



Olga Magano

“Tracejar vidas normais”

Estudo qualitativo sobre a integração social de indivíduos de origem cigana na sociedade portuguesa

Tese de Doutoramento em Sociologia
Especialidade Relações Interculturais

Orientação científica: Prof. Doutora Luísa Ferreira da Silva

Co-orientação científica: Prof. Doutora Fátima Alves

UNIVERSIDADE ABERTA
2010

Agradecimentos

Durante este percurso de investigação recebi vários apoios individuais e institucionais. À Universidade Aberta e ao Centro de Estudos das Migrações e Relações Interculturais (CEMRI) agradeço o enquadramento institucional que me permitiu assegurar condições logísticas e financeiras para a realização do trabalho como docente e investigadora, sobretudo pela licença de serviço docente concedida e o apoio financeiro do CEMRI, nomeadamente em deslocações ao estrangeiro para pesquisa bibliográfica em bibliotecas e apoio à participação em congressos nacionais e internacionais que me foram permitindo discutir os resultados com peritos em meio científico.

Agradeço também a todos/as os/as que me ajudaram a perspectivar o objecto de estudo em que saliento Alexandra Castro, Daniel Seabra Lopes, Lurdes Nicolau, Fernando Antón Alonso, Jean-Pierre Liégeois, Manuel Carlos Silva, Manuela Mendes, Maria José Casa-Nova, Miguel Vale de Almeida, Sara Sama Aceda, Santiago Gonzalez Avión, Sylvie Fainzang e Teresa San Román.

Agradeço a todos/as os/as que me confiaram as suas teses, relatórios e outros textos inéditos em formato digital onde se incluem Alexandra Castro, Ana Margarida Magalhães, Daniel Seabra Lopes, Fátima Alves, João Filipe Marques, Lurdes Nicolau, Manuela Mendes, Maria José Casa-Nova, Ruy Blanes e Tânia Leão.

Pelo empréstimo e/ou envio de bibliografia estou igualmente grata a Ruy Blanes, Carlos Jorge Sousa, Edite Rosário, Tiago Santos, Rosa Correia e Fernanda Reis, Francisco Monteiro, Maria José Vicente, Sérgio Aires, Maria José Lino, Maria José Guerra, Glória Morais, Alto Comissariado para o Diálogo Intercultural (ACIDI), Imprensa de Ciências Sociais (ICS), NÚMENA, Secretariado Diocesano de Lisboa da Obra Nacional da Pastoral dos Ciganos, Obra Nacional da Pastoral dos Ciganos e Rede Europeia Anti-Pobreza.

Aos/às colegas docentes e não docentes da Delegação Porto da Universidade Aberta, agradeço o interesse demonstrado ao longo deste percurso.

Também estou grata a alguns/algumas colegas do Departamento de Ciências Sociais e Gestão pelo incentivo dado ao longo deste percurso.

À Fundación Secretariado General Gitano agradeço o acolhimento e a disponibilização da biblioteca para pesquisa, fundamental para aceder a bibliografia específica de referência. Esta missão permitiu ainda conhecer iniciativas desenvolvidas pela Fundação, na cidade de Madrid (em particular agradeço a Aurora, Isidro, David, Inés, Maitê, Patrícia, Susana e Tâmara pela partilha das suas experiências).

De igual modo, agradeço à FNASAT – Gens du Voyage – Fédération Nationale des Associations Solidaires d’Action avec les Gens du Voyage, sobretudo a Evelyne Pommerat, pela possibilidade de consultar o centro de documentação especializado em bibliografia sobre ciganos.

Em momento de grande desânimo, na fase de realização de entrevistas, a Lurdes Nicolau foi essencial pela amizade, apoio e incentivo para a continuação deste trabalho. Nessa fase também foi muito importante o contributo de Vítor Marques e Carla Coelho: a ambos estou profundamente grata pelo apoio prestado.

Agradeço a Conceição Oliveira pela revisão do texto, a Jorge Morais pela ajuda na formatação do trabalho e a Joana Roma Torres pela ajuda com o Endnote.

A minha gratidão especial a todos/as os/as entrevistados/as que partilharam as suas experiências de vida, base de sustentação deste trabalho.

À minha orientadora Luísa Ferreira da Silva agradeço a confiança demonstrada no meu trabalho, o seu olhar arguto e perspicaz, o seu conhecimento acumulado que me faz sempre aprender e crescer sociologicamente. À minha co-orientadora Fátima Alves estou grata por ter aceite este desafio na fase terminal do trabalho, pelas suas leituras e contributo para o melhorar.

Ao Zé (“canao dentro do meu peito”), agradeço a presença constante na minha vida afectiva, a paciência e apoio, sempre incondicional, para com o meu trabalho. Aos meus filhos Sara e Pedro (“estrelas” da minha vida), agradeço a paciência pelo tempo de mãe meia ausente

Postumamente agradeço a minha avó Ana Rosa, pilar da minha vida e a Alzira a amizade incondicional. Partilho o poema “Esta Gente”, para mim constante fonte de inspiração:

“Esta gente”

Esta Gente

Esta gente cujo rosto

Às vezes luminoso

E outras vezes tosco

Ora me lembra escravos

Ora me lembra reis

Faz renascer meu gosto

De luta e de combate

Contra o abutre e a cobra

O porco e o milhafre

Pois a gente que tem

O rosto desenhado

Por paciência e fome

É a gente em quem

Um país ocupado

Escreve o seu nome

E em frente desta gente

Ignorada e pisada

Como a pedra do chão

E mais do que a pedra

Humilhada e calcada

Meu canto se renova

E recomeço a busca

De um país liberto

De uma vida limpa

E de um tempo justo

Sophia de Mello Breyner Andresen,

Resumo

A investigação desenvolvida é sobre a integração social de indivíduos de origem cigana. Do ponto de vista da diferenciação, a nossa investigação questiona a homogeneidade essencialista sobre os ciganos.

Os processos de integração não podem ser dissociados da identidade social, integração e identidade social são dois pilares da nossa análise. Os modos de integração dos indivíduos estão intimamente relacionados com a socialização e as experiências sociais que estão na base da interiorização de novas aprendizagens.

No quadro da compreensão, desenvolvemos uma investigação qualitativa com recurso a entrevistas com indivíduos de origem cigana residentes em diversos locais de Portugal. A análise centra-se nas narrativas, na perspectiva do indivíduo enquanto agente competente para interpretar de modo reflexivo a sua trajectória e os seus sentimentos.

Os nossos resultados mostram uma diversidade de trajectórias e biografias que se reflectem sobre o processo de construção identitária dos indivíduos. Os indivíduos circulam em universos e espaços sociais diversos e interagem com eles, construindo uma multiplicidade de modos de se auto-definir ao mesmo tempo que articulam os seus traços de identidade(s) (identidades plurais ou mestiças. Por sua vez, as identidades plurais criam novas oportunidades de circulação social e produzem lógicas da acção que são heterogéneas (as práticas sociais).

Este processo social de auto-construção permanente em diferentes contextos faz emergir perspectivas de uma integração à sociedade não cigana, mantendo ancoragens com a identidade cigana. As configurações da integração individual variam segundo a diferenciação de processos de socialização mas têm em comum a capacidade de adesão flexível a valores que podem “acumular-se”. Esta

mestiçagem cultural e simbólica permite ao indivíduo inscrever-se simultaneamente em duas culturas.

Ser cigano integrado é uma concepção dinâmica e plural que abre a possibilidade de “ser cigano” e “ser integrado”, ou seja, integrar-se na sociedade dominante sem diluição da identificação cigana. Os ciganos (homens e mulheres) integrados que entrevistámos afirmam o seu orgulho na pertença cigana.

Abstract

This research is about the Gypsies (Portuguese Rom) processes of social integration from a critical perspective as regards the homogeneous and essentialist usual view of Gypsies.

Social integration processes are dynamic and inseparable from social identity which makes of social identity and integration the pillars of our analysis. Integration is intimately related with the processes of primary and secondary socialization and with social experiences where new learning is internalized.

Method is qualitative within a comprehensive sociology perspective. Data come from semi-structured interviews with descendants of Gypsies in Portugal. The analyses of narratives consider individuals competence to interpret their life experiences and their feelings in order to reflexively produce sense.

Results show diversity of trajectories and biographies which gain expression on the process of identity construction of individuals. Individuals move and relate to different contexts and they develop diverse ways of “self-telling” and “self-defining” while combining composite, plural or mixed identities. Plural identities create the opportunities for social circulation between new spaces and these produce new social practices. This self-construction process enlarges perspectives and allows integration in the dominant society together with Gypsy identity anchorage.

Configurations of identity are plural according to the differentiation of socialization processes but they include a common pattern of flexible accession to values that can be cumulative. Mixed identities makes possible to belong to both cultures.

Being an integrated Gypsy is a dynamic and plural conception that allows “to be Gypsy” and “to be integrated to the non-Gypsy society” in the sense of keeping Gypsy identification. Our Gypsies interviewees (men and women) state they are proud of bein Gypsy.

Résumé

Nous avons mené une recherche au sujet de l'intégration sociale des individus d'origine Gitane. D'un point de vue qui met en valeur la différenciation, notre recherche interroge l'homogénéité essentialiste sur les Gitans.

Les procédés de l'intégration ne pouvant être dissociés de l'identité sociale, intégration et identité sociale sont les deux piliers de notre analyse. Les modes d'intégration des individus sont intimement liés à la socialisation et aux expériences sociales qui sont à la base de l'intériorisation de nouveaux apprentissages.

Dans le cadre de la compréhension, nous avons menée une recherche qualitative qui a recours à des entretiens avec des individus d'origine sociale Gitane résidant en divers lieux du Portugal. L'analyse porte sur les récits, dans une optique de l'individu en tant qu'acteur compétent pour interpréter de façon réflexive et sa trajectoire et ses sentiments.

Nos résultats donnent à voir une diversité de trajectoires et de biographies qui se reflètent sur le processus de construction identitaire des individus. Les individus circulent en des univers et des espaces sociaux divers et ils interagissent avec eux tout en construisant une multiplicité de façons de s'auto-définir en même temps qu'ils articulent leurs traits d'identité(s) (identités plurielles ou métisses). À son tour, les identités pluriels créent de nouvelles opportunités de circulation sociale et produisent des logiques de l'action qui sont hétérogènes (les pratiques sociales). Ce processus social d'auto-construction permanent en différents contextes fait émerger les perspectives d'une intégration à la société non-Gitane tout en gardant des ancrages avec l'identité Gitane. Les configurations de l'intégration individuelle varient selon la différenciation des procédés de socialisation mais elles ont en commun la capacité d'adhésion flexible à des valeurs qui peuvent « se cumuler ». Ce métissage culturel et symbolique permet à l'individu de s'inscrire simultanément en deux cultures.

Être Gitan intégré est une conception dynamique et plurielle qui ouvre la possibilité d' «être Gitan » et d' « être intégré » c'est-à-dire s'intégrer à la société dominante sans dilution de l'identification Gitane. Les Gitans (homes et femmes) intégrés que nous avons interviewés affirment leur fierté par leur appartenance Gitane.

Índice

Introdução	12
Capítulo I. Modernidade e cidadania	21
1. Transformações sociais da modernidade	21
2. Cidadania e desigualdades (o racismo)	29
3. Sociedade portuguesa e modernidade	38
3.1. O “quase” Estado Providência em Portugal	43
Capítulo II. Indivíduo e sociedade – os processos de integração social	50
1. Socialização e experiência social	50
2. A integração como aprendizagem	55
2.1. Integração social – noção controversa	55
2.2. Processos e contextos de integração social	67
2.2.1 A “não integração” social	75
Capítulo III. Sentimentos de pertença e pluralidade identitária.....	86
1. O processo de construção identitária - entre o individual e o social	86
1.1. Pertencas e transformações identitárias	93
2. Formas de mestiçagem, pluralidade identitária e mobilidade	97
Capítulo IV. Os indivíduos de origem cigana em Portugal.....	110
1. A história (de exclusão) dos “ciganos”	111
2. Discursos e práticas de integração	116
3. O Estado da arte sobre integração de ciganos	128
4. Distanciamentos e aproximações identitárias	140
4.1 Auto-diferenciação	144
4.2 “Ser cigano” – conceito que se vai reconfigurando	148
4.3 As representações sociais como obstáculos à integração	152
Capítulo V. Percurso teórico e metodológico	155
1. Relação entre a teoria e a prática	155
1.1 Fluidez e metamorfose do objecto	160
1.1.1 A dinâmica dos processos sociais de integração	171

1.2. Permeabilidade cultural, identitária e circulação social	176
2. Opções metodológicas	187
2.1. Constrangimentos e oportunidades do trabalho empírico	194
2.2. O guião e a entrevista	196
Capítulo VI. Apresentação e análise de resultados.....	211
1. Caracterização dos/as entrevistados/as	213
2. Percursos de vida	217
2.1. Sedentariedade e contextos físicos de vivência	217
2.2. Ascendência – nem todos os pais/mães são ciganos/as	220
2.3. Condições socioeconómicas de origem	223
2.4. Percursos escolares	226
2.5. Percursos de trabalho	235
2.6. Redes de relações sociais	242
2.7. As uniões conjugais (quase sempre com não ciganos)	249
2.8. Afastamentos/aproximações dos (outros) ciganos.....	268
3. O tracejar de uma vida “normal”	273
3.1. Biografias, estratégias e trajectórias de integração	273
3.2. Auto-imagem e apresentação de si	285
3.3. Representações sobre os “ciganos”	294
4. Sou cigano (apesar de ser “normal” – integrado)	317
4.1. A reivindicação de ser cigano	327
4.2. O “destino” (infelicidade) de ser cigano.....	329
Capítulo VII. Discussão de resultados	336
Conclusão.....	349
Bibliografia	352

Introdução

Os indivíduos de origem cigana não são todos excluídos socialmente. Esta a ideia base deste trabalho que trata dos percursos e dos significados da integração em indivíduos de origem cigana.

Um estudo prévio (dissertação de Mestrado) alertou-nos para a existência de “ciganos integrados” e despertou o nosso interesse pelo que esta constitui de dissonância em relação ao conhecimento produzido sobre o tema “ciganos”. O interesse foi consolidado pois, para além de alguns casos que pessoalmente conhecíamos (sobretudo ligados ao associativismo e mediação) são divulgados pela imprensa alguns casos de “Gypsy Kings” (Câmara, 2003:256), ou seja, são referenciados casos de “ciganos de sucesso”.

A partir desse momento elaborámos o projecto de investigação assente na perspectiva de integração social de indivíduos de origem cigana em Portugal, não sem antes avaliarmos a exequibilidade da investigação, confirmando a existência de indivíduos ciganos integrados que pudessem servir de base de sustentação na realização de trabalho de campo em Portugal.

O nosso objectivo de investigação centrou-se, portanto, no aprofundamento do conhecimento sobre os percursos de vida de indivíduos de origem cigana integrados. Que factores são importantes nesse processo? Quais os quadros de experiência social que favorecem a integração? Com esta formulação distanciámo-nos do ponto de vista da exclusão e também das perspectivas essencialistas homogeneizantes sobre os indivíduos desta origem social. Nesse sentido, para este trabalho optámos por não usar designações que revelem concepções essencialistas como “ciganos”, “etnia”, “grupo étnico”, tendo em conta que certas palavras “marcam”, estigmatizam, como defende Wiewiorka (2002) e com cuja perspectiva nos identificámos.

A realidade social indica a existência de diversidade e diferenciação social entre os indivíduos de origem cigana que tem sido sistematicamente ofuscada pelos pontos de vista com que tem sido analisada. Para perceber essas diferenciações fomos conhecer percursos de integração, como é vivida a experiência de integração pelos próprios e pelas suas famílias e, também, como se processa a integração de novos elementos na formação da identidade cigana.

No caso da sociedade portuguesa, a democracia contribuiu para acelerar o ritmo dos processos de integração com o direito de igualdade, liberdade e a conquista de direitos de cidadania (com o crescimento de políticas sociais mais abrangentes). De modo crescente, a perspectiva formal sobre “os ciganos” altera-se, passam a ser considerados como cidadãos com direitos que a sociedade tem a responsabilidade de integrar. Situação que se constata pelo aumento de realojamento, acesso à escolaridade, aos serviços de saúde e, mais recentemente, a possibilidade de um rendimento mínimo.

De um modo geral, historicamente as sociedades têm demonstrado dificuldades em integrar indivíduos de origem cigana. No caso português, eles aparecem associados à imagem de itinerantes, característica atribuída como gosto individual ou do grupo. Actualmente, a maior parte dos ciganos encontra-se sedentarizada e os que ainda fazem circuitos de itinerância, fazem-no por não serem reconhecidos pelas entidades oficiais responsáveis pelos territórios em que se deslocam.

Desde os anos noventa que a maior parte dos indivíduos de origem cigana têm vindo a ser realojados o que manifesta disponibilidade para participar na sociedade dominante, com inerente aceitação de regras sociais de convivência e também de regras legais.

A vivência em contextos sociais diversificados faz aumentar a rede de relações sociais de onde pode advir não só a partilha do espaço, mas também a diversificação da interacção social, sendo que a convivência entre indivíduos de

origem cigana e não cigana contribui para desmistificar imagens negativas e estereótipos existentes (Castro, 1995; Magano, 1999).

À partida, supusemos que a residência num local “integrado” e o impacto de algumas políticas sociais activas fizeram aumentar a frequência escolar, o que poderia constituir uma oportunidade importante de socialização diversificada através do contacto com modos de vida diferenciados, abrindo uma via para a promoção de mudanças de mentalidade e de formas de estar. A socialização formal por via da escola promove a aprendizagem dos direitos de cidadania e das competências sociais que ajudam a interpretar os símbolos sociais, alargando o conhecimento sobre os outros. Nesse sentido, ela será uma das principais vias de mobilidade social e de melhoria do estatuto socioeconómico. Face a esta hipótese teórica, ainda que com algum sustento na bibliografia (Liégeois, 1994; Vala, 1999), pretendemos perceber a perspectiva dos próprios indivíduos ciganos que definimos como integrados (usando como base o critério da actividade ocupacional).

Recorremos às experiências de indivíduos integrados quanto à forma como são vividos os processos de socialização, percursos e trajectos de vida que contribuíram para delinear projectos de vida autónomos (Velho, 1999), para a compreensão da diversificação. A noção de pluralidade serviu de ponto de partida para a desconstrução de representações sociais dos indivíduos de origem cigana. O objecto de estudo deste trabalho define-se deste modo em torno dos percursos de integração social de indivíduos de origem social cigana e a formação, configuração e reconfiguração identitária.

A análise que propomos desenvolve-se a partir da sociologia do indivíduo e da experiência social (Elias, 1989 [1939], 2004 [1987]; Dubet, 1996; Kaufmann, 2003; Lahire, 2005), da integração (Elias, 2000 [1965], 2004 [1987]; Gaulejac e Léonetti, 1994; Touraine, 1998; Schnapper, 2007) e do interaccionismo (Goffman, 1974; Becker, 1985; Coulon, 1995; Joas, 1996; Giddens, 1999; Velho, 1999; Plummer, 2002). Aqui o indivíduo é entendido como agente, dotado de

autonomia, capaz de fazer opções de vida, de traçar um projecto individual, mesmo se condicionado culturalmente pelo grupo de pertença. Para esta abordagem foi fundamental a noção de “quadros de experiência” em que o indivíduo efectua os seus processos de socialização com a possibilidade de sobreposição dos vários tipos de quadros desde os primários, aos secundários e aos terciários, com as suas regras e os factores que ficam dentro e fora de cada um deles (Goffman, 1991 [1974]).

Outra linha importante foi a de experiência social proposta por Dubet (1996) que defende que os indivíduos têm cada vez mais contactos precoces com variados contextos e que essas experiências permitem desenvolver práticas diversificadas de vida, não consistindo em simples receptores mas também em actores capazes de interiorizar de diferentes formas os conteúdos de aprendizagem social advindos da socialização.

Nesse sentido, admite-se encontrar a opção por projectos de vida individuais, distintos dos familiares, traduzindo processos de socialização e de diferenciação de experiências sociais com distanciamento em relação ao grupo de pertença e que talvez por isso se afastem de algumas características culturais imputadas ao grupo social de origem, sobretudo no que se refere a certos valores defendidos pela “tradição”. Esta perspectiva remete para as identidades plurais e múltiplas que o actor pode realizar nas sociedades modernas contemporâneas. Os indivíduos de origem cigana integrados podem ser considerados, como defende Lahire (2003, 2005), “trânsfugas culturais” na medida em que realizam tentativas de desvinculação de uma vida marcada pela exclusão e marginalização social. Esta impõe que se tenham em conta os factores presentes no processo de socialização que criaram aberturas bem como a forma como se processa a interiorização da integração social na formação identitária de indivíduos de origem cigana.

Alguns testemunhos indicam que a conciliação de aspectos modernos com as tradições ciganas não altera o sentimento de ser cigano. Essa constatação obriga-nos a procurar perceber em que consiste o *ser cigano* actualmente.

Partimos da possibilidade de que o *ser cigano*, conforme indicam os próprios, pode assumir diversas formas. Todas as configurações identitárias assumem a mesma valoração? Será que os integrados romperam com a tradição cigana?

Estruturamos o trabalho em oito capítulos e conclusão. No capítulo I, Modernidade, transformações sociais e sociedade portuguesa, fazemos uma caracterização e contextualização das sociedades modernas e das suas consequências sobre os indivíduos, ou seja, contextualizamos o trabalho no que Giddens (1995) designa por “época societal”. Partimos de uma abordagem geral sobre a sociedade moderna e as respectivas consequências para o indivíduo moderno que servem de fundo à discussão do desenvolvimento das questões de cidadania na sociedade portuguesa com referência às principais transformações políticas, sociais e económicas e também as questões de desigualdade social, nomeadamente de racismo bem como as consequências da modernidade na sociedade portuguesa.

No capítulo II, Indivíduo e sociedade, tratamos dos processos de integração social, desenvolvendo uma análise sobre os processos de aprendizagem social em que nos centramos sobre a socialização como experiência social. Nesse sentido de aprendizagem é perspectivada a integração social, com a complexidade que constitui a delimitação do conceito. Também neste capítulo é apresentada a importância dos contextos de interacção (espaços sociais e simbólicos) para a integração. Há ainda lugar ao questionamento das dificuldades modernas em integrar de igual forma todos os indivíduos o que fazemos socorrendo-nos do conceito de não integração proposto por Soulet (2000). Nas sociedades modernas contemporâneas há mais probabilidades de haver processos de socialização diferenciados em que cada um pode interiorizar de forma diferente as normas e regras sociais de integração social (é o espaço dos possíveis a que se refere Bourdieu, 2001). A integração nas sociedades modernas implica a participação dos cidadãos na vida colectiva, por via das instâncias de socialização (família, a escola, o trabalho, etc.) e em contextos múltiplos (Lahire, 2003). Esses processos significam diferentes possibilidades de adesão e participação na sociedade

dominante (Schnapper, 2007) o que se faz através das dimensões económica (inserção nas actividades de produção e de consumo), social (integração nos grupos primários e na sociedade global através de laços sociais institucionais) e simbólica (normas, valores e representações colectivas, definidoras dos lugares sociais) (Gaulejac e Léonetti, 1994).

No capítulo III, Sentimentos de pertença e pluralidade identitária, perspectivamos a produção social de diferenciação identitária com a formação de sentimentos de alteridade. Aprofundamos a abordagem sobre o processo de formação de identidades, considerando as múltiplas experiências dos indivíduos e as lógicas heterogéneas de acção. Centrámos o nosso olhar nos processos de construção identitária de autonomização, por um lado e de diferenciação, por outro lado. Como se reflectem as oportunidades de circulação entre vários contextos sociais na formação de identidades compósitas, plurais ou mestiças? Equacionamos a formação identitária, cujo dinamismo permite adaptações a novas experiências de vida propiciando a interiorização de novas regras e o desempenho de novos papéis sociais e identitários, subjacentes a estes processos. O indivíduo pode, ao longo da sua vida, ter necessidade de fazer aprendizagens de novos *habitus* resultantes da sua trajectória social ou da da sua família. Interessa perceber se este processo de integração foi desencadeado pelo indivíduo (neste caso o entrevistado) ou se já vem de trás, de gerações antecessoras. Assim, é importante conhecer as origens sociais e os percursos familiares para termos uma percepção sobre a temporalidade dos acontecimentos.

No capítulo IV, Os indivíduos de origem cigana em Portugal, retomámos algumas das questões centrais discutidas nos capítulos anteriores fazendo um enquadramento à situação portuguesa em particular. Iniciámos com uma contextualização da história (de exclusão) dos “ciganos”, os discursos e as práticas de integração nacionais e europeias, o estado da arte sobre a integração e distanciamentos e aproximações identitárias (alteridade entre “nós” ciganos e “nós” não ciganos). A realidade social é múltipla o que implica que devemos ter perspectivas abrangentes e não lineares sobre os indivíduos tema deste trabalho.

Devemos ter em conta as diferenciações culturais e as transformações ocorridas na identidade cigana. Ou seja, para além das visões essencialistas, existe todo um conjunto de situações sociais que nos remetem para aspectos de integração social. Por testemunhos referidos pela bibliografia constata-se a conciliação de aspectos da modernidade na via quotidiana com o sentimento de ser cigano de alguns indivíduos considerados “ciganos de sucesso”. Então, importa perceber como se forma e em que consiste o sentimento de identificação cigano, ou seja, como se auto-define o indivíduo cigano?

No capítulo V, Percurso teórico e metodológico, apresentamos os contornos do objecto de estudo, inserido na perspectiva metodológica qualitativa tendo em conta a complexidade e a possibilidade de se metamorfosear. Neste capítulo reflectimos sobre a questão epistemológica da relação entre a teoria e a prática, sobretudo com intuito de contribuir para o desvendar de outra face da realidade social no que se refere à diversidade de situações de integração e de identificações identitárias. Através da definição e explicitação teórica traçamos zonas de visibilidade, definindo o objecto de estudo que elegemos para esta pesquisa. Há ainda lugar para a discussão das opções metodológicas (perspectiva compreensiva e metodologia qualitativa transversal a todo o trabalho). Os indivíduos não são apenas simples portadores de estruturas, mas são também produtores activos do social, portanto, depositários de um saber importante quando se trata de perceber a partir do interior a produção de sentido para explicar a realidade social. Foi o que fizemos com o recurso à produção de narrativas através de entrevista em profundidade, orientadas por guião de entrevista perspectivado como instrumento flexível e evolutivo. Ainda neste capítulo, reflectimos sobre as entrevistas enquanto momento dialéctico entre entrevistador e entrevistado e os constrangimentos e oportunidades do trabalho empírico

No capítulo VI apresentamos os resultados que são sustentados pelas narrativas recolhidas através de entrevistas semi-estruturadas a 21 (10 mulheres e 11 homens) entrevistados/as de origem cigana em vários locais do país. Para a realização das entrevistas tivemos em conta a perspectiva de pluralidade de

socializações e de *habitus* onde decorre a pluralidade das experiências socializadoras (Costa, 2007). Começámos o capítulo por fazer uma caracterização dos/das entrevistados/as no que se refere à idade, escolaridade, actividade profissional e tipo de ascendência (cigana e não cigana) e tipos de uniões conjugais dos progenitores e dos próprios.

Alguns indivíduos ciganos referem ter sentido necessidade de se afastar do grupo, por vezes, na sequência de casamentos com não ciganos. No entanto, mesmo nesses casos, permanece o sentimento de ser cigano, o que indica ser possível a combinação de traços culturais e até o desenvolvimento de certas formas de mestiçagem e de hibridismo cultural. Perspectiva que implica olhar para o indivíduo de origem cigana como agente capaz de desenvolver projectos de vida autónomos e de assumir identidades plurais, no sentido que lhe é dado por Lahire (2003).

Os resultados são sobretudo reveladores da pluralidade das experiências sociais que se pode verificar nos três eixos a que recorremos para os apresentar. O primeiro eixo, relativo aos percursos de vida situa o percurso de cada um em relação aos contextos sociais e físicos, à ascendência social (ser ou não descendente de famílias mistas), às condições socioeconómicas de origem, ao estatuto social das famílias, aos percursos escolares e de trabalho, às relações sociais e ao afastamento em relação a outros indivíduos de origem cigana. No eixo de integração, analisamos os discursos seguindo as principais dimensões de integração referenciadas pela bibliografia (económica, social e simbólica). E no eixo de ancoragem ao ser cigano, apresentamos resultados relativos ao sentimento de identificação com o ser cigano que se subdivide em duas partes: a perspectiva da reivindicação do ser cigano (o entenderem também serem ciganos) e, também, a perspectiva do “destino” ou da fatalidade de ter origem cigana – marca que se impõe nas suas experiências de vida e que são referenciadas pelos sentimentos de discriminação e de atitudes racistas de que se sentem vítimas.

No capítulo VII, fazemos a discussão de resultados à luz da principal bibliografia sobre o tema no intuito de triangulação com resultados obtidos por

outras investigações. Como o estudo da integração de indivíduos de origem cigana ainda é uma perspectiva pouco habitual, é escassa a informação disponível dentro deste tema específico com a qual possamos confrontar os nossos resultados, daí que façamos recurso à teoria sociológica de enquadramento que sustenta os nossos resultados.

Nas conclusões, damos conta das principais questões suscitadas pela realização do trabalho e apresentámos reflexões finais relativas às linhas conclusivas mais relevantes no que se refere à diversidade de percursos de integração social e de processos de construção identitária de indivíduos de origem cigana integrados socialmente na sociedade portuguesa.

Capítulo I. Modernidade e cidadania

Tendo subjacente que os fenómenos sociais acontecem num determinado contexto social e temporal, neste primeiro capítulo fazemos uma abordagem dos temas da modernidade, transformações sociais e cidadania, perspectivando as especificidades da sociedade portuguesa. No ponto 1, Modernidade e transformações sociais, partimos das grandes questões suscitadas pela modernidade no que se refere às mudanças sociais e individuais e suas implicações na interacção entre indivíduos e sociedade. No ponto 2, Cidadania e desigualdades sociais (o racismo), reflectimos sobre a cidadania moderna com o alargamento dos direitos sociais, essenciais nas sociedades democráticas mas que podem ser indutores de desigualdades, potenciando situações de discriminação e racismo entre os grupos sociais por nem todos os cidadãos se encontrarem nas mesmas condições de acesso. No ponto 3, Sociedade portuguesa e modernidade, abordaremos as especificidades da sociedade portuguesa analisando as suas características modernas e problematizando as possibilidades de implementação e desenvolvimento do Estado Providência que se jogam entre a sua formulação teórica e sua concretização prática.

1. Transformações sociais da modernidade

Todas as sociedades se situam num determinado tempo histórico e social bem como num contexto geopolítico. A conciliação desses aspectos contribui para a configuração de uma época societal, concretizada num contexto social em que os indivíduos se movimentam e fazem aprendizagens para a vida em sociedade, incorporadas ao longo do processo de socialização. Deste modo, para compreender os fenómenos sociais é preciso conhecer a sociedade em que os indivíduos se movimentam.

Neste trabalho sobre percursos de integração de indivíduos de origem cigana em Portugal, torna-se necessário contextualizar os indivíduos no meio social envolvente, enquadrando a questão social e sociológica no desenvolvimento histórico da sociedade. Para isso, interessa ter em conta as transformações sociais induzidas pela modernidade que modificaram os esquemas tradicionais de sociedade e conduziram a novas configurações individuais e grupais.

A modernidade caracteriza-se por transformações sociais várias, traduzidas numa mudança radical da relação entre o indivíduo e a sociedade (Elias, 1989 [1939], 2004 [1987]; Kaufmann, 2003; Lahire, 2005) em relação às sociedades tradicionais em que cada fase da vida estava muito determinada (a infância, os ritos de passagem, as profissões que cada um podia desempenhar, o tipo de casamento, etc.), condicionando o mundo interior que se refere aos sentimentos, à interpretação que se faz do mundo, aos valores de referência e à identidade (Berger e Luckmann, 2004).

Nas sociedades tradicionais valorizava-se os símbolos por significado de experiência de gerações anteriores, contribuindo para preservar a memória colectiva. Neste sentido, a tradição, constitui um modo de integrar o controlo da acção individual na organização espaço-temporal da comunidade pela inserção de cada actividade ou experiência particular na comunidade de passado, presente e futuro, com práticas sociais recorrentes, numa coincidência quase perfeita entre o espaço e o lugar, dado que as dimensões espaciais da vida social são, para a maior parte da população, em muitos aspectos, dominados pela presença e pelas actividades localizadas (Giddens, 1990).

Diferentemente, nas sociedades modernas, o espaço e o tempo diferenciam-se da prática da vida quotidiana, deixam de ser aspectos interligados e dificilmente distinguíveis da experiência vivida, presos a uma estável e aparentemente invulnerável correspondência biunívoca (Bauman, 2001), podendo ser teorizados como categorias distintas e mutuamente independentes da estratégia e da acção. A modernidade foi arrancando de modo crescente o espaço ao lugar,

ao promover relações com “outros” ausentes, fisicamente distantes de qualquer situação de interação face a face, em que o local passa a ser penetrado e modelado por influências sociais distantes (Giddens, 1990). Esta transformação social acontece em simultâneo com enormes avanços científicos e tecnológicos, novos modelos de urbanização e modos de vida urbanos, difusão da escrita, individualização, mudanças no modelo económico e a conseqüente crescente capacidade de reflexão sobre a vida social. As transformações verificadas foram intensivas, por alterarem algumas das características mais íntimas e pessoais da nossa existência quotidiana e extensivas por estabelecerem ligações à escala do globo, fenómeno designado por globalização. Esta consiste, precisamente, nessa expansão do modelo societal moderno através do planeta. Por essa via, passam a ser possíveis ligações rápidas entre diferentes contextos sociais, com intensificação de relações sociais em termos mundiais, podendo as ocorrências num local ser influenciadas por acontecimentos distantes (Giddens, 1990).

Nas sociedades modernas predomina o modelo económico capitalista assente no desenvolvimento industrial, em conhecimento e inovação tecnológica, factores que permitiram aumentar a produção de bens e favorecer o consumo, fomentando a alteração das categorizações dos grupos e dos estatutos sociais devido à mobilidade simultaneamente espacial e social. Assiste-se também a um forte crescimento populacional e a movimentos migratórios em que os indivíduos se concentram sobretudo em aglomerados populacionais perto de cidades, contribuindo para a mudança de fisionomia nos espaços físicos, com a generalização de modelos urbanísticos mais ou menos semelhantes, independentemente do espaço físico ou geográfico onde se formam (Fortuna, 1997).

Outra característica importante das sociedades modernas é o aumento crescente de informação disponível sobre os vários domínios da vida social que leva à difusão de saberes que se vão universalizando pela fácil acessibilidade, principalmente devido aos meios de comunicação de massa. Nos contextos modernos, as mudanças ocorrem rapidamente e, de um modo geral, em várias

dimensões em simultâneo, sendo particularmente visíveis nas formas de comunicação que vão desde as diversas modalidades terrestres de mobilidade geográfica (transportes, vias de comunicação terrestre, aérea e marítima) até às do desenvolvimento informático (Berger e Luckmann, 2004), nomeadamente comunicação em rede (Internet) que liga quase instantaneamente diversas partes do planeta, sendo possível rapidamente aceder a informação sobre locais distantes, muito para além da sociedade em que se vive.

As rápidas alterações verificadas tiveram impacto nas mentalidades e criaram nos indivíduos a necessidade de fazer novas aprendizagens que os capacitem para conhecer e dominar novos códigos simbólicos de leitura da realidade social e compreensão desta sociedade da informação (Castells, 2003). Deste modo, para viver segundo as exigências impostas por este novo tipo de sociedade, torna-se cada vez mais necessário realizar uma frequência escolar obrigatória e prolongada, estruturada em vários níveis de ensino, em múltiplas formações profissionais para satisfazer a necessidade individual de adquirir informação, mas também para integrar o mercado de trabalho cada vez mais exigente e diversificado.

A tendência para a universalização da escrita é outra característica importante da modernidade com a imposição crescente da escolaridade obrigatória que faz com que exista mais apropriação de conhecimento e possibilita o exercício de reflexividade sobre a vida social. As práticas sociais passam a ser examinadas e reformuladas à luz da informação adquirida sobre essas mesmas práticas, constituindo o que Giddens (1995) designa por capacidade de reflexividade social que consiste na reflexão do indivíduo sobre a sua sobre acção, suporte para a tomada de decisões e opções de vida.

O desenvolvimento da modernidade assenta, portanto, na concepção de liberdade individual para fazer opções culturais o que abre espaço para o despontar de novas identidades (étnicas, de género, etc.) e novos estilos de vida heterogéneos – o que Berger e Luckmann designam por “pluralismo moderno”. Para estes autores, “modernidade significa um aumento quantitativo e qualitativo

de pluralização” (2004:49). A questão da pluralidade cultural relaciona-se directamente com o poder (económico, social ou simbólico) que não está equitativamente distribuído e, por isso, contribui para a formação de novas formas de diferenciação social onde cada grupo social desenvolve estratégias de defesa e tenta auto-preservar-se impedindo a entrada de elementos exteriores.

Neste contexto de pluralismo, o indivíduo pode movimentar-se e fazer escolhas (Berger e Luckmann, 2004: 40), ou seja, passa a ser ele “quem escolhe os laços sociais” (Kaufmann, 2003: 263). A liberdade de escolha a que o indivíduo passa a ter acesso faz parte das características fluidas da modernidade ou da tendência para liquidificar o que tradicionalmente era sólido, resistente ao tempo, com particular incidência para o passado e a tradição (Bauman, 2001). Para Bauman, os primeiros sólidos a derreter foram as lealdades tradicionais e os direitos baseados nos costumes e obrigações, por restringirem iniciativas na tentativa de “esmagamento da armadura protectora forjada de crenças e lealdades que permitiam que os sólidos resistissem à liquefação” (2001: 9). Para criar uma nova ordem social impunha-se o “derreter os sólidos” (p.10), ou seja, a modernidade exigia a correcção dos “defeitos” tradicionais para a criação de novos sólidos baseados na racionalidade e nas capacidades do indivíduo.

A expansão da sociedade moderna à escala planetária gera relações entre centro e periferia traduzidas em diferenciações entre as regiões mais ou menos industrializadas do mundo (Giraud, 1998). Coexistem países muito avançados tecnologicamente e ricos com outros caracterizados pela pobreza da sua população, sem auto-suficiência em termos de produção e de consumo, fazendo com que se tornem dependentes dos países ricos. Dentro de cada país existem desigualdades entre os indivíduos do “centro” (mais ricos) e os mais pobres (“periféricos”).

As desigualdades, seja entre membros de um mesmo país ou entre diferentes países, têm subjacente o poder que se expressa em relações sociais hierarquizadas. As sociedades capitalistas são formações ou configurações políticas constituídas por quatro modos básicos de produção de poder (a família, as relações de

produção económica, a relação entre a esfera pública e o Estado e as relações económicas internacionais) que, embora inter-relacionados, são estruturalmente autónomos. Santos (1994), distingue também nas sociedades capitalistas quatro espaços (que também são tempos) estruturais: o espaço doméstico, o espaço de produção, o espaço de cidadania e o espaço mundial, constituindo um feixe de relações sociais paradigmáticas – cada espaço estrutural é um fenómeno complexo constituído por cinco componentes elementares: uma unidade de prática social, uma forma institucional privilegiada, um mecanismo de poder, uma forma de direito e um modo de racionalidade.

“O espaço doméstico é constituído pelas relações sociais (os direitos e os deveres mútuos). Neste espaço, a unidade de prática social são os sexos e as gerações, a forma institucional é o casamento, a família e o parentesco, o mecanismo do poder é o patriarcado, a forma de juridicidade é o direito doméstico (...) e o modo de racionalidade é a maximização do afecto. O espaço da produção é constituído pelas relações do processo de trabalho, tanto as relações de produção ao nível da empresa (...) como as relações na produção entre trabalhadores e entre estes e todos os que controlam o processo de trabalho. Neste contexto, a unidade de prática social é a classe, a forma jurídica é a fábrica ou a empresa, o mecanismo do poder é a exploração, a forma de jurisdição é o direito de produção (...) e o modo de racionalidade é a maximização do lucro. O espaço de cidadania é constituído pelas relações sociais da esfera pública entre cidadãos e o Estado. Neste contexto, a unidade de prática social é o indivíduo, a forma institucional é o Estado, o mecanismo de poder é a dominação, a forma de juridicidade é o direito territorial (...) e o modo de racionalidade é a maximização da lealdade. Por último, o espaço da mundialidade constitui as relações económicas internacionais e as relações entre Estados nacionais na medida em que eles integram o sistema mundial. Neste contexto, a unidade de prática social é a nação, a forma institucional são as agências, os acordos e os contratos internacionais, o mecanismo de poder é a troca desigual, a forma de juridicidade é o direito

sistémico (...) e o modo de racionalidade é a maximização da eficácia” (Santos, 1994:112-113).

Esta conceptualização, segundo o autor, apresenta virtualidades analíticas e teóricas por acrescentar a vantagem de criar vários interfaces entre as condicionantes estruturais e as acções autónomas, tornar possível regressar ao indivíduo sem no entanto o fazer de uma forma individualista, repor o espaço doméstico, colocar a sociedade nacional num espaço mundial concebido como uma estrutura interna na própria sociedade nacional, ou seja, como matriz organizadora dos efeitos que as condições de medição exercem sobre cada um dos espaços estruturais.

Na perspectiva de Norbert Elias (2004), a concepção do indivíduo é social na medida em que a autonomia do ego ou a consciência de si resulta de uma evolução civilizacional que impõe uma forte interiorização do controlo social, da moral, dos deveres e da obrigação de ser livre que caracterizam a modernidade. A individualização resulta da interiorização progressiva de normas de conduta, de capacidade de auto-controlo e de auto-restrição. A diferenciação crescente das funções sociais e o processo de monopolização do poder legítimo pelo Estado levam a relações sociais mais densas e complexas aumentando a relação de dependência funcional de cada indivíduo para com os outros, sendo essa diversificação de funções que os indivíduos desempenham uns em relação aos outros o que designamos por “sociedade” (Elias, 2004). Os indivíduos não existem fora do conjunto de laços concretos e abstractos que os ligam uns aos outros, assim como a sociedade não existe sem eles, sendo o mundo social um mundo de relações recíprocas em que o indivíduo e a sociedade só podem ser compreendidos na sua interdependência. Nestes contextos de mudança, procura-se assegurar traços unificadores fazendo com que grupos sociais distintos do dominante ou maioritário sejam, de livre vontade ou pela força, integrados no modo de produção considerado mais avançado, sofrendo o impacto das alterações nos modos de vida que isso acarreta.

Durante muito tempo, o poder esteve concentrado naqueles que detinham a posse de terras. Ser proprietário de terra era elemento fundamental para caracterizar os grupos sociais e os classificar hierarquicamente, tendo sido mesmo a principal justificação histórica para partir à conquista de novos territórios. Com o desenvolvimento social, económico e tecnológico, a posse de terra deixou de ser factor fundamental para justificar a detenção de poder, sendo substituída gradualmente pela acumulação de capital económico, base para o desenvolvimento da sociedade capitalista, levando a que certos atributos tradicionalmente associados a estratos superiores se fossem universalizando, mesmo entre as classes trabalhadoras (Elias, 1989).

No que se refere à constituição política, os Estados modernos são nações, concepção que pressupõe uma concentração de poderes (Giddens, 1990) com definição de “fronteiras” terrestres e políticas e constituição de uma estrutura organizativa assente num aparelho político, em instituições governamentais (como os tribunais ou um parlamento) cujas autoridades se apoiam num sistema legal e também em estruturas com capacidade de usar a força para impor as decisões de um Estado com autonomia (Giddens, 1997).

O projecto sociocultural da modernidade, segundo Boaventura de Sousa Santos, assenta em dois pilares fundamentais, o pilar da regulação e o pilar da emancipação (Santos, 1994). O pilar da regulação é constituído pelo Estado, pelo princípio de mercado e o princípio de comunidade; e o pilar da emancipação é constituído por três lógicas de racionalidade: a racionalidade estética-expressiva da arte e da literatura, a racionalidade moral-prática da ética e do direito e a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da técnica. Temos vindo a assistir a um desenvolvimento mais acentuado do pilar da regulação em detrimento do pilar da emancipação.

Em síntese, a modernidade, produzindo transformações em todas as dimensões, económica, tecnológica, política, individual, social e cultural é, simultaneamente, fonte de novas oportunidades e pluralismos e de controlo social do tipo “jaula de ferro” com o significado de desencantamento do mundo induzido

pela perda de ideais de sentido para a existência. Nos contextos sociais modernos devido à especialização de saberes, a socialização dos indivíduos encontra-se exposta a uma variedade de opções podendo produzir diversidade de trajetórias individuais (Wirth, 1997). As relações interpessoais são mais individualizadas e o indivíduo surge como uma nova figura social que se desliga da maior parte das amarras que o prendiam na sociedade tradicional (Giddens, 1990). Ora, a individualização é a libertação do ego mas é também concomitantemente a sua regulação coerciva (Foucault, 1994 [1974]) pela “domesticação” como controlo que o Estado exerce através de processos “subtis e insidiosos”. Segundo Giddens, o indivíduo encontra-se numa situação de “mistura do risco e da oportunidade” (1990:103) que abre um campo de oportunidades onde os indivíduos podem arriscar, procurando alternativas às regularidades impostas pela burocracia do sistema, sem descurar a perspectiva dos riscos associados.

A modernidade é, então, o contexto societal em que se situam as estratégias de integração dos indivíduos e, como tal, de grupos ciganos, categoria social dominada e excluída precisamente pela rejeição que tem evidenciado da individualização moderna (Giddens, 1990, Dumont, 1992; Berger e Luckmann, 2004). Mas, antes de analisarmos a situação social dos ciganos, convém situar a questão das desigualdades pelo lado da exclusão da cidadania com base em estereótipos de raça.

2. Cidadania e desigualdades (o racismo)

As desigualdades entre os Estados e as desigualdades entre os indivíduos são vividas como formas de exclusão do poder, das oportunidades e da cidadania (Silva, 2008). Nas sociedades modernas, a dignidade do indivíduo repousa sobre o exercício de cidadania e a participação na produção de riquezas (Schnapper,

2007). É a questão da igualdade entre os cidadãos e a possibilidade de exercer os direitos de cidadania que define os que são e os que não são membros de uma sociedade comum.

O alargamento dos direitos de cidadania, nomeadamente, os de cidadania social, que consistem no direito ao emprego, à habitação, à saúde, à educação, etc. ocorre sobretudo durante o século XX, na sequência das grandes guerras mundiais (Amaral, 2003). O desenvolvimento crescente dos direitos faz-se pela inclusão de novas categorias de indivíduos com acesso (pelo menos formalmente) em direitos de cidadania existentes pela introdução de novas componentes de cidadania que, por sua vez, se repercutem sobre os direitos dos indivíduos, alargando o campo de oportunidades de acção individual e de integração social (Mozzicafredo, 1993).

O carácter mais ou menos abrangente dos direitos de cidadania de uma sociedade pode ser um indicador sobre a democracia instalada (Benavente et al., 1997), uma vez que as leis regulam todos os aspectos das vidas individuais e sociais dos cidadãos e visam garantir a liberdade e a igualdade de oportunidades para todos, numa perspectiva de universalização dos seus direitos sociais e políticos (Giddens, 1997). Desse modo, os direitos de cidadania traduzem o poder dos cidadãos na sua relação com o Estado e constituem, por isso, um tema revelador de um determinado momento histórico e social. Nos direitos de cidadania englobam-se os direitos civis, ou seja, o direito à liberdade individual, de pensamento, de expressão, à prática da religião, de reunião e de associação, mas também os direitos de propriedade e de contrato que constituem, por excelência, os direitos permissivos da acção humana. Os direitos sociais referem-se ao usufruto de benefícios garantidos pelo Estado em que o cidadão assume o papel de “consumidor”. Nas sociedades modernas, os programas de segurança e protecção social e os serviços de saúde e educação, os seguros de acidentes de trabalho e de desemprego constituem o essencial dos direitos de cidadania social do Estado Providência (Mozzicafreddo, 1997). Os direitos políticos contemplam a participação dos cidadãos no exercício do poder político através do voto, do direito à greve e da possibilidade de negociação laboral.

Os direitos de cidadania têm vindo a acompanhar os desenvolvimentos sociais e históricos, com os “novos direitos” ou “direitos de última geração”, como os designa Pereirinha e a incluírem os “direitos de integração”. Pressupõem uma plena realização dos direitos sociais com partilha de responsabilidades pela própria gestão da sociedade bem como a participação responsável pela assunção dos custos de realização dos direitos (entre eles os direitos sociais) (Pereirinha, 2008).

A cidadania significa, assim, a pertença efectiva do indivíduo a uma comunidade política, juridicamente reconhecido com estatuto de membro de quem se espera lealdade, em troca de segurança e de direitos políticos. A cidadania social pode ser definida, em termos latos, como os direitos e deveres fixados pela lei, sendo o principal objectivo das sociedades modernas democráticas integrar os seus membros através da participação nos valores, nas instituições e na prática da cidadania, transcendendo os particularismos históricos, religiosos ou sociais. A noção de integração remete, portanto, para a concepção de sociedade como um todo em que os indivíduos e grupos ocupam posições interdependentes mas sem significar que estejam todos em igualdade de posições ou de justiça social (Castel, 2000).

No entanto, a modernidade também se caracteriza pela capacidade de produzir novas diferenças, marginalizações e exclusões (Giddens, 1994), embora os direitos sociais reconhecidos pretendam, pelo menos formalmente, modificar o estatuto social dos indivíduos vítimas de desigualdades sociais e funcionar, ao mesmo tempo, como mecanismo compensatório entre o estatuto legal e político de igualdade dos cidadãos e as desigualdades sociais e económicas, resultantes sobretudo das relações de mercado.

Apesar da melhoria generalizada das condições de vida nos países ocidentais com sistemas democráticos consolidados, continua a verificar-se a existência de indivíduos e/ou grupos sociais com dificuldades em aceder ou exercer os seus direitos de cidadania. No caso português, parece existir uma espécie de desfasamento entre “o país legal” e o “país real” (Benavente et al.,

1997:108) ainda que, perante a lei, os cidadãos sejam iguais já que o acesso aos direitos fundamentais – porque estruturantes de toda a vida em sociedade – como a educação, o trabalho, a habitação, entre outros, não é igual para todos os cidadãos dos diferentes grupos sociais.

A diferenciação entre indivíduos no exercício dos direitos de cidadania traduz desigualdades sociais e pode, em determinadas condições, ser considerada uma forma de racismo, questão que, no âmbito do nosso trabalho, interessa aprofundar dado que, como afirmam Marques (2007) e Bastos (2007), os ciganos portugueses são uma categoria de população sujeita a grande discriminação. A questão do racismo, longe de ser um resíduo ou um anacronismo é um fenómeno ocidental moderno que está a progredir nas sociedades capitalistas (Wieviorka, 1995; Balibar, 1997; Taguieff, 2002).

A origem do racismo moderno situa-se no tempo do imperialismo colonial, iniciado pelo sistema escravagista associado ao nacionalismo. Mais recentemente tem raízes no século XX, pelas tentativas de purificação da raça, no sentido de defender ou realizar a pureza de uma origem étnica ou cultural. Apesar de após a segunda guerra mundial, na época pós-nazista, quase todos os países ocidentais terem adoptado posturas legislativas anti-racistas, no entanto continuam a existir formas de racismo simbólico ou velado que permitem contornar obstáculos legislativos. Os discursos racizantes deixam de ser explícitos e passam a colocar a tónica na incompatibilidade entre culturas, mentalidades ou civilizações (para justificar, por exemplo, algumas medidas de expulsão de imigrantes considerados não assimiláveis) permitindo assim que se pratiquem formas implícitas de racismo (Taguieff, 2002; Balibar, 1997).

Nesta perspectiva, Taguieff refere três teorias: i) a teoria modernista restrita que identifica o racismo como sucessor da classificação de raças. ii) a teoria modernista ultra-restrita que reduz o racismo à doutrina explícita do determinismo racial das aptidões que fundamenta a tese das desigualdades humanas. iii) a teoria modernista alargada que é a que usa a referência ao sangue ou à raça como inseparável da referência à casta ou à classe, hierarquizadas. Dentro desta terceira

teoria podem-se encontrar modelos sustentados pelo mito do sangue puro que estiveram na origem das legitimações europeias da escravatura e da exploração colonial dos «povos de cor» (Taguieff, 2002: 26-27) e que, no fundo, ainda hoje são usados com a intenção de preservar a “pureza do sangue” e se reflectem, por exemplo, nas tentativas para impedir casamentos com indivíduos de condição social inferior ou de outra origem social ou cultural para evitar mestiçagens, por se supor que a mistura produz mácula ou degradação irremediável.

Deste modo, vai-se construindo o ideal-tipo do racismo numa categorização essencialista que reduz os indivíduos ou os grupos a um estatuto representante do seu grupo de pertença ou da sua comunidade de origem erigida em natureza ou essência, fixa e intransponível e que onde a mera pertença é não apenas vaticinadora do pensamento, como estilo e conjunto de conteúdos, mas também normativa, o que significa que o indivíduo é “desindividualizado” (Taguieff, 2002). As práticas sociais e políticas orientadas por visões racistas originam a segregação (ou exclusão), discriminação (desigualdades julgadas injustas, segundo as origens raciais, étnicas, nacionais ou segundo as pertenças culturais) e expulsão dos indesejáveis (definidos como não assimiláveis, inaptos, ou perigosos). A estigmatização é uma forma de exclusão simbólica que põe em jogo os estereótipos negativos em que todos os representantes de uma categoria de pertença absolutizada são, em princípio, sem excepção, marcados por diversos estigmas, taras ou nódoas (Taguieff, 2002).

A questão do racismo, segundo Wieviorka, alimenta-se da forte visibilidade dos grupos e comunidades visadas e resulta, em última análise, de uma abordagem de “race relations”, no prolongamento da perspectiva aberta pela Escola de Chicago desde a década de trinta (Wieviorka, 1995). O medo e o ódio podem construir-se a partir de representações das comunidades cuja afirmação identitária é sublinhada ou sugerida, ou seja, reforça-se esse sentido identitário como argumento de não integração e justifica-se a aplicação de medidas correctivas para esses grupos, tendo por base questões ráticas em que as várias “raças” obedecem a uma hierarquia, variando entre as que são superiores e as inferiores.

O conceito de “raça”, assente sobretudo em diferenças fenotípicas, foi assim sendo substituído pelo conceito de “grupo étnico” que se baseia em diferenças culturais e comportamentais face aos padrões estabelecidos pela cultura dominante (Cabecinhas e Amâncio, 2004). Este processo que traduz a naturalização da diferença, desloca a percepção das diferenças entre os grupos humanos do pólo das características físicas ou raciais para o pólo das características comportamentais e culturais. No entanto, esta tendência apenas se verifica em relação aos grupos mais desfavorecidos social e economicamente, não assumindo o aspecto cultural uma centralidade como seria de esperar pela orientação proposta na definição (Machado, 2002).

Cabecinhas e Amâncio (2004) estudaram as representações de “raça” e de “grupo étnico” num grupo de jovens portugueses e concluíram que não existe distinção entre as duas noções. As características culturais, consideradas definidoras dos grupos étnicos, são vistas como inseparáveis das características físicas ligadas à hereditariedade. Aos grupos étnicos são atribuídas características intrínsecas, imutáveis e muito marcadas que os distinguem da cultura dominante e são justificativas do seu estatuto desvalorizado, das assimetrias do poder.

“A acessibilidade das categorias raciais e o seu valor explicativo da realidade social demonstra que, apesar das tipologias raciais terem sido abolidas da ciência há largas décadas, continuam a estruturar o pensamento do senso comum.” (Cabecinhas, 2004: 145-146).

Ou seja, continua muito presente, mesmo entre a população mais jovem, a herança do pensamento racista, embora ele se tenha metamorfoseado ao nível da expressão pública, nomeadamente, pelo repúdio formal.

Ainda em relação à sociedade portuguesa, Jorge Vala (1999, 2002, 2003, 2004) e João Filipe Marques (2007), em estudos efectuados sobre o racismo, concluem que se continuam a verificar em Portugal formas de racismo diversificadas. Jorge Vala, coordenador de vários estudos sobre as atitudes e os

valores dos portugueses, defende que se passou de uma representação baseada nas ideias de raça e de hierarquia social para uma baseada nas ideias de diferenças culturais ou étnicas e de hierarquização de culturas em que a atribuição de diferenças culturais é, muitas vezes, uma avaliação negativa e hierarquizante, associada a uma orientação para a discriminação do outro, que é sentida como estigma por aqueles a quem a diferença é atribuída e que o autor designa por hetero-etnicização. Orientando-se pelo modelo de Pettigrew e Meertens (1995), Jorge Vala e colaboradores tentam aferir formas de racismo flagrante e de racismo subtil na sociedade portuguesa através da realização de estudos empíricos (Vala, 1999). Aquilo que designa por relação conformista sustenta o racismo subtil ou os também chamados “novos racismos”, na linha das formas de racismo velado ou não explícitos.

“Neste novo racismo, no plano das atitudes, mas também no plano de reflexão institucional, a discriminação não é apresentada e talvez nem seja mesmo sentida, como um ataque a pessoas de um outro grupo, mas como uma protecção do nosso grupo” (Vala, 2004: 49).

Trata-se de novas formas de racismo que não colocam em causa as normas do anti-racismo e da anti-xenofobia. Pode aferir-se este tipo de racismo quando se defende, por exemplo, a incapacidade de certos grupos de se inserirem nas sociedades de acolhimento ficando confinados ao seu próprio sistema de relações sociais, seja na habitação, seja na escola ou no trabalho. Para este autor:

“(…) apesar do discurso dominante que apresenta Portugal como um país tolerante, aberto, com atitudes maioritariamente anti-discriminação, outros dados mostram que o país é atravessado por crenças e atitudes preconceituosas, que legitimam os comportamentos discriminatórios que ocorrem na vida quotidiana ou em contextos institucionais” (Vala, 2004: 48).

João Filipe Marques, na sua tese de doutoramento em sociologia, procura desmontar o sentido atribuído à ideia feita de que “os portugueses não são racistas”. Para este autor, parece existir uma espécie de “mitologia nacional de «não racismo»” (Marques, 2007:14). No entanto, no funcionamento da sociedade portuguesa há generalização de preconceitos, discriminação sistemática em várias áreas da vida social e violência de linguagem ou segregação residencial o que contraria essa representação de que os portugueses não são racistas. De facto, Marques constata que:

“Existe racismo na sociedade portuguesa e as suas principais vítimas são as populações constituídas a partir da imigração africana e as comunidades ciganas residentes no país” (Marques, 2007:19).

O autor recorre à noção de racismo desigualitário ou de inferiorização que consiste numa lógica de inferiorização que, ao inscrever os grupos racizados na teia de relações sociais, lhes concede lugares socialmente desqualificados. Outra forma de racismo é a diferencialista cuja lógica consiste num desejo de rejeição, de distanciamento, mesmo de expulsão ou destruição. Em relação a estes grupos são enfatizadas, de modo essencialista, as especificidades culturais e identitárias, ou seja, as suas culturas e identidades são consideradas “essenciais” e, nesse sentido, imutáveis. Um exemplo de racismo diferencialista é a forma de racismo dirigida aos ciganos que embora não contemplados pela ideologia “não racista” do Estado Novo, sempre foram tratados negativamente pelos poderes públicos – percebidos “como inassimiláveis, como corpos estranhos que atentam a uma pressuposta harmonia e segurança das comunidades.” (Marques, 2007: 41). Sob esta perspectiva do racismo, são vistos como uma ameaça interna que deve ser afastada, não lhe sendo permitido o acesso a qualquer lugar no sistema social.

Pode concluir-se que o *racismo desigualitário* discrimina e explora e o *racismo diferencialista* se traduz na segregação ou desejo de destruição. Claro que, como salienta Marques, as diferentes lógicas de racismo se podem combinar

em maior ou menor grau, devendo ser definidas sobretudo pela possibilidade de complementaridade. Nas práticas sociais existe racismo:

“ (...) quando as desigualdades e as diferenças inscritas em determinada estrutura social estão relacionadas com a aparência física ou com a pertença cultural, e são racionalizadas em termos essencialistas relativamente aos comportamentos e às aptidões morais e intelectuais dos indivíduos ou dos grupos” (Marques, 2007: 21)

Constatação que leva o autor a concluir que existe racismo na sociedade portuguesa. Por seu lado, por parte dos indivíduos ou grupos vítimas de racismo existe a percepção da discriminação como se verifica no estudo de Fernando Luís Machado sobre guineenses em Portugal (Machado, 2001). A percepção sobre as representações dos *outros* sobre *nós* reflecte-se nas condições materiais da vida quotidiana e influencia as reais oportunidades de vida: partindo de baixas expectativas, as notas escolares tendem a ser mais baixas, o emprego é recusado, há dificuldades em encontrar alojamento, etc. (Araújo, 2008).

Num trabalho recente sobre a percepção do racismo e discriminação por parte das minorias que vivem em Portugal, constata-se que os ciganos são o grupo que mais se sente discriminado nas principais áreas da vida social, desde as instituições de prestação de serviços públicos até aos espaços de diversão ou de comércio e de lazer (Santos et al., 2009). Sentimento que possivelmente traduz a percepção da distância social e simbólica em relação à sociedade em que vivem e de que fazem parte, apesar de serem a única minoria nacional e serem cidadãos portugueses.

Pode concluir-se então que, não obstante a formalização da atribuição dos direitos de cidadania a todos os cidadãos, na prática, se constata que nem todos, entre eles “os ciganos”, lhes acedem de igual modo. Normalmente, os obstáculos para essa concretização prendem-se com desigualdades sociais que têm por base as origens sociais, culturais ou económicas de indivíduos ou grupos diferenciados,

dificultando o exercício de cidadania, muitas vezes, reflectido em novas formas de racismo fundamentadas na diferenciação cultural.

3. Sociedade portuguesa e modernidade

Portugal, entre 1960 e 1995, segundo António Barreto, era um país caracterizado por um território, um povo, uma nação, uma língua, uma fronteira, uma religião. A unidade do país era marcada também pela pequenez de dimensão e a periferia na geografia. Apesar do passado colonial, o país viveu durante muito tempo uma grande homogeneidade etno-cultural, ou seja, a diversidade étnica não era visível na sociedade e na população da metrópole. A ausência de tradições democráticas ou igualitárias reforçava o carácter fechado da sociedade. Um Estado forte e sempre presente contribuía para essa unidade, ajudada por uma aristocracia fraca e dependente, uma incipiente burguesia e por um sistema capitalista débil. Além disso, acresciam uma sempre incompleta revolução industrial, uma agricultura frágil, um persistente analfabetismo, uma religião e um Estado centralizados, contribuindo para que a sociedade portuguesa fosse particularmente homogénea e coesa e para que a chamada sociedade civil fosse pobre, dependente e pouco diversificada (Barreto, 1995).

“Portugal viveu durante bastante tempo em Estado corporativo com a defesa dos interesses monopolistas assentes num suporte que era o colonialismo” (Santos, 1990: 25).

Durante o período colonial e sobretudo a partir do século XVII, Portugal foi um país central em relação às suas colónias e um país periférico em relação aos outros países de acumulação capitalista. Entre uns e outros, Portugal desempenhou o papel de “correia de transmissão” (Santos, 1990: 107), um dos

papéis típicos dos países semiperiféricos. Mas, terminado esse período, Portugal continuou a manter a sua posição semiperiférica, não tendo conseguido romper com as características mais tradicionais. O colapso em 1974 do velho regime do partido único não implicou o colapso generalizado do Estado e o processo de reconstrução manteve as estruturas policiais e judiciais.

As sociedades semiperiféricas ou intermédias apresentam estádios intermédios de desenvolvimento e cumprem funções de intermediação na gestão de conflitos entre sociedades centrais e sociedades periféricas, devido a desigualdades na apropriação do excedente produzido à escala mundial. Nestas sociedades existe descoincidência entre as relações de produção capitalista e as relações de produção social, ou seja, entre o tipo de produção e o tipo de modelos e práticas de consumo (Santos, 1990). O desenvolvimento das relações de produção capitalista é mais baixo ou mais atrasado do que o nível de reprodução social o que se traduz em semi-industrialização, concentração em sectores tradicionais, baixos níveis de produtividade, baixos salários, sector público empresarial desigual, moderno mas bloqueado, burguesia heterogénea composta por um sector moderno e modernizado e amplas camadas mais ou menos retrógradas, com produtividade estagnada e a competitividade baseada no achatamento dos salários, operariado igualmente heterogéneo, com pouca memória colectiva de pressão e negociação salarial. Há um contraste entre a reprodução medíocre, traduzida pela fraca produtividade e pelo atraso da indústria e as práticas de consumo elevadas comparáveis aos países centrais (Santos, 1990).

Paralelamente à descoincidência entre as relações de produção capitalista e as relações de produção social, verifica-se a desarticulação interna da produção e da reprodução social, ou seja, a discrepância entre o enquadramento jurídico-institucional das relações sociais no seio de qualquer delas e as respectivas práticas em que se traduzem (Santos, 1990). Significa que, embora o contexto legislativo seja bastante próximo do que vigora nos países centrais, as práticas sociais afastam-se das verificadas nesses países o que significa que o enquadramento jurídico-legal tem dificuldades em penetrar nas relações sociais,

não sendo integralmente aplicado. Há assim uma discrepância entre o que está legal e formalmente instituído e o que é efectivamente praticado.

As sociedades semiperiféricas caracterizam-se por uma grande heterogeneidade das classes sociais com pulverização de interesses e descentração de relações onde o Estado deve assumir um papel neutral de regulação social, criar condições políticas, sociais e económicas para estabelecer um pacto social que viabilize uma forma política de Estado Providência. No entanto, em paralelo, tem coexistido uma sociedade civil com interesses sociais consolidados, a quem o Estado vai permitindo de forma velada violação das leis, que não regula de forma eficaz total ou parcialmente.

É como sociedade semiperiférica que Portugal, nas últimas décadas, viveu uma mudança estrutural com reflexos a vários níveis da organização da sociedade. Os números da natalidade, fecundidade e envelhecimento, por exemplo, situam-se na média europeia, assim como a proporção das classes médias urbanas ou a taxa de actividade feminina. Mas esses indicadores, marca de modernidade, coexistem com défices de modernização, entre eles, o baixo nível de qualificações escolares e profissionais da população e a persistência de formas extensas de exclusão social (Machado, 1998).

Numa síntese breve das principais transformações recentes na sociedade portuguesa, assiste-se em termos espaciais ao crescimento da população no litoral, o crescimento urbano e o despovoamento do interior do país. Em termos de actividade, o sector terciário passou directamente para primeiro lugar e o sector primário foi perdendo abruptamente a sua importância na actividade económica. A entrada das mulheres no mercado de trabalho assumiu um papel preponderante. Na educação, foi eliminado quase totalmente o analfabetismo infantil e a escolaridade passa a ser obrigatória e universal. Na justiça, aumentam as instituições disponíveis e o número de formalização das relações sociais, com a realização de contratos formais e recurso mais generalizado às instâncias de justiça. Foi também universalizado o acesso à protecção social. Aos aspectos referidos podem ainda juntar-se outros como as condições básicas de salubridade,

água e saneamento básico, e outros bens e serviços a que os portugueses passaram a ter acesso. Com as alterações verificadas nas actividades económicas, assiste-se a uma recomposição da estrutura de classes. Diminui o trabalho na agricultura, aumentam os trabalhadores de serviços, o operariado e os trabalhadores independentes. Aumenta também a feminização do emprego e aumentam as duas categorias que ocupam as posições dominantes na estrutura de classes, empresários e dirigentes de profissionais técnicos de enquadramento. Estas mudanças, de aproximação aos países centrais, facilitaram uma maior mobilidade intergeracional, em grande parte, devido ao aumento da escolaridade, que abriu o campo de possibilidades e destinos sociais dos indivíduos, grupos e famílias. Verificam-se trajectos de ascensão social que contrariam o passado de trajectos estacionários, com imobilidade entre gerações em que a classe de pertença e a classe de origem eram a mesma (Machado, 1998).

Específico das transformações ocorridas em Portugal é o ritmo acelerado em que elas ocorreram, já que se deram mais ou menos em três décadas: nos anos sessenta verificou-se o surto de emigração, o turismo, o livre comércio, o investimento estrangeiro e a guerra colonial; nos anos setenta, foi implementada a democracia; e, nos anos oitenta, concretiza-se a integração europeia (Barreto, 1995). Nestas três décadas, Portugal tornou-se uma sociedade plural no que se refere à diversidade de população e aos traços étnicos e culturais, aos comportamentos religiosos, à vida política, à organização do Estado, à competição económica e à organização civil.

“A partir dos anos setenta, a sociedade portuguesa abriu-se e passou a verificar-se uma certa pluralidade. Passaram a coexistir várias etnias, falam-se diversas línguas, as religiões e os cultos são concorrentes, a diversidade democrática está em vigor, criaram-se e desenvolveram-se poderes periféricos e independentes. A diversidade cultural começa a ser uma realidade, não só por via dos imigrantes que entraram no país, mas também pelas influências culturais externas oriundas

de países mais desenvolvidos europeus e americanos e a participação como membro na União Europeia” (Barreto e Pontes, 2007: 5 vol.4).

Desvanece-se a dualidade entre sociedade rural e sociedade urbana e cosmopolita com abertura para novos costumes e formas de cultura. As mudanças sociais forçaram mudanças políticas, no entanto, a maior parte das vezes, não foram seguidas por mudanças económicas, empresariais e produtivas capazes de acompanhar, em termos de produtividade, as crescentes expectativas e aspirações dos portugueses (Barreto, 1995).

Estanque (2008), apresenta as transformações desde a década de noventa do ponto de vista do seu impacto nas novas divisões internas no seio dos assalariados – entre manuais e não manuais, entre tecnocratas e burocratas, entre qualificados e não qualificados – que são resultado da evolução tecnológica na indústria, da profissionalização da gestão, do crescimento e do sector público, do aumento dos índices de mobilidade social no quadro da crescente terciarização da sociedade e da crescente diferenciação interna da classe média assalariada ou de novas tensões e clivagens em relação à emergência de novas profissões, justapondo sectores em declínio e sectores emergentes. As transformações criaram novas lógicas de fechamento e diferentes estilos de vida. Às contradições clássicas da sociedade portuguesa vieram juntar-se novas desigualdades que resultam da globalização, da diferenciação entre qualificados e não qualificados, entre info-incluídos e info-excluídos, entre emprego estável e emprego precário (Estanque, 2008).

O mercado de trabalho e a economia portuguesa são vulneráveis a essas novas alterações que se reflectem em novas desigualdades como o desemprego jovem, desemprego de longa duração, trabalho atípico, trabalho informal e imigrantes marginalizados. Surgem também novos tipos de desempregados e novas formas de trabalho precário que acabam por produzir “novos pobres”, que até há pouco eram considerados indivíduos protegidos pelas suas características para a inserção no mercado de trabalho pelos estratos sociais a que pertenciam (Estanque, 2008).

Apesar da diversidade cultural e pluralidade da sociedade portuguesa, ela é uma diversidade “com muros” (Barreto e Pontes, 2007). Está inscrita no território uma marca visível que se pode chamar de ‘guetização’ que separa as pessoas pelos diferentes espaços, com a respectiva valoração e diferenciação social entre eles, que se traduz numa segregação social e espacial – é este fenómeno que podemos verificar nos chamados bairros pobres ou em outros espaços físicos desqualificados. Deste modo, apesar das mudanças constatadas, Portugal continua a ser pobre, pequeno e periférico (Barreto e Pontes, 2007).

3.1 O “quase” Estado Providência em Portugal

Nas sociedades modernas, o Estado vai centralizando cada vez mais poderes tendo em vista regular os poderes, regras e posturas sociais. Nas sociedades centrais da Europa o modelo do Estado Providência desenvolve-se após a II Guerra Mundial e incorpora não só a dimensão da regulação económica mas também a social que permite incluir áreas que até então não se incluíam na intervenção estatal tais como a saúde, educação, habitação, entre outras que passam a expressar o conteúdo de políticas sociais. Nesta regulação social encontra-se patente, em simultâneo, um novo reconhecimento do cidadão e o do papel do Estado, isto é, dos direitos do primeiro e dos deveres do segundo (Rodrigues, 2003). O Estado assume-se como garante dos riscos sociais passíveis de atingir o indivíduo e os grupos, mas também como entidade que obriga a uma adesão contributiva ao sistema, ou seja, obriga a uma responsabilização colectiva sobre os percursos individuais. Passa a ser assegurado um mecanismo de compensação e redistribuição para compensar vulnerabilidades e desigualdades e, ao mesmo tempo, garantir os direitos básicos dos indivíduos e dos grupos, não

numa lógica de igualdade, mas num pressuposto de equidade e justiça social (Rodrigues, 2003).

Segundo Mozzicafreddo, é possível distinguir três momentos de evolução do Estado Providência em Portugal. A fase inicial remonta aos anos de 1880/90, época de implementação das primeiras medidas sociais com carácter assistencial-residual, marcadas por uma ideologia humanitária e de progresso social num Estado predominantemente liberal. A segunda fase, do princípio do século XX até ao ano de 1945, inaugura a constituição de um Estado Social e economicamente activo, com implementação dos principais sistemas sociais de carácter universal e redistributivo e, ao mesmo tempo, de intervenção na economia de mercado, a fim de relançar a actividade industrial devido à forte desagregação das estruturas sociais e da recessão económica. Nesta fase, o Estado é protector e tem um acentuado papel de intervenção na sociedade. Num terceiro momento, entre os anos do pós-guerra e 1975/80, houve uma consolidação da estrutura do Estado Providência em que o sistema social se estrutura de maneira articulada, contínua e universal relativamente às necessidades e exigências sociais ao mesmo tempo que se assiste a uma prática de forte intervencionismo económico e político do Estado na sociedade.

“A partir dessa época até à actualidade pode-se considerar que a matriz institucional do Estado-Providência vai sofrendo alterações consistentes na realização de um sistema institucional retributivo, embora com tendências para a diversificação, no sentido de instituir, na esfera do social, esquemas complementares, pluralistas e privados (...)” (Mozzicafreddo, 1997:16)

Ou seja, regula-se a actividade macroeconómica e autonomiza-se a vida privada. Assim, o Estado de direito consolida-se pela garantia e extensão dos direitos e identidades individuais o que permite a emancipação dos indivíduos (Mozzicafreddo, 1987), facto que contribui para alguma alteração na estratificação social das sociedades: há redistribuição do rendimento nacional, com base nos

sistemas de segurança, assistência e acção social, bem como estímulos à mobilidade social, assentes sobretudo nos processos de formação escolar e profissional e nos mecanismos de correcção das disfuncionalidades do mercado (Mozzicafreddo, 1997).

A implementação do Estado Providência em Portugal é tardio, contemporâneo dos direitos sociais dos cidadãos reconhecidos pela Constituição em 1976 e protegidos pela lei. No entanto, constata-se uma discrepância entre o que está legal e formalmente instituído e o que é efectivamente praticado, contradições e características que se transpuseram para o modelo de Estado Providência adoptado. Quando o modelo é implementado em Portugal, já em outros países ele começava a dar sinal da sua fragilidade, motivo pelo qual Boaventura de Sousa Santos defende que o Estado português não é um verdadeiro Estado Providência, em sentido técnico, nem devido ao nível de bem-estar produzido, nem pelos processos políticos a que eles conduzem:

“O Estado português é ainda um quase-Estado-Providência, que se consolidou num período de crise política e económica do modelo em que se inspirou” (Santos e Ferreira, 2002: 191).

São quatro os elementos que estão na base do desenvolvimento do modelo de Estado Providência. Primeiro, um pacto social entre capital e trabalho sob a égide do Estado; segundo, uma relação sustentada entre a promoção da acumulação capitalista e do crescimento económico e a salvaguarda da legitimação; terceiro, um elevado nível de despesas de consumo social; e, quarto, uma burocracia estatal internalizou que os direitos sociais como direitos dos cidadãos, em vez de benevolência estatal. À luz destes atributos, o Estado português não é um Estado Providência no sentido pleno do termo (Santos, 1990; Santos e Ferreira, 2002). As condições que presidiram ao desenvolvimento dos Estados Providência na Europa foram as seguintes: regulação estatal (direito estatal); regulação contratual (contrato) e valores partilhados (regulação cultural).

Em Portugal, antes de 1974, este processo foi bloqueado pela regulação estatal, típica de um regime autoritário que pretendia tutelar todas as formas de regulação social. Foram necessários anos para que fossem criadas as condições para a existência de um pacto social em Portugal: 1) A Constituição Política de 1976; 2) O Conselho Permanente de Concertação Social 3) A Revisão Constitucional de 1982 que permitiu a reversibilidade das nacionalizações abrindo a possibilidade capitais privados, estrangeiros e mistos. 4) A integração de Portugal na Comunidade Económica Europeia em 1986. A construção do pacto social foi, portanto, muito lenta e acabou por se concretizar no período em que a Europa vivia em plena crise do Estado Providência (Santos e Ferreira, 2002).

A reforma da segurança social permitiu o alargamento da protecção social através da implementação do Rendimento Mínimo Garantido e também pela promoção do emprego e da inserção, no sentido de desenvolver medidas activas de emprego¹. A essas medidas juntam-se outras, tal como o mercado social de emprego, lançado através do Plano Nacional de Emprego com o objectivo de integrar desempregados em actividades dirigidas a necessidades não satisfeitas pelo normal funcionamento do mercado como, por exemplo, o apoio às famílias e às escolas e a valorização do património natural, urbanístico e cultural (Santos e Ferreira, 2002). Com o novo sistema de solidariedade e segurança social:

“Surgem novos princípios que dão conteúdo a um sistema diferente, como sejam, o da garantia de direitos adquiridos e em formação, o da informação, o da eficácia, o do primado da responsabilidade pública, o da solidariedade, que se traduz na responsabilidade colectiva dos cidadãos, o princípio da diferenciação positiva, que introduz a ênfase na selectividade a favor de grupos mais vulneráveis, o princípio de inserção social, relativo à acção do sistema na eliminação das causas de marginalização e exclusão social, o princípio de

¹ A activação consiste na aplicação de um programa de inserção associado à atribuição de uma prestação que assume uma natureza contratual entre o Estado e o beneficiário.

complementaridade, relativo à articulação das várias formas de protecção social, públicas, cooperativas e sociais” (Santos e Ferreira, 2002).

A prosperidade e crescimento económico nem sempre se fazem acompanhar de uma redução das desigualdades sociais. Aliás, a população dependente de apoio social tem vindo a aumentar de forma contínua. Estes desfasamentos podem indicar a inoperância dos mecanismos de protecção, que se pode verificar por dois motivos: ou porque os benefícios concedidos são insuficientes ou porque criam dependência. Por outro lado, também estão na origem de problemas de justiça relativa, dado que muitas pessoas, após muitos anos de trabalho, recebem pensões tão ou mais baixas do que certos apoios concedidos a «marginais» ou a destituídos (Barreto e Pontes, 2007).

O Estado de bem-estar social foi assumindo cada vez mais responsabilidades correspondentes aos direitos de cidadania que consagra (Mozzicafreddo, 1997). Com a cidadania social, o Estado assume o ónus de oferecer a todos os que o integram um nível mínimo de condições de vida. Daí as políticas de escolaridade mínima obrigatória, de saúde pública, de salário mínimo e de um rendimento mínimo, a par da panóplia crescente de políticas sociais que o Estado adoptou.

O desenvolvimento da sociedade portuguesa coloca novos desafios ao Estado Providência pois, em paralelo com a implementação do Estado democrático e a igualdade formal de direitos, a sociedade portuguesa foi-se abrindo, passando da emigração e actualmente também pela imigração, pelos meios de comunicação de massa, pela integração europeia e pela globalização de mercados, aumentando as expectativas quer em termos de consumo e promoção económica, quer em termos de mobilidade social, protecção e segurança, deixando o Estado de ser completamente autónomo para estar dependente da União Europeia e das flutuações dos mercados económicos e monetários internacionais.

Os problemas colocados ao Estado Providência não constituem uma situação específica da sociedade portuguesa. Resultaram antes de uma conjugação de elementos que em outros países se começaram a evidenciar mais cedo. Na perspectiva de Giddens (1999), o Estado Providência constitui mais uma combinação de riscos do que de recursos, na medida em que o modelo não foi concebido para abranger novos tipos de risco, nomeadamente, os que são consequência da inovação tecnológica, as situações de exclusão social ou a crescente longevidade. A crise do Estado Providência manifesta-se de múltiplas formas e é acompanhada por uma redução dos serviços sociais, pelo aumento da pressão fiscal, por uma maior flexibilidade e pelas tentativas de se libertar de funções que antes tinha assumido, ou seja, verifica-se desmantelamento de direitos sociais que haviam sido conquistados.

“O trágico para nós portugueses é assistirmos a uma crise de um Estado-Providência que nunca foi providência, mas deu esperanças de o ser” (Fernandes, 1993: 23)

Ou seja, o modelo de Estado cresceu sem solidez e capitalização e, como escasseiam contribuições para a segurança social e existem muitos dependentes, o Estado deixa de ser capaz de assistir adequadamente todas as áreas da sua competência (Barreto, 1995). Com dificuldades crescentes de capitalização, o Estado tenta deixar de actuar directamente em vários sectores da sociedade, conservando, no entanto, a tutela de Estado social que lhe permite intervir através de diversos mecanismos de regulação social, no domínio das relações capital-trabalho e nas áreas da educação, da saúde e da segurança social (Fernandes, 1993). Delega-se na sociedade civil a resolução de problemas sociais que formalmente são competências do Estado, situação que, em Portugal, tem enraizamento no tecido social (a forte autonomia do espaço doméstico português), o que permite falar de uma “sociedade-providência”, feita de redes de entajuda

social, familiares e de vizinhança o que tem ajudado a disfarçar a fraqueza do Estado Providência (Santos, 2002a; Santos, 2006).

Em Portugal a pobreza estrutural durante muito tempo foi sendo disfarçada pela solidariedade social e pela componente de ruralidade que permitia, em muitos casos, a conciliação entre uma actividade industrial e o desenvolvimento de uma pequena agricultura de subsistência. Com o desenvolvimento industrial e com transformações da actividade económica, verifica-se a perda de alguns desses laços sociais e também de subsistência. Paralelamente, com o declínio da produção industrial e crise económica mundial, têm surgido novas situações de pobreza, sobretudo relacionadas com o crescimento de situações de desemprego e incapacidade de criação de novas ofertas profissionais para uma faixa populacional com baixas qualificações escolares e de formação profissional.

Apesar da pobreza estrutural e de novas situações de exclusão social estarem a ser combatidas com diversas políticas sociais, Portugal continua a ser um dos países mais pobres e onde existe maior risco de pobreza na União Europeia, informação recentemente confirmada por Relatório da Comissão Europeia (Comissão Europeia, 2009). Entre os grupos sociais mais vulneráveis a situações de exclusão e pobreza em Portugal encontram-se os grupos sociais de origem cigana (Almeida, 1994; Costa, 1998; Costa et al., 2008).

Capítulo II. Indivíduo e sociedade – os processos de integração social

Neste capítulo desenvolvemos uma análise sobre a dinâmica do processo de aprendizagem social. No ponto 1, A socialização como experiência social, analisamos o processo de socialização dando relevância à experiência como base da diferença (Dubet, 1996). No ponto 2, A integração como aprendizagem, estudamos a relação entre o indivíduo e a sociedade do ponto de vista da integração social e dos processos sociais diferenciadores. Este ponto subdivide-se em dois: no primeiro, pretendemos dar conta do conceito de integração social e das dificuldades em delimitar o conceito; no segundo ponto, problematizamos os contextos de integração, bem como os espaços sociais e simbólicos onde se espera a integração dos indivíduos durante o processo de socialização. Será também questionada a capacidade das sociedades modernas para integrar todos os indivíduos (perspectiva de não integração).

1. Socialização e experiência social

A integração tem subjacente a ideia de que os indivíduos se integram em algo, “a sociedade”, que lhes pré-existe em que o processo de socialização visa uma aprendizagem adequada da integração nesse sistema social. Descortinar os mecanismos de socialização significa analisar as condutas como aprendizagens que incluem escolhas e liberdades “possíveis” no interior de um sistema social, ou seja, explicar o social pelo social e como nele o indivíduo aprende a ser auto-suficiente. A modernidade potencia fenómenos de diferenciação que permitem processos de socialização diversificados.

Durkheim (1984 [1893]) debruçou-se sobre o tema da socialização como incorporação das maneiras de ser de um grupo, de uma visão do mundo e de uma relação com o futuro. No sentido de interiorização incondicional dos valores, normas e disposições sociais que fazem do indivíduo um ser social identificável. Na sua análise, a diferenciação desencadeada pela divisão social do trabalho alarga o processo de socialização que deixa de ser exclusivo das instituições tradicionais de educação e abrange outras instituições que passam a compartilhar a responsabilidade na formação subjectiva dos indivíduos. Giddens (1995) atribui a esta abertura a criação de mais possibilidades em relação aos modos de vida, gerando para os indivíduos o exercício da capacidade reflexiva e crítica da vida social.

Berger e Luckmann (1999), teorizando a construção social da realidade, salientam a distinção entre socialização primária e secundária. A socialização primária consiste na imersão da criança no mundo social em que vive, sobretudo através da aprendizagem da linguagem oral e escrita. A socialização secundária refere-se à interiorização de submundos institucionais especializados e/ou a aquisição de saberes específicos e de papéis directa ou indirectamente relacionados com a divisão do trabalho, podendo definir-se a mudança social como um processo de transformação de uma identidade adquirida na socialização primária. As instituições de socialização não podem ser vistas como funcionalmente integradas e complementares umas às outras. Elas têm uma certa autonomia, contribuindo para a construção de mundos diferenciados. Assim, os padrões normativos das instituições tradicionais da socialização primária, ao interagirem com os padrões normativos das instituições de socialização secundária, podem levar a conflitos identitários. Na perspectiva destes autores, o indivíduo tem participação activa nas instâncias socializadoras, com capacidade de questionar e escolher um determinado universo de relações e os respectivos valores que o integram.

Nas sociedades contemporâneas, a informação e o acesso a formas simbólicas em diferentes linguagens multiplicaram os espaços onde se produzem e trocam informações, saberes e competências. Passou a existir uma maior circulação de experiências e referências que se repercute nos processos de construção identitários (Dubet, 1996; Lahire, 2003).

Lahire (2003) reforça a ideia de heterogeneidade de experiências socializadoras, acrescentando a importância dos contextos em que os indivíduos se movimentam. Para este autor, aquilo que vivemos nas várias dimensões (família, amigos, etc.), não se pode somar de modo simples pois pressupõe contextos diferentes que podem não ser coerentes, homogêneos e compatíveis uns com os outros. Actualmente, assiste-se a um contacto cada vez mais precoce com outros universos, outros contextos para além dos familiares. Entre a família, a escola, os amigos e as múltiplas instituições culturais com que a criança ou o jovem convivem, apresentam-se situações heterogêneas, por vezes concorrentes ou contraditórias no que se refere aos princípios de socialização. A coerência dos esquemas de acção que os indivíduos interiorizam depende, portanto, da coerência dos princípios de socialização a que estão submetidos, daí decorrendo a existência de práticas heterogêneas, variáveis segundo o contexto social (Lahire, 2003). Na sequência da socialização proporcionada pela circulação em contextos múltiplos surge a noção de actor plural como produto de experiências cada vez mais precoces (Lahire, 2003; 2005) em universos sociais variados. A experiência social consiste num determinado modo de construir o mundo em que o indivíduo nunca está totalmente socializado, não porque lhe preexistam elementos “naturais” e irreduzíveis, mas porque a acção, na sociedade contemporânea, está em permanente mudança, fazendo com que continuamente tenha de efectuar novas aprendizagens, novas socializações.

Nesta perspectiva de pluralidade, interessa-nos a noção de experiência em Dubet (1996) já que o autor a mobiliza no sentido em que é a diversificação da experiência que justifica a diferenciação dos indivíduos. Segundo este autor, a

experiência caracteriza-se pela heterogeneidade dos princípios sociais e culturais que organizam as condutas, pela distância subjectiva em relação ao sistema e pela construção da experiência colectiva e também por não se reduzir a aplicações de códigos interiorizados, nem a encadeamentos de opções estratégicas o que faz da acção uma série de decisões racionais. A experiência é, então, a combinação de várias lógicas de acção e gera nos indivíduos uma actividade crítica, reflexiva e distante em relação a si mesmos. Desta forma, os indivíduos podem viver várias experiências quase que em simultâneo: em “comunidades” e em “culturas de massa”, na exclusão económica e na sociedade de consumo, no racismo e na participação política (Dubet, 1996). Todavia, apesar da possibilidade de liberdade de escolha, esta não se faz arbitrariamente, num conjunto aberto. A integração no sistema realiza-se pelos fins, pelos valores (normas, regras e papéis). Para o seu desempenho, o indivíduo tem de estar motivado, ou seja, tem de ter integrado na sua personalidade as razões de agir e de desejar os fins comuns.

Na perspectiva sistémica de Dubet (1996), a sociedade é constituída por três tipos de sistemas justapostos: um sistema de integração (comunidade); um sistema de competição (economia) e um sistema cultural (cultura), resultando cada experiência social da articulação de três lógicas de acção: a integração, a estratégia e a subjectivação em que cada actor, individual ou colectivo, adapta os três registos de acção que definem a orientação visada pelo actor e a maneira de conceber a relação com os outros. Na lógica de integração, o actor define-se pelas suas pertenças, visa a sua manutenção e fortalecimento no seio de uma sociedade considerada um sistema de integração. Na lógica da estratégia, o actor tenta realizar a concepção dos seus interesses na sociedade concebida como um mercado. Na lógica da subjectividade o actor apresenta-se como um sujeito crítico e confrontado com uma sociedade definida como um sistema de produção e de dominação (Dubet, 1996). O que significa que o indivíduo se pode movimentar entre os vários sistemas sem se desvincular das suas pertenças. Ou seja, a sociologia tem-se vindo a distanciar da perspectiva da acção considerada como o

desempenho de um papel, para se centrar nas experiências sociais, nas condutas marcadas por lógicas diversas e heterogêneas. A centralidade é dada ao indivíduo reconhecendo-lhe a capacidade de dominar conscientemente a sua relação com o mundo, facto que se traduz nas escolhas que efectua para traçar o seu percurso de vida.

Também Boudon (1995) adopta a noção de experiência social para designar as condutas sociais por entender que ela pode alterar os percursos de vida, dependendo da racionalidade subjacente aos interesses de cada um. As condutas sociais não são redutíveis a puras aplicações de códigos interiorizados ainda que estes sejam encarados como “habitus”. Bourdieu (1979) relacionou a actividade autónoma dos indivíduos com a coerência do sistema através da noção de prática. Para este autor, a prática consiste na concretização de um *habitus*, ou conjunto de disposições adquiridas precocemente, que gera condutas objectivamente reguladas sem que, por isso, sejam produto de obediência a regras; são orquestradas sem serem o produto da acção organizada de um regente de “orquestra”. O *habitus*, mais do que coacção, é programação e estratégia através da acção. O indivíduo constrói-se sobre um *habitus* que estabelece um princípio de coerência com o conjunto social. Nos “campos” que organizam as relações sociais, as estratégias dos agentes estão programadas e inclusas no *habitus* dos actores. Os melhores jogadores são os que melhor interiorizam os *habitus* e os realizam com mais habilidade e maior adequação. Neste contexto, a classe social surge como uma variável dependente, conjunto objectivo de *habitus* homogêneos e como uma variável independente: uma prática é um *habitus* produzido por classes objectivas, embora o autor reconheça, no entanto, aos indivíduos, uma capacidade de iniciativa e escolha o que implica conceder-lhes uma certa distância em relação ao sistema.

Na tentativa de identificar factores na origem da diferenciação social, Bourdieu considera que as diferentes classes sociais e fracções de classe se caracterizam, em primeiro lugar, por aquilo que designa por estrutura dos capitais,

proporcionada principalmente pela origem social e pela instrução. Distingue quatro tipos de capital: o económico – conjunto de bens e recursos económicos; o social, constituído pelo conjunto de relações sociais de que um indivíduo dispõe (relações ou rede social); o capital cultural, constituído pelo conjunto de recursos intelectuais e culturais adquiridos através da educação familiar e escolar que se traduz na expressão verbal e escrita; e o capital simbólico que consiste na valorização social da combinação dos diferentes capitais como, por exemplo, o prestígio conferido por um sucesso profissional excepcional (Bourdieu, 1979). Os detentores de diferentes tipos de capital encontram-se comprometidos numa luta objectiva e simbólica para fazer valer o capital em que estão mais bem fornecidos o que origina a diferenciação entre os indivíduos. Estão melhor preparados para se integrarem com sucesso os que reúnem mais tipos de capital.

2. A integração como aprendizagem

Neste subcapítulo reflectimos sobre a relação entre indivíduo e sociedade do ponto de vista da problemática da integração social. A diferenciação social e a heterogeneidade de experiência vão reflectir-se nos modos de fazer e no ajustamento às regras estabelecidas, podendo haver indivíduos “mais ajustados”, isto é, mais ou menos integrados às concepções dominantes, do que outros.

2. 1 Integração social – noção controversa

De um modo geral, a sociologia clássica descreve o aparecimento e evolução das sociedades como um processo natural, constituído por etapas que o sociólogo deve hierarquizar segundo o grau de modernidade (Dubet, 1996). A sociedade é identificada com a maneira moderna de estar em conjunto, a organização social que retira indivíduos da “obscuridade” dos mundos

comunitários. Definir uma sociedade é precisamente definir a sua configuração em termos do seu grau de complexidade e diferenciação.

Nas obras dos sociólogos clássicos como Durkheim e Weber, o problema da integração é abordado em termos de coesão social, procurando-se compreender como os indivíduos podem viver juntos e organizar-se em sociedades humanas. Estes autores questionavam sobretudo a natureza do laço social que nas “sociedades de indivíduos” permite a vida em conjunto e explica as formas organizativas. Debatem-se com a questão de quais seriam os laços produtores da anomia e da desordem e o que conduziria os homens à realização entre eles e de cada um, na sociedade geral.

Durkheim explicou a integração em duas dimensões: pela partilha de valores comuns e pelas interacções entre os indivíduos. Ou seja, a integração de um grupo é o efeito de aceitação/produção de valores e práticas comuns e de formulação de um fim comum (Durkheim, 1982 [1897]). Para este autor, a evolução da forma moderna da sociedade está ligada à expansão do individualismo que por sua vez se prende com o incremento da divisão do trabalho e a respectiva especialização de funções profissionais o que contribuiu para o desenvolvimento das especificidades que caracterizam grupos diferentes no interior da sociedade (Durkheim, 1984 [1893]). A coesão social das sociedades tradicionais, segundo Durkheim, baseia-se numa solidariedade mecânica com uma estrutura agregada ou segmentária, com grande aceitação de crenças e sentimentos e sem grande diferenciação entre os indivíduos. O desenvolvimento das sociedades industriais conduziu ao aumento da divisão diferenciada do trabalho que é a principal característica da solidariedade orgânica e deriva de uma interdependência funcional na divisão do trabalho. Sintetizando, pode-se dizer que enquanto na solidariedade mecânica, a coesão social tem por base indivíduos idênticos com uma forte consciência colectiva, na solidariedade orgânica a coesão social assenta na diferença entre os indivíduos e no conseqüente declínio da consciência colectiva subjacente ao desenvolvimento do individualismo

(Durkheim, 1984 [1893]). Deste modo, o individualismo moderno é uma consequência da divisão do trabalho social mas é também a interiorização do social.

Também Weber, baseando-se em Tönnies, distingue entre a ordem da comunidade e a ordem da sociedade (Weber, 1995 [1956]), o tempo do laço comunitário e o tempo do laço societário. O primeiro é característico do mundo tradicional enquanto que o segundo caracteriza as grandes cidades industriais e comerciais. No caso da comunidade, o fundamento de um grupo é um sentimento vivido de pertença por razões tradicionais, afectivas ou emocionais. No caso das sociedades, o laço é contratual, os seres humanos estão ligados por interesses racionais. Weber centra a sua análise no processo de racionalização que no ocidente capitalista passou a actuar como componente definitivo da individualização.

Também no ponto de vista de Marx, o ser humano é um ser comunitário e a individualização aparece como um produto histórico, associada à divisão do trabalho cada vez mais complexa e especializada. Mas o que este autor valoriza não é a coesão e os seus mecanismos, mas o conflito e as suas determinantes. A sociedade capitalista organiza-se em função da divisão em duas classes antagónicas: uma classe dominante, proprietária, e uma classe dominada, proletária, sendo as relações sociais fortemente marcadas por esta dualidade conflitual (Marx citado por Giddens, 1984).

Para o estudo da noção de integração social são também importantes os contributos de alguns sociólogos que se situam teoricamente nas correntes estruturo-funcionalistas e sistémicas. No que se refere à corrente estruturalista, um dos autores de referência é Merton. Este autor focaliza as relações entre a integração centrada na interdependência funcional ligada à divisão do trabalho (estrutura social) e os sistemas culturais integrados devido a uma coerência interna (estrutura da cultura). Para o autor, a estrutura cultural seria o conjunto organizado de valores normativos regentes do comportamento que é comum aos

membros de uma sociedade ou grupo dado. A estrutura social, por seu lado, seria o conjunto organizado das relações sociais em que membros da sociedade ou do grupo são implicados de formas diversas. A anomia ou desintegração social nasce de desfasamentos entre os fins ou aspirações e as normas institucionais ou as vias de acesso aos meios institucionais, ou seja, entre a estrutura social e a estrutura cultural. Claro que isso depende da variabilidade estrutural e dos meios institucionais, ou seja, da distribuição objectiva das possibilidades de acesso a esses fins culturais, produto directo da estrutura social (Merton, 1968). São estes desfasamentos, entre os fins e os meios, que explicam os mais ou menos conformantes ou desviantes modos de adaptação dos indivíduos às normas colectivas.

Sob o ponto de vista accionista da sociedade, destacamos a análise de Parsons para quem a unidade de acção é entendida como o actor que visa fins numa determinada situação, ou seja, um actor intencional que se esforça para unir fins e meios. O actor liga-se ao sistema social pela via da integração dos valores entre si e da interiorização subjectiva desses valores. Os meios de que o actor dispõe e que definem a sua situação fazem parte também do sistema de acção sob a forma de regras, normas e mecanismos de controlo (Parsons, 1964). Para a sua análise, Parsons retoma a perspectiva durkheimiana sobre a diferenciação interna da sociedade e a necessária coordenação da acção dos seres humanos. Para que uma sociedade seja integrada e se estabeleçam as interacções necessárias entre os indivíduos, importa que partilhem um universo simbólico e normativo comum, ou seja, as regras de vida colectiva devem referir-se aos mesmos valores. A sociedade é integrada quando estes valores comuns são institucionalizados nos elementos estruturais do sistema social. A integração social seria então o produto desta integração sucessiva em diversos subsistemas. Parsons propõe assim um modelo de leitura da diferenciação crescente dos domínios e das funções na sociedade moderna e a integração concomitante dos diversos subsistemas num sistema geral de acção em que cada uma das dimensões da acção exige

interiorização do sistema por parte dos indivíduos enquanto actores. As margens de iniciativa deixada aos indivíduos são de carácter funcional, mais adaptadoras do que inovadoras. Nesta linha, as normas e os papéis são concebidos como a institucionalização dos valores que enformam a personalidade e motivações e, por seu lado, os valores e normas definem relações sociais concebidas como papéis regulados por normas e que remetem para os valores sendo interiorizados pelos indivíduos.

Na concepção da sociedade como um sistema, a análise acentua a oposição entre “os de dentro” e “os de fora”. Situando-se nesta perspectiva, Alain Touraine, propõe uma deslocação do centro de análise para as diferenças ocorridas nas relações entre capital e trabalho. Para o autor, a relação tradicional entre dominadores e dominados, que se caracterizava por uma relação de poder vertical, modificou-se no sentido de uma diferença entre incluídos e excluídos (*insiders* /*outsiders*), ou seja, entre os que estão fora ou dentro do sistema social, alteração directamente relacionada com a transição da sociedade industrial para a de tipo pós-industrial (Touraine, 1998).

No princípio do século XX, também Norbert Elias, aprofundou a compreensão sobre as relações entre o indivíduo e a sociedade. Para este autor, trata-se de compreender como uma multidão de indivíduos isolados formam uma sociedade e como é que esta sociedade se pode modificar de tal modo que constrói uma história que nenhum dos indivíduos que a constitui desejou, previa, ou projectou tal qual ela se desenrola. A história da civilização do ocidente caracteriza-se por uma integração cada vez mais larga e mais intensa, com integrações em unidades cada vez maiores (Elias, 1989 [1939]). Assim, os conceitos indivíduo e sociedade têm de andar sempre a par: os padrões sociais de auto-regulação que cada ser humano tem de desenvolver dentro de si próprio, dependem das condições sociais. Existe como que uma ordem invisível da vida em comum que proporciona ao indivíduo uma escala mais ou menos limitada dos possíveis tipos de comportamentos e funções (Elias, 2004), ou seja, cada ser

humano vive em situação de dependência funcional dos outros e desse esquema de relações resultam regularidades sociais que são o suporte da sociedade. Desse modo, o processo de integração desenrola-se num quadro complexo de interações sociais que envolvem oportunidades estruturais e decisões do indivíduo, relação dialéctica que reflecte a concepção dos indivíduos como agentes actores e não como elementos passivos do sistema, embora as suas acções sofram a influência dos constrangimentos de inserção nesse sistema.

Esta problemática da integração social foi encarada com um olhar novo na primeira metade do século XX nos Estados Unidos da América (EUA) pela Escola de Chicago que focou a desorganização social, centrando-se nas relações entre comunidades étnicas e raciais e nos problemas das cidades, tais como a segregação, a pobreza, a delinquência ou a violência (Herpin, 1982). A partir da década de cinquenta, esta corrente mobiliza a definição de integração através da discussão do desvio, colocando a tónica no enfraquecimento dos laços sociais. Para os “sociólogos do desvio” deve-se considerar o simbolismo que as sociedades e os seres humanos acarretam. Acentua-se a ideia de processo por este permitir focar a atenção nas estratégias de aquisição do sentido do *eu*, de desenvolvimento de uma biografia, de ajustamento aos outros, da organização da noção de tempo, ou seja, há uma centração no processo de interacção. Nesta perspectiva, a interacção deve ser considerada como uma acção conjunta através da qual as vidas se organizam e as sociedades se constituem (Plummer, 2002). A principal preocupação do interaccionismo prende-se com os comportamentos colectivos em que o mais básico do *eu* implica que a ideia do “outro” social esteja sempre presente.

Com a Escola de Chicago, algumas investigações centram-se sobre comunidades étnicas residentes em espaços urbanos, com a ideia de que nesses espaços a dinâmica da integração progressiva das diversas populações e a relação com o espaço são sempre condição e símbolo da relação entre seres humanos. Robert Park, a partir de um estudo sobre o contacto entre populações instaladas e

os novos chegados, definiu o ciclo das relações raciais: relações de competição e conflito, seguidas do estabelecimento, acomodação, ou adaptação entre os diversos grupos; por fim, intervém a assimilação, definida como um processo de inter-penetração e de fusão no qual as pessoas adquirem as recordações, os sentimentos e as atitudes de outras pessoas ou de outros grupos e, partilhando a sua experiência e a sua história, se integram com eles numa via cultural comum (Park referido por Schnapper 2007:72). Não se trata de fazer com que os indivíduos apaguem as recordações da vida passada, mas que as integrem nas novas experiências e as organizem na nova cultura, sendo para isso muito importante, segundo Park, a função da escola para transmitir e facilitar a adesão a essa nova cidadania.

As investigações da Escola de Chicago permitiram identificar a existência de desfasamentos entre a assimilação cultural e a assimilação estrutural, o que, em linguagem corrente, se costuma designar por problemas sociais de integração dos imigrantes que, no caso do presente estudo sobre a integração de indivíduos de origem cigana, é um contributo importante.

Para tentar ultrapassar esses desfasamentos surgem propostas no sentido de perceber como pode uma sociedade absorver elementos novos sem colocar em causa a sua estrutura. Uma perspectiva é avançada por Emerich K. Francis com a elaboração de uma teoria geral inter-étnica em que a concepção de sociedade assenta na dissolução dos grupos étnicos e desaparecimento de traços específicos como condições necessárias para a integração dos indivíduos na sociedade de instalação (Francis referido por Schnapper, 2007: 78). Outra perspectiva é a de “melting pot” com a defesa da afirmação étnica, em que a etnicidade era considerada como uma característica da sociedade (americana), sendo o diferencialismo da etnicidade entendido como a expressão de riqueza cultural.

Contributo igualmente importante para a compreensão do processo de integração, no que se refere à explicação das dificuldades sentidas por alguns indivíduos ou grupos, é a perspectiva de construção social das noções de desvio e

de normalidade. Becker e Goffman, sociólogos da corrente interaccionista, apresentam a noção de desvio social e de “carreiras desviantes” como involuntariamente suscitadas e desenvolvidas pelas instituições sociais. Becker apresenta o desvio social como um acto colectivo que envolve quem o define num processo que forma os seus próprios resultados, incluindo identidades, cultura e legislação. O desvio é um processo simbólico que envolve a construção e a aplicação de símbolos desviantes (Becker, 1985). Nesta concepção, a “desviância” é o comportamento que se afasta das normas geralmente admitidas num dado grupo e que definem situações e modos de comportamento a elas apropriadas. Para este autor, o mais importante é perceber como se produz a desviância e como ela é catalogada e aplicada, uma vez que a própria instituição das normas a faz surgir.

Quando existe transgressão das normas estabelecidas, os transgressores são rotulados de desviantes. Os indivíduos podem fazer “carreiras desviantes” por etapas sucessivas, acabando por ser etiquetados em determinadas categorias sociais, dando assim origem à criação de estigmas sociais que acabam por se incrustar e reproduzir em certos grupos sociais. Neste sentido, a “desviância” é o comportamento que se afasta das normas, geralmente admitidas num dado grupo. Os conceitos de normal e de desvio remetem também para as relações de poder estabelecidas na sociedade em que quem detém poder reúne condições para estabelecer normas sociais que podem não se ajustar da mesma forma a todos os indivíduos. Os que são “desviantes” sentem sobre si construída uma imagem negativa que culmina em barreiras sociais, estereótipos e representações sociais sobre os “outros”.

A originalidade das teorias referidas prende-se com o terem acentuado a perspectiva do desvio como algo que é imputado socialmente ao indivíduo, (uma construção conceptual), devendo este, então, adaptar-se a essa categorização e fazer a sua “carreira de desviante”. Goffman apresenta o estigma e a “normalidade” como construções sociais correspondendo a perspectivas geradas

em situações sociais. Os “estigmatizados”, vítimas de um estigma ou atributo depreciativo, tendem a reunir-se em pequenos grupos sociais e são, de um modo geral, considerados incapazes de usar as oportunidades disponíveis para o progresso nos vários caminhos aprovados pela sociedade (Goffman, 1988 [1963]). Ao longo da história das sociedades são construídas barreiras sociais, estereótipos e representações sociais sobre os “outros” diferentes de “nós” que podem assumir diversas designações. Os indivíduos “rotulados”, classificados como “o outro”, fazem ao longo da sua vida um percurso mais penoso para atingir os mesmos objectivos que outros indivíduos a quem não sejam imputados estereótipos nem representações sociais negativas.

Elias e Scotson (2000 [1965]) assinalam que um grupo estigmatiza outro com eficácia quando está instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído. Normalmente, os *outsiders* são vistos como indignos de confiança, indisciplinados e desordeiros, desrespeitadores das leis e normas, sujeitos e evita-se o contacto com eles para não se ser contaminado (Elias e Scotson, 2000 [1965]). Estes autores centram a atenção nas diferenças de poder dos grupos ligados entre si sob a forma configurada de *estabelecidos-outsiders* e procuram perceber como e porquê os indivíduos se vêem uns aos outros como pertencentes a um mesmo grupo e se incluem mutuamente dentro das fronteiras grupais que estabelecem ao dizer “nós” e excluem outros seres humanos que dizem “eles”.

Em síntese, constata-se que existem várias perspectivas para a análise do processo de integração social em termos da sociologia clássica e em correntes sociológicas mais recentes, sendo de reter que a integração não é um acto ou acontecimento isolado, mas sim um processo. A modernidade abre a possibilidade de o indivíduo, no percurso de socialização, por ser confrontado com múltiplas oportunidades, poder fazer vários percursos e combinar diferentes possibilidades de interiorização das normas sociais, resultando desta relação interactiva entre o indivíduo e a sociedade a integração social. Nesta perspectiva, a socialização é diferencial, ou seja, existe a possibilidade de variabilidade de modos de

socialização. Em simultâneo, coexiste a perspectiva de desvio social, no sentido de não conformidade às normas sociais e que, neste trabalho, se perspectiva sob o ponto de vista de não integração em determinados domínios sociais (Soulet, 2000).

O conceito de integração é usado a partir de meados do século XX para designar a operação pela qual o indivíduo se incorpora num determinado meio social. Opõe-se à noção de segregação que designa a separação de direito ou de facto de indivíduos devido à origem social, ao nível de instrução ou à sua condição social.

Dominique Schnapper, socióloga francesa, tem desenvolvido vários trabalhos nesta área temática e analisa a evolução do conceito de integração. Defende o seu uso por se tratar de um contributo da tradição sociológica que não tem uma conotação negativa, devendo ser demarcado da noção de políticas de integração que não tem conotação sociológica (Schnapper, 2007). Do ponto de vista sociológico, a investigação sobre integração não se limita a considerar a dimensão “étnica” ou cultural, mas também tem em conta a situação económica e social das populações marginalizadas, ou seja, adopta uma perspectiva global sobre a análise do fenómeno social.

Luís Capucha, sociólogo português com trabalhos desenvolvidos sobre a problemática da pobreza e exclusão social, também defende o uso do conceito de integração por remeter para a noção de coesão social e participação social. A noção de integração aparece:

“(…) associada à ideia de que a sociedade constitui um todo em que as diferentes partes e indivíduos devem estar articulados, participando no conjunto de benefícios que definem a qualidade de membro dessa sociedade” (Capucha, 1998: 214).

Para o autor, o conceito refere-se não apenas à relação unívoca de conformidade das condutas às normas sociais mas também se refere a uma

participação activa na vida colectiva, em particular na construção de normas sociais.

No que se refere à terminologia adoptada para designar este problema, na Europa o conceito de integração substitui o de assimilação por permitir, como refere Schnapper, ter em conta as diferentes fases de interacção entre o indivíduo e a sociedade. No entanto, esta autora chama a atenção para a evolução do conceito nos EUA que se deslocou da definição tradicional de diluição ou desaparecimento na sociedade, sendo, por isso, quase equivalente ao sentido atribuído ao termo assimilação usado nos EUA e o de integração usado no caso francês, por exemplo. Ou seja, embora os investigadores americanos continuem a usar a palavra “assimilação”, eles distinguem dois tipos de situação: a assimilação (ou integração) cultural e a assimilação (ou integração) estrutural, refinando-a para abranger as mudanças relativas a indivíduos oriundos de histórias diversas ou de grupos sociais distantes. Em ambos os casos fica salvaguardada a ideia de que a assimilação ou a integração são processos e não estados fixos e comportam dimensões entre as quais podem existir desfasamentos provisórios ou definitivos.

Apesar das vozes favoráveis em relação ao uso da noção de integração, o termo pode assumir contornos negativos, designadamente quando, em matéria de “políticas de integração”, se trata de imposição de normas aos dominados e quando se limita o uso do conceito a situações de imigração. Nesse caso, o fenómeno geral de integração na sociedade pode ser interpretado como a pretensão de assimilar grupos ou indivíduos que apresentam diferenças culturais em relação à maioria instalada no poder e na sociedade envolvente (Schnapper, 2007).

Horta e Malheiros (2004), num estudo feito sobre cabo-verdianos em Portugal defendem o uso do conceito “inserção” social, entendendo que esta noção permite a:

“possibilidade de participação dos membros étnicos minoritários nos diferentes domínios da cidadania (económico, social, político, geográfico e cultural) em igualdade de direitos com a população maioritária autóctone, ao mesmo tempo que mantêm, se assim o entenderem, vínculos fortes com o espaço de origem e as suas populações” (Horta e Malheiros, 2004: 83).

Os autores preferem esta designação por considerarem que a noção de integração continua a pressupor uma aproximação do comportamento das minorias às maiorias (pelo menos em termos económicos e sociais), negando o desenvolvimento de pertenças múltiplas e de lealdades partilhadas entre a origem e o destino.

As perspectivas sobre a questão do uso das designações são diversas e até, por vezes, contraditórias, todavia, comum a todas é a referência a que o conceito (integração, inserção ou inclusão) contém a não-perda de traços culturais e identitários dos indivíduos ou grupos sociais com pertenças diferentes dos que caracterizam a sociedade envolvente. Independentemente da terminologia adoptada pelos investigadores, o que está aqui em questão é a forma de integração dos indivíduos na sociedade e da sociedade no seu conjunto, aquilo que se chama de coesão social e quais os objectivos gerais para a criação de sociedades coesas em que todos se insiram em padrões de vida dignos (Capucha, 1998).

Um contributo interessante para pensar a noção de integração é pressupor que o conceito consiste numa construção puramente teórica (Boudon e Lazarsfeld citado por Schnapper, 2007: 62), considerando que o sociólogo tem necessidade de distinguir dimensões específicas e de encontrar os indicadores para cada dimensão pelo que não pode estudar a integração enquanto tal. Os investigadores substituem, então, o conceito global de integração pelos processos de integração, estudando o fenómeno social através de interrogações e de definição de conceitos e de indicadores que permitem desenvolver uma construção da percepção sobre o fenómeno. Esta forma de análise tem subjacente a ideia de que os processos de

integração são variáveis de acordo com os diferentes domínios da vida colectiva, os contextos, ou seja, por definição, ninguém está totalmente integrado.

2.2 Processos e contextos de integração social

As pesquisas sobre integração social têm-se centrado essencialmente em grupos sociais em que esta parece fazer-se de forma problemática ou conflituosa com a normalidade instituída. É o caso dos grupos sociais em situação de pobreza, marginais, delinquentes e, mais recentemente, dos imigrantes (Schnapper, 2007: 67). A focalização na análise de transgressões, rupturas, fenómenos de exclusão e marginalização, tem contribuído com conhecimento sobre os processos e modalidades de integração.

Perante a diversidade de integração social, questiona-se se é possível medir a integração social e de que forma se pode fazer essa medição. Para alguns autores, entre os quais se destaca Goffman, não é possível medir a integração, uma vez que a vida social é formada por dimensões diversas e existe uma dissociação potencial entre as dimensões objectivas e subjectivas da experiência social dos indivíduos o que inviabiliza qualquer possibilidade de medição (Goffman, 1991 [1974]). No entanto, para outros autores como Gaulejac e Léonetti (1994), Costa (1998, 2008), Castel (2000), Schnapper (2007), é possível delimitar áreas, fases, dimensões ou contextos de integração, o que os autores fazem sob a forma de tipologias.

Neste trabalho sobre integração social de indivíduos de origem cigana, podemos socorrer-nos dessas formulações tipológicas e adequá-las. Ou seja, por exemplo, se se defende a existência de determinados padrões de exclusão social (Moller e Hespanha, 2002), podemos pressupor que existem, em contraposição, padrões de integração. Ou ainda, ao serem identificadas determinadas áreas de vulnerabilidade social (Castel, 2000), podemos admitir, por outro lado, a

existência de factores potenciadores de integração que permitem delinear dimensões de integração.

Atendendo a que a realidade social é única e o que se altera é a forma como é problematizada pelos investigadores, neste trabalho, em vez da perspectiva das ausências, das faltas, das diferenças, optamos por construir indicadores que nos permitem perspetivar formas diferenciadas de integração social.

Para a análise da integração social, Gaulejac e Léonetti (1994) defendem três dimensões principais no processo pelo qual os indivíduos se inserem na sociedade: a dimensão económica, que autoriza a inserção e a participação social através das actividades de produção e de consumo; a dimensão social, compreendendo, por um lado, a integração no seio de grupos primários e, por outro lado, a integração na sociedade global através de laços sociais institucionais; e a dimensão simbólica. Esta é definida pelas normas e valores comuns e as representações colectivas que definem os lugares sociais. A integração simbólica dos indivíduos exprime-se pelo seu reconhecimento social, ou seja, pelo reconhecimento do lugar que ocupam no seio do sistema e da utilidade que eles preenchem no sistema, nomeadamente a adesão às normas colectivas, a um determinado projecto social partilhado que permita projectar-se no futuro.

Então, quando se pretende perceber os contextos ou dimensões em que o indivíduo se deve integrar, constatamos que a integração social consiste num processo de incorporação em várias dimensões sociais, sendo que se espera a participação na dimensão económica (trabalho, produtividade e consumo), na dimensão social (serem mantidas interacções sociais com a preservação de laços simbólicos e culturais), na sociedade global (pressupondo-se uma participação cívica efectiva na vida pública) e na dimensão simbólica, que consiste na partilha e adesão a normas e a valores comuns.

A incorporação (“embodiment”) social implica a adoção de regras sociais e modos de vida padronizados. No entanto, o modo como cada indivíduo o faz é diferente, o que parece relacionado com as opções individuais ao longo do processo de socialização. Quando um indivíduo não está “perfeitamente” integrado em todas as dimensões mais importantes de integração, assume maior visibilidade social, por ser portador de traços sociais dissonantes que, contudo, variam de acordo com as dimensões onde não se verifica integração.

Alfredo Bruto da Costa et al., explicitam cinco domínios de integração: o social, o económico, o institucional, o territorial e o das referências simbólicas (Costa et al., 1998:14). O social é caracterizado pelo conjunto de sistemas (grupos, comunidades e redes sociais) em que uma pessoa se encontra inserida, desde os mais imediatos e restritos, tais como a família ou a vizinhança, passando pelos intermédios (pequena empresa, associação desportiva, etc.). O domínio económico é entendido como o conjunto de mecanismos geradores de recursos, o mercado de bens e serviços e o sistema de poupanças. O institucional refere-se ao conjunto de sistemas prestadores de serviços, instituições relacionadas com direitos cívicos políticos. O domínio territorial, perspectiva a tendência de certos territórios serem mais propensos a certas exclusões e não apenas característica das famílias ou indivíduos, como, por exemplo, o caso de alguns bairros de lata ou de outro tipo de bairros degradados. Por fim, o simbólico refere-se a todo um conjunto de “perdas” que o excluído sofre e que se agravam com a permanência na situação de exclusão: perda da identidade social, de auto-estima, de auto-confiança, de perspectivas de futuro, de capacidade de iniciativa, de motivações, do sentido de pertença à sociedade, etc. Os sistemas sociais básicos são interdependentes e, por vezes, as dimensões de exclusão (ou de integração), sobrepõem-se.

Este esquema de análise foi entretanto mais desenvolvido em estudo subsequente (Costa et al., 2008) onde são apresentados de forma mais minuciosa os domínios, os sistemas e os factores de inclusão e de exclusão. Pela análise

dessa grelha, constatamos que as fronteiras entre inclusão e exclusão são pouco marcadas e a relação com um dado sistema social pode ser forte, fraca ou de ruptura. Esta diversidade de possibilidades de conjugações permite concluir que um indivíduo pode estar excluído em relação a alguns sistemas e não em relação a outros o que, para Costa e colaboradores, permite falar em graus de exclusão (ou de integração) (Costa et al, 2008: 72) que vão desde formas de exclusão mais superficiais a formas mais extremas. Por outro lado, diversas formas e factores de exclusão social podem sobrepor-se, o que, frequentemente, na realidade social se verifica. É possível identificar vários tipos de factores na origem da exclusão social: falta de recursos de natureza social (ausência de redes sociais, por exemplo, os idosos), factores de origem legal (por exemplo, caso de imigrantes ilegais), de natureza cultural (por exemplo, fenómenos associados ao racismo e a xenofobia), e por fim, patológicos e de comportamentos autodestrutivos (doença psiquiátrica, alcoolismo e a toxicoddependência, são exemplos de factores que podem conduzir a rupturas nas redes de sociabilidades e que se estendem a outros sistemas tais como a saúde, emprego, habitação, etc.) (Costa et al, 2008). Em paralelo com situações de pobreza estrutural (privação de rendimentos económicos), surgem novos tipos de pobreza (privação de rendimentos mediante a perda de emprego e a impossibilidade de ter actividades ocupacionais remuneradas).

Também Schnapper, defende que a participação social dos indivíduos pode ser observada, o que, na sua perspectiva, possibilita falar em fases de integração (Schnapper, 2007: 69). A autora parte da noção de integração como processo pelo qual os indivíduos participam na sociedade global, através de actividade profissional, de aprendizagem das normas, de consumo material, de adopção dos comportamentos familiares e culturais, de trocas de uns com os outros e de participação nas instituições sociais. A autora chama a atenção para dois sentidos da noção de integração: o primeiro caracteriza a relação dos indivíduos ou de um subsistema com um sistema mais largo, ou de integração trópica. O segundo caracteriza o conjunto de um sistema ou de uma sociedade, sendo a integração

sistémica. A sociedade nacional pode ser analisada como um processo de integração da sociedade pela política, que, por definição, nunca está acabada. Então, a integração de um determinado grupo particular na sociedade construída não é mais do que uma das dimensões da integração da sociedade no seu conjunto ou da integração sistémica. No entanto, enquanto Durkheim defendia que a sociedade deixa escapar à sua acção um grande número de sujeitos, outros autores, na esteira de Simmel, defendem que os “pobres” são uma categoria particular criada pela atitude colectiva da sociedade, mas que não existem fora dela. O mesmo se passa com todas as populações particulares que a análise sociológica isola para poder estudar – elas não são exteriores à sociedade, ou seja, a sociedade não existe fora delas e elas constituem-na, num processo de integração contínuo, no sentido activo do termo (Schnapper, 2007).

Como é que a sociedade produz processos diferenciados de integração social? Desde a industrialização, uma das principais dimensões de integração social tem sido o prisma económico, pela participação em actividades de produção e de consumo. Apesar do processo de desindustrialização, o trabalho continua ainda hoje a ser entendido como o principal factor de integração para a definição de lugares sociais. Nas ciências sociais, e em concreto na sociologia, a valorização da dimensão do trabalho continua a ter importância e a ser o aspecto mais preponderante para avaliar quem está integrado socialmente ou não. De facto, os indivíduos continuam a ser caracterizados sobretudo segundo a profissão e os níveis de escolaridade dos próprios e dos seus ascendentes, sendo elementos essenciais para a definição de estatuto social e de lugar social. Yves Barel considerou o trabalho como o “Grande Integrador” (Barel citado por Soulet, 2000), ou o elemento que possibilita o acesso a uma série de bens ou situações sociais, nomeadamente, um rendimento, uma identidade social, uma organização do tempo, a sobrevivência da família, um estatuto social, etc. (Soulet, 2000). Também para Schnapper, o estatuto social do indivíduo continua a estar relacionado com o tipo de relação que mantém com o desempenho de uma

actividade produtiva, o que vai ao encontro do sentimento de “utilidade social”. É precisamente esta característica a mais desejada pelos desempregados, ou os “assistidos”: conseguir um trabalho “a sério” (Schnapper, 1998), entendido como forma de ocupação para recuperar a dignidade perdida.

O desenvolvimento de actividade profissional remunerada pode ser visto como uma das principais vias de integração, uma vez que não ter trabalho implica usualmente a exclusão de um conjunto de esferas da vida social colectiva. O emprego é um meio de assegurar a vida material e uma forma aceite socialmente para estruturar o tempo e o espaço de cada um. Do indivíduo espera-se, então, uma participação social plena com uma actividade produtiva que lhe garanta a subsistência e, nesse sentido, lhe atribua uma qualificação social.

O trabalho, no sentido de ter actividade remunerada, foi e continua a ser a principal via de acesso ao sistema social e o principal factor formador de lugares sociais nas sociedades complexas, concepção que remete para a noção de laços simbólicos entre os indivíduos e a sociedade, entre os que participam e contribuem para a manutenção da sociedade e aqueles que estão nas margens, os “parasitas”, os que vivem à custa de apoios sociais. No entanto, a perspectiva de integração assente na dimensão do trabalho apresenta um certo esgotamento na medida em que, para uma camada crescente da população, a sociedade deixou de ser capaz de garantir trabalho.

Na perspectiva de Soulet (2000), para além da crise das regulações tradicionais que estão na base de uma desintegração parcial dos instrumentos de controlo social (“esfarelamento” das instituições nacionais, por exemplo, igreja, escola, exército, etc., que iam protegendo os mais fracos e marginais), assiste-se também ao esgotamento do modelo de integração pelo trabalho que é a base da organização social, da ordem social que dá sentido à vida social e individual, ao pensamento e às acções humanas, sobretudo por garantir autonomia em termos de sobrevivência e de utilidade social. O quadro geral é o de fragilidade dos laços sociais, uma espécie de “dissolução do modelo de integração da era moderna”

(Soulet, 2000:15), porque produz desagregação social e dá lugar a uma multiplicidade de fontes normativas e à força do julgamento individual.

O indivíduo deve integrar-se numa variedade de dimensões e, para clarificar esse processo, Moller e Hespanha (2002) avançam com a perspectiva de padrões de inclusão e de exclusão, alertando para a possibilidade de combinação de diferentes dimensões da participação social e de estratégias desenvolvidas pelos indivíduos que não estão incluídos automaticamente. Remete para a noção de que os indivíduos não têm de estar forçosamente integrados em todos os domínios da vida social, podem estar incluídos apenas em alguns deles e fazê-lo de formas muito diversificadas (Moller e Hespanha, 2002). Os autores procuram perceber como a combinação de diferentes subsistemas conduzem aos padrões mais importantes de inclusão e de exclusão. Apresentam quatro teses: a) a tese da via principal para inclusão, dominante no sistema de emprego europeu, segundo a qual a inclusão dentro do sistema de emprego remunerado é, se não o único, pelo menos o mais importante modo de inclusão em todos os outros sistemas. b) 1 – A tese dos círculos virtuosos, segundo a qual uma forte inclusão dentro de um dado sistema, tende a estar associada a uma forte inclusão dentro de outros sistemas. 2 – A tese de círculos viciosos, segundo a qual uma posição marginal ou de exclusão dentro de um sistema tende a estar associada à marginalização ou exclusão de outros sistemas. c) A tese da prevalência de compensação: em que medida a exclusão e a marginalização de um sistema serão “compensadas” noutros sistemas? d) A tese de substituição: em que medida uma posição mais forte dentro de um sistema, associada à exclusão de outros sistemas resulta da limitação dos recursos económicos ou da escassez de tempo? Explanadas desta forma, percebemos que se podem fazer múltiplas combinações entre as teses propostas. Essa possibilidade de combinar modalidades de integração e exclusão faz com que cada indivíduo possa de forma autónoma fazer combinações únicas e ter em conta factores sociais, económicos, culturais e simbólicos que permitam perceber condições mais ou menos favoráveis para a integração social.

Um outro aspecto importante a ter em conta para o estudo da integração social é o processo de escolarização. Num estudo sobre a integração em quatro países comparou-se, em relação a cada um deles, a integração estrutural, que se refere à participação objectiva de filhos de imigrantes em estruturas sociais (escola, universidade e acesso mercado de trabalho), a integração social, que se refere às mudanças em termos sociais, familiares ou de amizade e a integração cultural, no sentido de tempo livre, práticas culturais, práticas religiosas e sistemas de valores e a integração identificatória que é identificar-se com o país de origem dos seus pais e com a sociedade de instalação. Uma das conclusões deste trabalho foi a de que, em todos os países, a integração aconteceu mais rapidamente devido à frequência escolar, o que permitiu às crianças e aos seus pais obterem, por essa via, um maior conhecimento sobre a sociedade de acolhimento. Conclui-se que a escolarização assegura o acesso a saberes, mas também contribui para a interiorização de normas culturais e impõe a prática generalizada do uso da língua local. Ser escolarizado resulta na aquisição de competências para exercer uma conveniente participação social. A escola, através da sua função enquanto instituição de socialização, institucionaliza valores de regulação e distribuição de papéis que garantem uma função de integração das crianças e dos jovens numa sociedade mais alargada do que a família (Schnapper, 2007). No entanto, pode existir desfasamento entre a integração estrutural (participação nas estruturas sociais) e a integração cultural (preservação de identificação à “cultura de origem”), aspecto que interessa ter em conta neste estudo sobre portugueses de origem cigana.

Considerando a proliferação de significações para que remete o conceito de exclusão, Soulet propõe uma nova formulação através de uma denominação abrangente – não-integração – que permita incluir as diversas variantes e acepções. Procura um entendimento entre as leituras em termos da sociedade e de mecanismos singulares, ou de trajectórias individuais, que permita um duplo:

“ (...) nível semântico da integração incluído neste conceito: aquele que caracteriza a sociedade no seu conjunto, a integração da sociedade, e aquele que designa a relação dos indivíduos com a sociedade, a integração na sociedade” (Soulet, 2000: 14).

De acordo com o autor, a referência ao conceito de integração é mais fecunda por remeter para modos diferentes de integração e, por conseguinte, de não-integração (Soulet, 2000). Implica a perspectiva de (não) participação da vida social, ou seja, a integração significa o produto da participação dos indivíduos na acção colectiva ou, na perspectiva do indivíduo, a sua capacidade de elaborar e prosseguir um projecto. Perspectiva que consideramos adequada para este trabalho por ser a designação que melhor evita a etiquetagem de “desvio” ou de “exclusão” para os não integrados.

2.2.1 A “não integração” social

Os cientistas sociais têm-se dedicado a estudar as dificuldades de integração de alguns grupos sociais sobre a noção de exclusão social, mas existe dificuldades na formulação conceptual. Não sendo objectivo deste trabalho a análise da exclusão social, não podemos deixar de fazer uma breve referência a essa perspectiva de análise. Wieviorka defende que o uso de determinadas palavras podem excluir:

“A palavra exclusão propõe uma definição puramente negativa daqueles aos quais é aplicada: são aqueles que são privados” (Wieviorka citado por Soulet, 2000:11).

Nesse sentido, falar de exclusão é, no melhor dos casos, questionar a maneira de incluir, ou de voltar a incluir, sem se ter em conta a especificidade das experiências individuais vividas pelos “excluídos”, as suas expectativas e desejo de reconhecimento pelo que são e não unicamente pelo que não são ou não têm. Para alguns autores, o termo exclusão substituiu o de pobreza por ser capaz de traduzir formas de disfuncionamento da sociedade moderna e ter em conta indicadores objectivos tais como qualificação, emprego, rendimentos, situação de alojamento, de saúde e indicadores simbólicos como diferentes graus de vulnerabilidade ou fragilidade social, diferentes etapas das trajectórias individuais e coesivas de exclusão. Neste contexto, os sinais podem-se identificar numa série de indicadores ligados entre si por uma mesma lógica, relativos a diversos campos: histórico, jurídico, espaço e alargamento, económico, família, saúde, escolar, serviços públicos, ideologias e das lutas sociais (Clavel, 2004).

Por outro lado, a noção de exclusão pretende abranger um fenómeno que tem grande complexidade:

“Falar de excluídos constitui desde logo um certo abuso, cujo único fio condutor é o facto de se viver uma existência marcada pela falta: de trabalho, família, habitação, formação (...)” (Soulet, 2000:12).

A noção de “exclusão” aplica-se a realidades e a contextos diversificados, a realidades sociais distintas temporalmente e, por vezes, não tem em conta que os “excluídos” não constituem uma população homogénea (Clavel, 2004). Por exemplo, numa análise feita sobre a sociedade francesa (que a nosso ver pode ser generalizada à maior parte das sociedades ocidentais), na década de setenta, a exclusão era considerada residual e designava os que não conseguiam apanhar o comboio do progresso, isto é, era pensada como marginalidade em relação à sociedade porque se caracterizava por determinados défices individuais. Deste

modo, os “excluídos” eram os que não conseguiam inserir-se na sociedade industrializada. No caso dos imigrantes, eles eram integrados pelo trabalho, embora não o fossem culturalmente (permaneciam estrangeiros em relação aos valores e às normas). Actualmente os seus descendentes tendem a ser integrados culturalmente (encontram-se muito próximos dos jovens oriundos das mesmas categorias sociais, têm aspirações semelhantes e são movidos por atitudes culturais idênticas), não conseguindo integrar-se pelo trabalho (Soulet, 2000). Em ambos os casos existem desfasamentos de integração embora assumam diferentes contornos para cada uma das gerações.

Fitoussi e Rosanvallon colocam a tónica da análise no ponto de vista das desigualdades sociais. Para estes autores, aumentaram e complexificaram-se as formas de desigualdades tradicionais ou estruturais (por exemplo, a diferença de rendimentos), mas o campo das desigualdades também se complexificou, tendo modificado em profundidade a percepção das diferenças sociais. Surgem desigualdades novas relativas aos trajectos individuais (por exemplo, a impossibilidade de encontrar um emprego compatível com o nível de qualificação profissional detida). As desigualdades sociais também se diversificaram, pois se tradicionalmente eram analisadas fundamentalmente em termos de diferenças de rendimento, com a progressiva conquista ou atribuição de direitos aos cidadãos nas sociedades capitalistas avançadas, a percepção das diferenças foi alargada a outros domínios do social (Fitoussi e Rosanvallon, 1997).

Mais recentemente, a noção de exclusão passou a designar “estar fora” do social, na sequência de uma “falha” no “mecanismo integrador” (Soulet, 2000:13). De acordo com esta perspectiva, a expressão “exclusão” seria mutiladora por negar as reais expectativas dos indivíduos e as suas capacidades de existir como sujeito. Ou seja, o conceito de exclusão não pode funcionar de forma autónoma, não pode ser dissociado do conceito de inclusão ou de integração, tendo em conta que não existem indivíduos excluídos que não sejam também um

pouco incluídos pela possibilidade complexa de combinação de dimensões e vice-versa.

A noção de exclusão tem uma conotação relativa à situação de desviante, daí o optarmos pelo uso da noção de não-integração proposta por Soulet (2000) que remete para a ausência de participação social em determinadas dimensões sociais. Nesta perspectiva, é importante distinguir entre a atribuição de responsabilidade ao indivíduo pela situação em que se encontra e a responsabilidade que deve ser atribuída à ineficácia da sociedade, por não permitir uma integração plena para todos os seus cidadãos. Trata-se de encarar a integração social como competência a assegurar pelo Estado, deslocando-se assim o centro de responsabilidade pela não-integração de determinados grupos sociais ou indivíduos para a sociedade.

Para a perspectiva de não integração são importantes os contributos desenvolvidos por vários autores. Castel estuda os factores de não-integração com o desenvolvimento da noção de zonas de vulnerabilidade social, em que, baseando-se nas noções de associação e de dissociação ao trabalho (ou ausência dele – precarização do trabalho) e nas relações concretas de sociabilidade. No eixo do trabalho, está o desemprego, que se transformou num enorme problema político e social após uma época em que se acreditava na possibilidade do pleno emprego². O desemprego ou situações de trabalho precário destabilizam, produzem situações de “inempregabilidade”, portanto, transformam-se em impedimentos reais de integração através da dimensão do trabalho. Por outro lado, o eixo das sociabilidades remete para situações de dissociação familiar, tal como o número de pessoas socialmente isoladas, a degradação dos modos de vida e do tecido urbano, que levam ao enfraquecimento de redes de protecção mais próxima. Por consequência, para Castel, a “não-integração” pode ameaçar tornar-se em dissociação social quando se está, em simultâneo, fora da ordem de trabalho

² Na bibliografia de origem francesa refere-se os “trinta anos gloriosos”, entre 1945-1975, para designar um período em que se acreditava na possibilidade do pleno emprego e no aumento progressivo do consumo.

e de redes concretas de solidariedade, ou seja, quando não se tem um lugar determinado na sociedade (Castel, 2000).

Os indivíduos que se encontram nas circunstâncias de não-integração são, muitas vezes, vistos como supranumerários. Parecem estar a mais por não ocuparem um lugar estável na estrutura social. Não têm “utilidade” social e só trazem problemas, alguns até, aparentemente, de natureza insolúvel como é o caso dos desempregados de longa duração. Assim, para este autor, a exclusão, sob o ponto de vista da não-integração, não é apenas um estado a analisar em si mesmo, mas um resultado que deve ser relacionado com o que acontece antes (contextualização social e histórica) quer seja ao nível da organização do trabalho, da competitividade das empresas, das reconversões industriais, etc., ou seja, em relação ao centro da vida económica e social, ao que produz a riqueza e o poder. Deste modo, o que acontece nas zonas periféricas da vida social é tributário do que ocorre no coração da estrutura social, onde as leis do mercado e a concorrência entram em jogo e se tomam as decisões políticas. Castel identifica, assim, zonas de exclusão, zonas de vulnerabilidade e zonas de integração. Na sua óptica, as zonas de vulnerabilidade têm vindo a dilatar-se cada vez mais devido ao aumento do desemprego, às formas de trabalho precárias e ao aumento de pessoas em situação de exclusão, são indivíduos que padecem de défice de integração e o seu lugar na sociedade não está assegurado (Castel, 2000).

A partir da análise de associação, Castel desenvolveu as noções de desconversão social, de individualismo negativo, de vulnerabilidade de massa, de *handicapologia*, de invalidez social, de desfiliação, que assumem sentido, para o autor, num quadro de uma problemática de integração ou de anomia, alertando para um conjunto de indivíduos que parecem ser incapazes de se integrar – perspectiva mais vulgarizada e que acaba por justificar as reacções agressivas de imigrantes e de descendentes de imigrantes, que se sentem discriminados por serem conotados com as origens dos seus progenitores, e que por isso são votados

a uma marginalidade que não corresponde às suas condições objectivas nem às suas aspirações.

Outro autor que procura uma nova abordagem sobre o ponto de vista de não-integração é Lode Walgrave com a identificação de actores predictores de não-integração social. Apoiar-se na teoria da vulnerabilidade societal, da área da criminologia que aplica ao estudo de jovens delinquentes para compreender “porque será que os jovens das populações desfavorecidas cometem mais delitos, e delitos mais graves que os seus pares de outras classes sociais?” (Walgrave, 2000: 77). Pergunta a que o autor tenta dar resposta recorrendo à noção de vulnerabilidade societal com o significado de:

“ (...) risco que correm determinadas camadas da população nos seus contactos com instituições sociais (...) estes grupos correm o risco de não aproveitar a oferta positiva das mesmas, vendo-se pelo contrário confrontados com os aspectos discriminatórios, controladores e sancionadores” (Walgrave, 2000:89).

O risco social associa-se sobretudo a uma carência de autoridade e poder para participar significativamente na formulação da cultura dominante que operacionaliza e controla as instituições sociais. As populações de grande vulnerabilidade societal não dispõem de autoridade para fazer valer suficientemente os seus interesses, os seus valores e os seus modos de vida na organização da sociedade. Deste modo, o autor acentua a forma como a sociedade se organiza e não propriamente as relações sociais, ou seja, estabelece a possibilidade de o indivíduo poder ter relações sociais normais e construtivas no seu bairro, a um nível social micro, com os seus pares, mas se debater com dificuldades quando necessita de contactar instituições organizadas remetendo assim para uma falha da sociedade na forma de lidar com os seus cidadãos, ou seja, o que se refere à sociedade como estrutura social envolvente (Walgrave, 2000).

Também na perspectiva do conceito de não integração, Serge Paugam avança com a noção de desqualificação social que consiste num:

“processo que rejeita, etapa após etapa, faixas crescentes da população para a esfera da inactividade e da assistência, aumentando para os mesmos o risco de acumulação de dificuldades” (Paugam, 2000:109-110).

A ideia principal subjacente nesta análise é a de que a não-integração consiste num processo em que os indivíduos vão perdendo progressivamente a dignidade após uma desqualificação, sobretudo profissional. A noção de desqualificação social está ligada a evoluções estruturais que ocorreram simultaneamente, como a degradação do mercado de emprego (por exemplo, nas situações de desemprego de longa duração), ou do enfraquecimento dos laços sociais que leva a um isolamento cada vez maior. Desse modo, a desqualificação social acontece em situações “tradicionais” mas também em “novos casos”, sobretudo de indivíduos que já viveram uma integração no mercado de trabalho e perderam os laços que o ligavam a ele. Nestes casos, o afastamento do mercado de trabalho contribuiu para um afastamento de outras áreas da vida social.

Para além dos aspectos referidos, segundo Paugam, assistiu-se também a um enfraquecimento das solidariedades de classe. Durante o período em que se acreditava no pleno emprego, era costume falar-se mais em desigualdades sociais do que em exclusão pelo facto de, normalmente, os pobres trabalharem, mas serem mal pagos. Aqui a família funcionava como um pólo fortemente integrador que, com o passar do tempo, se tem vindo a enfraquecer, deixando de prestar o suporte que tradicionalmente assumia. No processo de desqualificação social, Paugam aponta três fases na forma como os “assistidos” se relacionam com as instituições de apoio social: 1) a fase da fragilidade – trata-se da entrada no processo de desqualificação social, após tentativas falhadas de inserção social. Nesta fase os indivíduos caracterizam-se pelo sentimento de inferioridade, perda

de auto-confiança, humilhação na sequência da situação de desemprego que leva ao enfraquecimento da sua vida social; 2) fase da assistência ou dependência, que retrata o modo como o indivíduo se torna um “assistido” e se concretiza pela passagem do se considerar que não têm nada que ver com os outros “assistidos” para passarem a assumir a assistência social como um direito; 3) fase de ruptura ou marginalidade, que é onde se inserem os indivíduos marginais que acumularam numerosas desvantagens com a perda do emprego e dos laços sociais. Paugam defende que, normalmente, os que chegaram à terceira fase passaram por todas as fases embora haja situações em que não acontece essa sucessão de fases de desqualificação. A sucessão de fases pode variar na sequência do impacto de algumas políticas sociais na vida dos indivíduos, como é o exemplo do Rendimento Mínimo, que traduz uma alteração na forma como se inscreve na intervenção do Estado e da nação, no sentido de ajudar os pobres a garantir a sobrevivência e favorecendo a sua inserção, assumindo-se a situação de pobreza e exclusão social como um problema de todos (os pobres e excluídos são parte integrante da nação) (Paugam, 2000:122). Trata-se de uma nova perspectiva contratual entre o Estado e o beneficiário que deve ter carácter temporário. No entanto, alguns beneficiários usam-na com carácter duradouro, por acumularem numerosos insucessos, rupturas e acumulação de desvantagens profissionais e sociais.

Para uma síntese do conceito de não-integração, Nicolas Queloz (2000) salienta que vivemos numa ordem social negociada que resulta das interações e das interdependências dos indivíduos em sociedade, entre os próprios indivíduos e entre o social e o individual. Avança com a noção de re-alianças sociais entendida como algo que acontece em contextos de ordem negociada, ou seja, a sociedade como processos e procedimentos de negociações que permitem aos actores sociais gerir conflitos e chegar a consensos temporários e, assim, fabricar a ordem social no quotidiano (construção e reconstrução da ordem social em permanência). Podemos concluir que, ao mesmo tempo que existe processo de desqualificação,

desagregação e perdas, na sociedade podem ser encontradas novas alianças sociais que permitem integrar-se socialmente com a acção dos indivíduos em situação de não integração sobre a situação, assumindo-se uma dimensão estratégica sobre as suas capacidades de acção ou de reacção (Queloz, 2000).

Na noção de não-integração é necessário, então, ter em conta factores individuais (relativos às relações dos indivíduos com a sociedade) e factores da própria sociedade (sociedade entendida como um conjunto de fenómenos variados e complexos). A adopção da noção de não integração, proposta por Soulet (2000), permite desenvolver reflexões em três patamares complementares. O primeiro, ao nível macro-social, propõe uma análise aos factores de desintegração, tendo em conta o enfraquecimento das protecções, onde se incluem a precarização do trabalho e a diluição das redes de protecção mais próximas que produzem, portanto, uma desaliança generalizada e uma crise da cidadania. Um segundo patamar, meso-social, procura traduzir de maneira integradora as redes e mecanismos de exclusão, insistindo sobre as relações dialécticas de oferta e controlo das instituições sociais e a sua coerência/complementaridade global em termos de défice relacional que conduzem à sua fragilização. Por fim, um terceiro patamar, micro-social, tenta reconstituir a maneira como “os excluídos” se afirmam como sujeitos, nomeadamente na óptica das instituições sociais e dos mecanismos de protecção social, e participam na definição da situação que vivem, exigindo que lhes seja reconhecida a competência social que muitas vezes lhes é negada.

Analisar fenómenos sociais de “não-integração” implica ter em conta factores relacionados com as desigualdades, as diferenciações e os desvios. A implementação da democracia provocou desigualdades estruturais devido ao conjunto legislativo orientador do Estado. Para alguns autores, como Giddens, por exemplo, as sociedades modernas excluem e integram, em simultâneo. Estudar a não-integração, a desqualificação social ou a desfiliação daqueles que não participam plenamente na vida económica e social significa estudar também a

diversidade dos *status* que os definem, as identidades pessoais, isto é, os sentimentos subjectivos acerca da própria situação que experimentam no decorrer de experiências sociais e as relações sociais que mantêm entre *si* e com o *outro*. Trata-se, nesta perspectiva, de estudar o sentido dado pelos indivíduos à sua existência e ao lugar que ocupam na sociedade.

Na relação com o poder, os que têm estatuto social desfavorecido não têm acesso às mesmas ofertas sociais que os “estabelecidos” (Elias, 2000 [1965]). Este aspecto remete para a diferenciação social que para Bourdieu (1979) se prende com a estrutura dos capitais, proporcionada pela origem social e escolaridade. Os detentores de diferentes tipos de capital desenvolvem esforços para fazer valer o capital em que estão melhor apetrechados. Claro que quem está menos munido de capitais não consegue aceder às mesmas condições sociais e económicas. A “não-integração” pode transformar-se em desvio social, quando há uma marcação de estereótipos e rotulações no quadro das representações sociais (Goffman, 1988 [1963]; Becker, 1985).

As várias perspectivas sobre integração e não-integração são quase sempre bipolarizadas. O que se constata é que a realidade social é complexa e mostra situações que se interligam e metamorfoseiam dando origem a faseamentos de integração e de não-integração e onde se podem encontrar aspectos indicativos ora de uma situação, ora de outra ou de ambas.

Tendo presente a importância da análise da realidade social interligada e dinâmica, nesta pesquisa desenvolvemos um olhar sobre os percursos de integração social de indivíduos de origem cigana, tendo em conta as dimensões de integração referenciadas e o respectivo enquadramento no contexto social e histórico. No caso do nosso estudo, a designação “ciganos” remete para as concepções de desqualificação, vulnerabilidade societal, diferenciação social, etc., (ver capítulo IV). Consideramos positivamente aspectos de integração através da análise de percursos e trajectos de vida individuais. Por essa via, pretendemos consolidar o afastamento da negatividade associada à noção de exclusão e

também das visões essencialistas construídas acerca dos grupos sociais ou indivíduos estigmatizados. É nesse sentido que a concepção de “não-integração”, proposta por Soulet e congregando vários contributos dentro do tema, nos parece mais adequada por afastar estigmas e representações sociais.

Capítulo III. Sentimentos de pertença e pluralidade identitária

A definição de identidades produz diferenciações sociais entre os “nós” (que nos são próximos) e os “outros” (que nos são distantes ou estranhos), criando fronteiras simbólicas entre os indivíduos. No entanto, a interação social estabelece contactos com “outros”, o que implica a capacidade de ajustamento e de circulação entre diferentes territórios identitários. Neste capítulo, aprofundamos a abordagem sobre o processo de formação de identidades – como se produzem sentimentos de identificação a um determinado grupo e se define a identidade individual e social dos indivíduos, tendo em conta a possibilidade de múltiplas experiências modernas e de lógicas heterogéneas de acção. No ponto 1, O processo de construção identitária – entre o individual e o social, centramo-nos na concepção de identidade como construção de duplo sentido: tendência de autonomização e diferenciação social e como a forma como se integra em conjuntos mais vastos (no social). No ponto 2, Mestiçagem, pluralidade identitária e mobilidade, reflectimos sobre as oportunidades de circulação entre diversos contextos sociais que permitem o cruzamento de traços culturais e identitários e produzem identidades compósitas, plurais ou mestiças, entendidas como sendo mais do que o somatório desses traços. Da constante negociação com o contexto social, surgem pluralidades identitárias e transformações sociais que contribuem para a movimentação social entre posições e/ou estatutos sociais.

1. O processo de construção identitária – entre o individual e o social

A identidade encontra-se intrinsecamente ligada à modernidade, uma vez que o indivíduo integrado em sociedades tradicionais não se debatia com problemas identitários como hoje são entendidos (Giddens, 1990; Kaufmann, 2005). As questões identitárias configuram-se ao mesmo tempo que se verificam

mudanças tecnológicas e sociais, mobilidades geográficas e profissionais, subjacentes ao processo de modernidade. Daí que se conclua que as identidades não são rígidas, muito menos imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes processos de identificação que fazem com que “as identidades sejam sempre identificações em curso” (Santos, 1994: 119).

Na variabilidade relacionada com as transformações sociais, foi praticamente abandonada a concepção da identidade como construção acabada e estável, realizada durante os primeiros anos de vida do indivíduo. A identidade é, pelo contrário, considerada produto de um processo que integra as diferentes experiências do indivíduo ao longo da vida. Como se trata de um processo que vai sendo construído socialmente, a produção das identidades implica a imbricação em dois processos: o processo pelo qual os actores sociais se integram em conjuntos mais vastos, de pertença ou de referência, com eles se fundindo de modo tendencial (processo de identificação) e o processo através do qual os agentes tendem a autonomizar-se e a diferenciar-se socialmente, fixando, em relação a outros, distâncias e fronteiras mais ou menos rígidas (processo de identificação) (Pinto, 1991).

A identidade é essencialmente um sentimento de ser pelo qual o indivíduo demonstra que é um *eu* diferente dos *outros*. Refere-se a uma dupla pertença teórica, trata-se de um facto de consciência, individual, remetendo para o campo da psicologia, mas também se situa na relação com o *outro*, na interacção, portanto no campo da sociologia (Taboada-Leonetti, 1990). Pela sua amplitude, o conceito de identidade é de difícil delimitação. Remete, simultaneamente, para o que indivíduo tem de mais específico, as elaborações psíquicas individuais que incorpora pela aprendizagem social de valores e normas da sociedade em que vive, e também para as identidades colectivas, para os quadros gerais da sociedade em que se movimenta (Kaufmann, 2003). Deste modo, a identidade consiste na interiorização de valores através da socialização que o indivíduo interpreta no

desempenho de papéis sociais o que o transforma num ser social identificado com determinada sociedade (Dubet, 1996).

Focando a questão da formação da identidade individual, Giddens usa a expressão “auto-identidade” para designar um empreendimento organizado reflexivamente como projecto reflexivo do *self*, na perspectiva de *eu* social que consiste na manutenção de narrativas biográficas coerentes, revistas continuamente e que ocorrem em contextos de escolhas múltiplas. A abertura social, a pluralização de contextos de acção, a diversidade de autoridades, a possibilidade de escolha de um estilo de vida assumem importância crescente na constituição da auto-identidade e na actividade quotidiana (Giddens, 1994). A vida do indivíduo moderno organiza-se de modo reflexivo com a avaliação de riscos, ou seja, recorre ao conhecimento especializado (de peritos) para a construção e estruturação da sua auto-identidade moderna.

O indivíduo, detentor de múltiplas identificações, esforça-se por dar continuidade à experiência vivida, para além da diversidade de experiências e papéis com as suas descontinuidades temporais e também para participar nos ideais e modelos culturais do grupo, concebidos como positivos (Lipiansky et al., 1990). Ou seja, identidade significa simultaneamente diferenciação e generalização. Por um lado, pretende-se definir a diferença, aquilo que faz a singularidade de alguém em relação a outro indivíduo. Neste sentido, identidade é diferença. Por outro lado, procura-se definir o ponto comum a uma classe de elementos e, então, nessa perspectiva, a identidade é uma pertença comum a um conjunto de indivíduos. Estas duas operações de formação identitária estão na origem do paradoxo da identidade: o que existe de único e o que é partilhado pelos indivíduos e que remete para a noção de identidade como alteridade, variável ao longo da história de acordo com os contextos (Dubar, 2006).

A perspectiva sociológica valoriza a identidade situada (em situação), resultante de uma produção induzida pelas interacções sociais. Desde o princípio da vida, alguns elementos como o nome, o local onde nascemos e vivemos, a

família, o olhar dos outros sobre cada um de nós remetem para uma determinada visão, uma personalidade e os papéis sociais que se configuram como possíveis. Trata-se de algo a que todos os indivíduos estão sujeitos por ser inerente ao processo de socialização. A compreensão do processo da formação da identidade deve ter em conta esses “marcadores de identidade”, esses atributos que definem a identidade individual, ou seja, aquilo que faz do indivíduo único enquanto ser humano, e também aqueles que definem a sua identidade social, ou seja, os estatutos que partilha com outros membros de um determinado grupo social (Taboada-Leonetti, 1990).

Factores como relações de poder, práticas sociais estabelecidas pela interação social e contextos sociais em que os indivíduos se situam e circulam são importantes quer para a construção da identidade individual, quer para a identidade social. O sentimento de pertença identitária desenvolve-se nas interações sociais que cada indivíduo tem ou teve. Deste modo, a identidade é, ao mesmo tempo, motor capaz de desencadear determinadas interações e relações sociais, mas é, também, um somatório do processo de interiorização da aprendizagem resultante dessas interações.

Tendo em conta que o individual é indissociável do social (dialéctica permanente entre indivíduo e sociedade) (Berger e Luckmann, 1999), as identidades individuais são, em simultâneo, sociais (Cabral, 2003). A construção das identidades alimenta-se de trajectos sociais incorporados nos agentes, das posições ocupadas por estes na estrutura social (na medida em que elas determinam e configuram contextos de sociabilidade e de socialização duráveis) e dos projectos que, em função dessas coordenadas estruturais, são socialmente formados. As identidades sociais constroem-se por integração e por diferenciação, por inclusão e por exclusão, por intermédio de práticas de confirmação e de práticas de classes e estatutos sociais. Todo este processo feito de complementaridade, contradições e lutas está condenado a conduzir à concepção de identidades “impuras”, sincréticas e ambivalentes. Deste modo, a construção

de identidades alimenta-se de alteridades (reais ou de referência) e, sob esse ponto de vista, não se excluem convivências e infidelidades recíprocas (Pinto, 1991).

O desenvolvimento da consciência de si, o *self*, permite que o indivíduo se enraíze e adopte de modo “naturalizado” os pontos de vista do grupo social ou colectivo a que pertence. Mas, devido à pluralização de contextos de acção modernos, é possível fazer escolhas de estilos de vida e planear a vida de modo reflexivo. Os modos de identificação variam ao longo da vida e traduzem-se na aceitação ou recusa de aspectos identitários que resultam da interiorização da aprendizagem social, podendo verificar-se a escolha intencional de alguns desses aspectos.

Os processos de identificação que formam a identidade são construídos em determinados contextos sociais (Castells, 2003) em que o indivíduo detém uma certa capacidade de negociação e de afirmação para a configuração das suas identidades. A principal questão tem a ver com o “como”, a partir de “quê”, por “quem” e “para quê”. Em cada rede de interacção que situa o indivíduo no mundo, em cada momento da sua vida, constroem-se e reconstroem-se constantemente os traços que o definem, pelos quais ele se posiciona em relação aos outros e é reconhecido pelos outros.

Esta perspectiva ancora em Goffman (1974), que defende a importância do *outro* e da experiência social na produção da consciência de *si*. Mas, para o autor, a experiência social limita-se essencialmente a ser um jogo social de relações interpessoais nas quais os indivíduos, numa situação de face a face, colocam em acção os seus papéis sociais e mudam de símbolos e de imagens. Sob esta óptica, admite-se uma flexibilidade identitária que, segundo Giddens (1994), advém dos novos mecanismos de auto-identidade moldados pelas instituições da modernidade. Nestes contextos, o *self* não é uma identidade passiva, determinada por influências externas. As auto-identidades são forjadas pelos indivíduos tendo em conta as influências sociais que têm consequências e implicações globais e que ocorrem deste modo no contexto da escolha múltipla, filtrada através de sistemas abstractos.

Maalouf ilustra bem a complexidade da constituição identitária como podemos constatar pelo seguinte extracto do livro “As identidades assassinas”.

“Desde que deixei o Líbano, em 1976, para me instalar em França, perguntam-me inúmeras vezes, com as melhores intenções do mundo, se me sinto «mais francês» ou «mais libanês». Respondo invariavelmente: «Um e outro!» Não por um qualquer desejo de equilíbrio ou equidade, mas porque, se respondesse de outro modo, estaria a mentir. Aquilo que faz que eu seja eu e não outrem, é o facto de me encontrar na ombreira de dois países, de duas ou três línguas, de várias tradições culturais. É isso precisamente o que define a minha identidade.” (...) “Metade francês e metade libanês? De modo algum! “A identidade não se compartimenta, não se parte em metades, nem em terços, nem se delimita em margens fechadas. Não tenho várias identidades, tenho apenas uma, feita de todos os elementos que a moldaram, segundo uma «dosagem» particular que nunca é a mesma de pessoa para pessoa” (Maalouf, 1999: 9-10)

Para traduzir a ideia de complexidade identitária, Maalouf avança com a noção de “identidade compósita” que, na sua perspectiva, significa o facto de cada indivíduo ter uma multiplicidade de pertenças partilhadas. Cada indivíduo pode pertencer a uma tradição religiosa, a uma nacionalidade, a um grupo étnico ou linguístico, a uma família mais ou menos alargada, a uma profissão, a uma instituição, a um certo meio social, etc. Mas, essas pertenças têm diferentes gradações, encontrando-se hierarquizadas e podem ser mobilizadas de acordo com as circunstâncias vividas por cada um (Maalouf, 1999), ou seja, cada identidade caracteriza-se por uma certa margem de especificidade que a distingue de outras. A identidade vai-se construindo ao longo da nossa existência em que o conjunto de pertenças identitárias é vivido como uma totalidade, pois não se trata de uma justaposição de pertenças autónomas, não é um *patchwork*. Neste contexto, quando se toca numa das pertenças todo o indivíduo se ressentido (Maalouf, 1999). A identidade assume uma característica multidimensional e estruturada, que para

o indivíduo parece tratar-se de um processo unitário e evolutivo temporalmente. Esta capacidade de o indivíduo entender a sua unidade e a perspectiva de continuidade possibilita desenvolver estratégias identitárias e ter a percepção sobre a capacidade de acção em relação à escolha do seu grupo de pertença e de referência (Lipiansky et al., 1990).

Ao longo da vida o indivíduo desenvolve estratégias identitárias que consistem em:

“procedimentos estabelecidos (de modo consciente ou inconsciente) por um actor (individual ou colectivo) para atingir uma ou várias finalidades (definidas explicitamente ou situando-se ao nível do inconsciente), procedimentos elaborados em função da situação da interacção, ou seja, em função das diferentes determinações (sócio-históricas, culturais, psicológicas) desta situação” (Lipiansky et al., 1990: 24).

Sob este ponto de vista, as estratégias identitárias adoptadas sugerem a possibilidade de uma certa liberdade de acção de cada um em relação a possíveis determinismos sociais. Ou seja, pressupõe-se que os indivíduos, enquanto actores, são capazes de agir sobre a sua própria definição de *si*, como resultado do processo de interacção social (Taboada-Leonetti, 1990).

A estrutura identitária, relativamente estável no tempo, normalmente cria um sentimento de continuidade identitária, mas traduz também uma flexibilidade que permite ir mudando uma parte dos elementos que a compõem ou integrando outros, acompanhando, assim, as mudanças objectivas com a possibilidade para o indivíduo de se ir organizando segundo prioridades, de acordo com as situações específicas em que se encontra em cada momento. O modo como a identidade organiza os diferentes elementos identitários (profissão, sexo, nacionalidade, idade, referências ideológicas, etc.) e se estrutura conduz a combinações únicas que permitem seres únicos que não se limitam a ser o simples resultado da soma do conjunto.

1.1 Pertenças e transformações identitárias

Dubar (2006) distingue as formas de identificação comunitárias, que são a pertença a um determinado grupo, cultura, nação ou etnia, como fontes essenciais de identidade, das formas societárias, em que se supõe a existência de colectivos múltiplos, variáveis, efémeros, aos quais os indivíduos aderem durante períodos limitados, onde podem circular, onde encontram fontes de identificação que gerem de maneira diversa e provisória. Nesta perspectiva, cada indivíduo possui múltiplas pertenças que podem ir mudando ao longo da vida. As dimensões “relacionais” e “biográficas” de identificação conjugam-se para definir o que o autor chama formas identitárias, que são formas sociais de identificação dos indivíduos na relação com os outros.

As situações de interacção determinam os lugares relativos de cada indivíduo e exprimem o nível das representações e o das relações interpessoais. As relações interpessoais são muitas vezes determinadas pelas relações sociais que definem, na ordem macrossocial, o estatuto relativo de uns e de outros. Assim, a pertença a um grupo nacional ou étnico não é mais do que uma categorização dos indivíduos, entre outras: o estatuto socioprofissional, a escolaridade ou habilitações literárias, o sexo, a religião, as convicções ideológicas, etc. são elementos que definem e situam os actores uns em relação aos outros.

As situações de dominação ou desigualdade social produzem identidades minoritárias que são prescritas por um grupo social (normalmente o maioritário). Deste modo, a produção social de “minorias” sociais situa-se no âmbito das relações sociais de dominação. As estratégias identitárias que exprimem situações de identidades minoritárias são marcadas por relações desiguais e diminuem a capacidade de acção dos actores dominados quanto à definição da sua própria identidade. De um modo geral, o grupo dominante cria fronteiras jurídicas, territoriais e simbólicas que separam o seu grupo dos outros – fronteiras que

garantem a sua preservação e a sua hegemonia – definindo o território jurídico, político, simbólico, dos grupos minoritários e os contornos da identidade étnica que lhes é atribuída (Taboada-Leonetti, 1990).

A continuação temporal de situações de relações sociais desiguais pode levar à construção de identidades sociais negativas (Pinto, 1991; Fernandes, 1995) e ao “fechamento”, por parte de grupos minoritários com o desenvolvimento de atitudes de auto e de hetero afastamento em relação à sociedade e por parte da sociedade em relação a eles. Deste modo, o “outro”, em interacção com o “eu”, insere-se numa relação de poder que produz a distribuição desigual de poderes agenciadores ao nível da sociedade (Bourdieu, 1979, 1989). Este aspecto é importante ter em conta a questão das determinantes sociais e as motivações individuais que fazem com que as identidades se actualizem nos processos socialmente situados. Os cenários podem ser montados apesar das determinantes históricas, da estrutura social e da cultura em grupo. Os palcos onde se desenrola a interacção social, ou seja, as relações entre o indivíduo e a sociedade, têm subjacente uma concepção de sociedade, estruturada de acordo com uma cultura. Esta é entendida como o conjunto de outra, traduzindo-se em traços específicos que permitem distinguir uma sociedade de outra e se traduz em diferentes formas de estar, sentir e de agir (Goffman, 1974). Neste sentido, a conceptualização de cultura consiste numa abstracção que se materializa na prática dos indivíduos e dos grupos. Não se trata de um produto acabado, mas, à semelhança do que acontece para a formação do processo identitário, consiste num conjunto complexo em modificação constante (Vasquez, 1990).

Em termos analíticos, surgem referências frequentes à diferenciação entre “culturas de origem” e “culturas de acolhimento”; “cultura dominada” e “cultura dominante”, etc. A “cultura de origem” e a “cultura de acolhimento” podem ser definidas como o conjunto de normas, crenças, representações de si e práticas de um vasto grupo de indivíduos (Vasquez, 1990), remetendo especialmente para a separação entre os que já estão num determinado território e os *outros que* chegam mais tarde. A noção de “cultura dominante e dominada” remete para a

relação de poder desigual dentro de uma sociedade e uma hierarquia social em que determinados grupos ou estatutos sociais são mais valorizados do que outros. Os indivíduos vivem num espaço e num período de tempo delimitado que aprendem a interiorizar e reivindicar como seus, com os quais se identificam e a que sentem pertencer. Os grupos sociais transplantados espacialmente “agem” e são “representantes” de uma determinada “cultura de origem” num meio geográfico e social diferente. Mas, nas regiões ou países em que os indivíduos foram socializados, os contextos e as pessoas transformam-se, de modo que a “cultura de origem” se altera, ou seja, aquilo que para certos indivíduos é a “cultura de origem” refere-se a valores e práticas de um grupo, cristalizados no tempo, recordados como eram (quando emigraram), correspondendo ao modo como os representam desde o momento de transplantação, e não ao momento actual (Vasquez, 1990). Ou seja, têm uma perspectiva estagnada sobre a sua cultura que deixou de ter correspondência real, já não é igual ao momento em que saíram. Este tipo de reflexão é importante para o nosso trabalho pelo paralelismo em relação ao modo estático com que costuma ser olhada a cultura cigana. De extrema importância também para o nosso trabalho são os contextos sociais onde ocorrem as interações sociais e os processos de construção identitária. Os “nós” resultantes desses cruzamentos formam um campo de forças que ocupam um determinado espaço físico e geográfico (Gruzinski, 2001; Júnior, 2002). Trata-se de um movimento duplo: a identidade, ao mesmo tempo que se inscreve num contexto social, é também formativa desse mesmo contexto social.

Assim, uma identidade existe sempre em relação a outras identidades e em contexto espaço-temporal específico de objectivação (Cabral, 2003, Costa, 2007), a diferença face a um grupo diferente de nós, hierarquiza e liga os indivíduos, numa lógica de integração com diferentes níveis que funcionam como barreiras sociais (Hoggart, 1970). Bourdieu (1979) acentua o papel das práticas culturais como marcadores privilegiados das distâncias sociais e das estratégias de distinção que, por sua vez, são marcadas pelas relações desiguais entre as diferentes classes sociais.

Entre os grupos sociais, mesmo nos casos em que existe distância social entre eles, há interacção no mesmo espaço social, mesmo em contextos marginalizados ou desfavorecidos. Esses pontos de contacto, de interacção social e de partilha colectiva permitem o sentimento de pertencer a uma identidade colectiva nacional – tendência que resultou da formação dos Estados modernos, com a constituição de uma “identidade nacional” (Cuche, 1999), o que significa que, mesmo considerando as diferenças de identidade individuais e sociais e as relações diferenciadas de poder económico, político ou simbólico, existe uma identidade colectiva nacional que mobiliza as outras sempre que as situações o solicitam. O Estado moderno promove um sentimento de pertença, formula um sistema de significações em que os elementos culturais são reinterpretados e articulados com acontecimentos políticos. Fixa fronteiras, distinguindo o nacional do estrangeiro, o “si” do outro, o maioritário do minoritário (Cossée, 2004). A construção da “identidade nacional” consiste, então, em mais uma forma de poder para excluir, através da definição e imposição de fronteiras entre o “nós” e o “eles”. Deste modo, a modernidade cria exclusões e marginalizações. Se considerarmos a perspectiva de que os indivíduos não podem escolher livremente as suas identidades de origem e, como elas não são todas iguais, assumem diferentes valorizações sociais, isso leva a alguns indivíduos sejam oprimidos por identidades aplicadas e impostas por outros, de que não se conseguem distanciar ou libertar (Giddens, 1994).

As relações sociais modernas caracterizam-se pela fluidez, aspecto que constitui uma mudança radical e irreversível que afectou as estruturas estatais, as condições de trabalho, as relações entre os Estados, a subjectividade colectiva, a produção cultural, a vida quotidiana e as relações entre o *eu* e o *outro*. Neste contexto em que se procuram designações para classificar atitudes sociais diferenciadas, surge a expressão “identidade étnica”. Segundo Maalouf, a “identidade étnica” é construída dentro do grupo em que há partilha colectiva da pertença a um “nós” o qual permite a afirmação cultural positiva de grupos diferentes. Este facto remete para a necessidade de cada indivíduo se inserir numa

comunidade com a qual se sinta identificado (Maalouf, 1999). Normalmente, trata-se de identidades que estereotipam, humilham, estigmatizam. São “marcas” que constituem freios reais a uma inclusão mais igualitária (Cossée, 2004), introduzem distância, ou seja, a identidade social pode ser ao mesmo tempo inclusão e exclusão: identifica um determinado grupo mas também o distingue dos outros. As características de inclusão e de exclusão produzem identidades estereotipadas que marginalizam e produzem indivíduos rejeitados, considerados muitas vezes como não necessários para o funcionamento do ciclo económico e de acomodação impossível numa estrutura social compatível com a economia capitalista (Bauman, 2005). Aqui situam-se, de uma forma geral, os indivíduos de origem cigana, alvo de produção de uma conotação de identidade de pertença estereotipada, regra geral, causadora de marginalização social.

2. Formas de mestiçagem, pluralidade identitária e mobilidade

Na perspectiva socio-antropológica, a noção de cultura reenvia para o modo de vida e pensamento a partir das práticas reais e simbólicas mostradas pelos indivíduos e pelos grupos. Bastide (1989) afirma que toda a cultura é dinâmica, perspectiva importante para a percepção de que não existem culturas em estado puro, estanques, sem influências do exterior. Também a identidade é relacional, múltipla e flutuante. É construída quer por si mesma, quer pelas relações sociais, supondo sempre um outro para se dizer e para se definir. Neste processo dinâmico de contactos e de trocas culturais, as identidades vão sendo recontextualizadas, exigindo o esforço de perceber as especificidades dos campos de confrontação e de negociação em que as identidades se desenvolvem, se formam e se dissolvem (Santos, 1993).

Em continuidade com o texto anterior, adoptamos a noção geral de cultura como património subjectivo colectivo que se transmite e se actualiza de geração

em geração, transformando-se de acordo com as influências do espaço e de tempo, ou seja, a época social e o desenvolvimento específico da sociedade em causa (Cuche, 1999). A noção de “cultura” remete para a ideia de relações sociais desiguais o que justifica, segundo Cuche, que se fale de grupos sociais com relações de dominação e de subordinação entre si. A possibilidade de circulação dos indivíduos entre várias identificações identitárias remete para a hipótese de o indivíduo se inscrever simultaneamente em várias culturas e, assim, para a construção de “culturas de fronteira” ou “identidades de fronteira”.

A noção de “cultura de fronteira” tem sido usada por autores que estudam a formação de identidades mestiças, como Friedman, Glissant e Júnior e é usada por Boaventura Sousa Santos, para caracterizar a sociedade portuguesa. Um espaço de fronteira é, simultaneamente, lugar de encontro, de interação e de troca, quer dizer, é um lugar de relação e das narrativas identitárias aí geradas que são espaços intersticiais da diferença (Friedman, 2001). Para esta autora, as zonas ou espaços de fronteira são difíceis, às vezes de conflitualidade, mas também podem ser potenciadoras de desenvolvimento de uma consciência mestiça³, que permite o ajustamento do indivíduo a múltiplas posições sociais e às diversas comunidades a que pertence, como no caso dos indivíduos membros de uma minoria (Friedman, 2001).

A palavra mestiçagem esteve durante muito tempo associada a fenómenos de mistura biológica de povos de diferentes origens em sociedades coloniais (geralmente, referia-se à mistura genética entre branco e negro e, em termos sociais e simbólicos, entre colonizador e colonizado). Actualmente, a expressão é usada também para descrever e designar um estilo de vida e uma maneira de pensar o mundo (Sansone, 2004). Do contacto contínuo do indivíduo com

³ Para alguns investigadores da Escola de Chicago, a mestiçagem era vista como um enriquecimento, em que do *enfrentamento* de duas culturas surge um novo tipo de personalidade, o *homem marginal*, como foi designado por Park. O conceito de *homem marginal* é o que define o mulato, o mestiço, sendo alguém que ao separar-se da sua cultura de origem, se vai aculturando e construindo para si mesmo uma nova identidade (Coulon, 1995).

diferentes culturas ressaltam as identidades híbridas, miscigenadas, mestiças ou plurais. Todas as culturas são mescladas e originárias de contactos culturais, ou seja, não existem culturas puras (Júnior, 2002). As raias das zonas ou espaços de fronteira funcionam, simbólica e materialmente, segundo conjuntos binários, remetendo para a noção de pureza, distinção e diferença e, ao mesmo tempo, são propiciadores de contaminação, mistura e *crioulização* (Glissant referido por Júnior, 2002). Nas “zonas de contacto” convergem as diferenças fluidas e nelas o poder circula de forma complexa e multidimensional, sendo aí que fronteiras sociais dos grupos se definem e redefinem com a identificação de pertença a um determinado grupo. Nesta perspectiva, o processo de mestiçagem consiste num processo de “bricolage”, de mediação e participação em pelo menos mais do que dois universos culturais distintos (Laplantine e Nouss, 2002).

Do contacto entre indivíduos ou entre culturas há um processo de mudança permanente, com “empréstimo” de traços culturais de que resultam novas configurações sociais e culturais (Bastide, 1989). Formas de aculturação são, neste contexto, entendidas como a adopção de determinados aspectos de identificação, reflectidos na produção de sentimentos de pertenças identitárias diversificadas, características de hibridismo cultural, miscigenação ou mestiçagem cultural. O indivíduo que participa em várias culturas fabrica a sua identidade individual única, operando uma síntese original que Cuche designa por “identidade sincrética” (1999:134).

No passado recente, a globalização contribuiu para a proliferação de fenómenos de mescla de culturas, de multiculturalismo, de afirmações identitárias, às vezes, sob a forma de defesa de tradições locais ou mesmo de xenofobia. A economia acelerou os intercâmbios, originando uma espécie de “melting pot” planetário (Gruzinski, 2001: 305). Compreender como se efectua a adaptação e a aculturação passa por explicar formas de “ultrapassar” fronteiras e de “circular” entre diferentes espaços sociais, em linguagem política, entre grupos culturalmente diferentes, “dominantes” e “dominados”, ou seja, entre universos sociais simbolicamente hierarquizados. A análise do fenómeno de mestiçagem

convida a observarmos o modo como as culturas se modificam, a estarmos atentos às flutuações de identidades e às fronteiras, onde tudo se mistura e tudo se muda (Wieviorka, 2002). Com a noção de mistura, pretendemos perceber as interações, os reencontros, as relações entre grupos e indivíduos que se transformam sob o efeito destas relações. A mestiçagem é um processo que se dá numa temporalidade e no qual deixa de ser possível distinguir o passado, o presente e o futuro em estado “puro” (Laplantine e Nouss, 2002). Os sujeitos constituídos em contextos de contactos sociais e de “enfrentamentos” culturais quotidianos, formam-se em processos de intercâmbio intensos, e produzem novas formas de comunicação sustentadas por várias matrizes sociais e culturais (Coulon, 1995). São formas identitárias com novas configurações e novos elementos que exigem novas maneiras de perspectivar e organizar a sociedade e de compreender os fenómenos, principalmente no que se refere aos traços sociais e culturais (Silva, 2004).

Todas as culturas são mescladas e originárias de contactos culturais (Júnior, 2002), ou seja, não existem culturas “puras”. Glissant sugere duas noções de cultura, historicamente construídas, que permitem pensar sobre orientações básicas entre povos colonizadores e colonizados: as culturas atávicas e as culturas compósitas. Para este autor, as culturas atávicas seriam as que se procuram expandir e sobrepor àquelas com que se depararam no seu curso histórico. As culturas compósitas seriam formadas por elementos heterogêneos e abertas ao contacto com outras culturas, mostrando-se dispostas a mesclar-se (Glissant citado por Júnior, 2002). As culturas atávicas foram difundidas sobretudo através de textos impressos e as compósitas através da oralidade. Hoje em dia, assiste-se a uma abertura das culturas classificadas como atávicas pela intensificação dos contactos culturais, com tendência para a formação de culturas compósitas. Nesta perspectiva, Maalouf defende que alguns indivíduos são “fronteiriços” por nascimento, ou por sua própria vontade. Para assumirem plenamente a sua diversidade podem servir de estafetas entre as diversas culturas (Maalouf, 1999).

A percepção de pertença a determinado grupo “étnico” ou a “identidade “étnica”⁴, normalmente associada a uma representação social negativa, depende das concepções e percepções construídas tanto pelos membros do grupo “étnico” ou cultural de pertença como pela sociedade em geral. A identidade “étnica”, normalmente, consiste na auto-percepção de que se tem uma identidade diferente da dos “outros”, relacionada com a origem histórica e a partilha de elementos ou traços identitários como, por exemplo, a língua, religião, costumes, etc. a que se associam sentimentos de pertença e auto-estima relacionados com o processo de socialização familiar e grupal que o indivíduo viveu (Cabral, 2003). A pertença “activa” a um dado grupo “étnico” exige que o indivíduo seja leal a esse grupo e fiel a valores estruturadores da sua organização social. Por outro lado, implica e exige aprendizagem, assimilação e incorporação de elementos globais que permitam a sua interacção, mesmo coabitação, com os *outros* diferentes de si.

O uso da noção de “etnia” parece ter substituído a noção de raça, por se tratar de uma designação mais correcta politicamente. No entanto, ela remete para uma certa ideia de estigmatização uma vez que, quase sempre, é usada apenas em relação a grupos socialmente desfavorecidos e sob a forma essencialista de homogeneização das diferenças culturais (Pettigrew e Meertens, 1995; Taguieff, 2002). Desta forma, a atribuição de determinadas identidades culturais específicas tem por finalidade justificar diferenças aparentes, ou seja, pretende-se justificar atitudes e práticas de afastamento e de segregação, de colocar à margem. A formação das identidades “étnicas” pode ser perspectivada como parte de um processo de racização e de etnicização⁵ em que as categorias de raça e “etnia” são usadas para legitimar processos de inclusão, exclusão, discriminação, inferiorização, exploração, agressão verbal ou mesmo para várias formas de abusos. Os “eticizados” ou “racizados” são percebidos como diferentes,

⁴ Sempre que possível, evitamos usar expressões como etnia, grupos étnicos, etnicidade, relações inter-étnicas e identidade étnica. Quando usadas, colocamos aspas, por partilharmos a perspectiva de que esse tipo de designações são marcas que se incrustam negativamente na “pele” dos indivíduos e grupos classificados nessas categorias, na linha do que defende Wiewiorka.

⁵ Designações explicitadas no capítulo 1.

inferiores, incapazes, inúteis, etc. e tendem a ser representados por características homogéneas.

O esforço de pensar o indivíduo na sua globalidade coloca em causa a identidade única, as obsessões pelo conhecimento das origens, das raízes. O questionamento da unicidade identitária pode levar a novas formas de concepção da gestão política das diversidades (Cossée, 2004). A identidade, as categorizações e as marcas identitárias pesam sobre algumas pessoas e grupos alterizados, em discriminações em várias dimensões. Apesar dessa situação, os “alterizados”, “os discriminados”, os “étnicos” tentam formas de circulação entre diferentes universos e espaços sociais, várias pertenças, referências, ou diversas maneiras de se dizer, de se definir. Na maior parte das vezes, trata-se de um percurso com muitas obstruções, mas necessário, que é preciso percorrer para a reinterpretação de si e do grupo, passando, certamente, pela redefinição de identidades. As identidades estão em constante negociação no contexto da sociedade e as fronteiras identitárias são dinâmicas e constantemente actualizadas em situação de interacção quer no que se refere a membros quer no que se refere a não membros dos grupos que o indivíduo considera como de sua pertença. As diferenças e oposições entre o “nós” e os “outros” revelam a flexibilidade das fronteiras, sendo esse um espaço de negociação.

António Firmino da Costa (2007), num estudo realizado sobre o bairro lisboeta de Alfama, constata que o mesmo indivíduo pode agir em contextos diferentes de maneira culturalmente apropriada, mas diferente em cada contexto, dominando de modo competente os códigos da vida social local (de cada local). As explicações avançadas para justificar este acontecimento prendem-se com o que designa por “sobrevivências culturais”, uma vez que o bairro não era fechado (Costa, 2007), mas não só se abria de múltiplas maneiras ao espaço alargado da cidade e sociedade envolventes, sendo atravessado por diversificados fluxos sociais, como a população era reconstituída, devido a migrações e recomposição social. Através da combinação das teorias do *habitus*, da transponibilidade das

disposições e das homologias estruturais/culturais, poder-se-ia admitir que as práticas culturais observadas no bairro seriam práticas produzidas por um *habitus* camponês, mas transportado para o contexto urbano, o que geraria práticas diferentes, mas homólogas das produzidas pelo mesmo *habitus* em contexto rural. Segundo Bourdieu, seria plausível o mesmo *habitus* em contextos diferentes produzir práticas diferentes, mas homólogas entre si. Assim sendo, poderia perceber-se que migrantes rurais podiam produzir cultura popular urbana. No entanto, Costa considera esta explicação insuficiente para a compreensão deste fenómeno da “transponibilidade do *habitus*”, o que o leva a procurar apoio no conceito de quadros de interacção (oriundo de Goffman de “Les cadres de l’expérience”). O quadro de interacção local, com as suas características próprias, ajudava a compreender a produção continuada no bairro de formas simbólicas exuberantes e identitariamente salientes de cultura popular urbana, assim como a aprendizagem rápida pelos migrantes rurais dos códigos e das competências culturais locais e a sua identificação forte ao bairro sem que isso os levasse necessariamente a perder outras referências e identificação de origem rural (Costa, 2007). O autor complementa a análise de Bourdieu sobre as trajectórias sociais e os sistemas de disposições incorporadas, tendo como elementos analíticos os quadros contextuais e os processos interaccionais, ambos fundamentos da prática social. A pluralidade de fenómenos identitários (formas culturais, práticas quotidianas e processos sociais) analisados eram interpretados e explicados à luz de um modelo que têm como ponto focal a conjugação de dois elementos-chave: as disposições incorporadas e os quadros de interacção, tendo como fundo um enquadramento societal e histórico mais amplo, retirando-se desta forma o peso atribuído à primeira socialização na construção dos sistemas de disposições.

Comparando a realidade social estudada por António Firmino da Costa e a situação dos indivíduos de origem cigana na sociedade portuguesa, podemos pressupor que, do processo de interacção entre indivíduo e sociedade e as disposições sociais incorporadas, resultam formas de mestiçagem e hibridismo cultural com o cruzamento de traços da “cultura cigana” com traços da “cultura

portuguesa”. Essa miscigenação traduz-se em identidades plurais que influenciam a identidade social cigana, contribuindo, por um lado, para o sentimento de que é necessário preservar valores tradicionais, ainda que apenas de forma simbólica, mas também a integração de novos valores e atitudes da cultura envolvente. Deste processo dialéctico entre indivíduo e sociedade, surgem novos tipos sociais identitários que se afastam da “identidade cigana tradicional”, embora não se identificando completamente com a identidade social dominante. Este processo pode ser mais frequente e acelerado com a necessidade crescente de enfrentar novos desafios e aproveitar novas oportunidades e, assim, conduzir a novas formas de produção identitária.

O processo de formação identitário está em constante negociação no contexto social em que os indivíduos se movimentam e onde decorrem os processos de interacção social. A circulação de indivíduos permitida pela modernidade possibilita a movimentação entre posições sociais, com especial destaque para os papéis profissionais, desempenhados, onde se encontram mais institucionalizados os valores dominantes, sendo de esperar um ajustamento das características individuais a novas posições, dado que as fronteiras sociais são fluidas e dinâmicas, actualizadas e negociadas em situação de interacção. A hipótese de circularidade dos indivíduos entre estatutos, posições ou classes sociais permite equacionar o processo e percursos de mobilidade social, aspectos que nos interessam aprofundar tendo em conta o nosso objecto de estudo e a diversidade de situações sociais.

A mobilidade social ascendente ou descendente é considerada como indicador do grau de "abertura" de uma sociedade, relacionado com o sistema de estratificação social. Tende a verificar-se sobretudo entre estratos, fracções de classe ou classes sociais próximas, portanto, de curto alcance, sendo raros os casos de mobilidade de longo alcance (Cherkaoui, 1995b). Do mesmo modo, a mobilidade ascendente parece também assumir maior dimensão do que a mobilidade descendente.

Os processos de mudança social, suas características e extensão estão ligados a alterações no funcionamento estrutural de uma sociedade como, por exemplo, processos de urbanização ou de industrialização, alterações na estrutura ocupacional dessa sociedade ligadas ao funcionamento do sistema produtivo, ou reestruturações do próprio sistema produtivo. Assim, uma alteração no tecido produtivo, em que este passe a exigir indivíduos com qualificações mais elevadas, pode facilitar processos de mobilidade ascendente a certos indivíduos ou grupos, mudando a sua situação no decurso da sua vida (mobilidade inter-geracional). Normalmente, são referidos dois tipos de mobilidade: a intra-geracional, quando ocorre dentro da mesma geração, por exemplo, analisando a posição ocupada por determinados indivíduos no início e no fim das suas carreiras; e a inter-geracional quando se analisa mais do que uma geração, procurando perceber, por exemplo, se os indivíduos pertencem à mesma classe social dos seus pais (Grácio, 1997; Cherkaoui, 1995b). Cherkaoui sinaliza as dimensões objectiva e subjectiva do conceito de mobilidade: a mobilidade inter e intra-geracional são objectivas por serem definidas pelas posições sociais dos indivíduos na estratificação; a mobilidade subjectiva é aquela que resulta das aspirações de mobilidade.

A noção de trajectória social proposta por Bourdieu (1979) é importante para a análise da mobilidade social. Cruza a origem social com a posição social ocupada pelo indivíduo num determinado momento. A trajectória social é o resultado da relação entre uma prática e a origem social, da socialização familiar e das condições originárias da existência, mas também da trajectória social, que o autor complementa com a noção de capital social – o que justifica a distância entre os indivíduos ou grupos. Essa aproximação ou distanciamento em relação aos recursos demonstram os tipos de poderes sociais subjacentes (capital económico, cultural e simbólico). A detenção diferenciada desses capitais por parte dos indivíduos leva a uma diferente distribuição dos agentes pelo espaço social global.

Ligado a cada estrato ou classe social há um conjunto de comportamentos, valores, atitudes, etc., que o distingue dos outros. Um processo de mobilidade

social implica, pois, necessariamente, a conversão, pelo menos parcial, dessas características – “habitus”, no sentido de Bourdieu – que funcionam, simultaneamente, como elemento distintivo e identificativo de um estrato, fracção de classe ou classe social face a outros estratos, fracções de classe ou classes sociais. Produzindo-se alterações ao nível dos indivíduos, modificam-se também certas características da sociedade, tomada no seu conjunto. O tipo de mobilidade que interessa ter presente neste trabalho é a mobilidade ascendente que consiste:

“no conjunto de transformações sociais e institucionais que têm acompanhado os progressos da mobilidade, por exemplo, os que permitiram uma elevação e alteração dos padrões de vida, juntamente com a própria mobilidade, contribuíram para a difusão de critérios universais e dos valores de realização profissional” (Grácio, 1997: 58)

Ou seja, face às transformações globais da sociedade é possível observar mobilidade social. Boudon interroga-se sobre a forma como a aquisição de recursos foi sendo usada para aceder a posições sociais. Articula as transformações da estrutura social e as pressões exercidas sobre os indivíduos, as suas respostas estratégicas a pressões e o valor que recebem os seus recursos nas diversas regiões do espaço social, sem esquecer instituições (lei, mercado de emprego, sistema de ensino) de suporte àquelas estratégias. A mobilidade para Boudon é, então, um processo que resulta de múltiplas decisões individuais, da sua agregação e das interferências das instituições ou estruturas sociais, incluindo na sua análise os efeitos inesperados das decisões (Boudon, 1979). Confrontado com a necessidade de tomar decisões, o indivíduo tem dificuldade em apreender a complexidade da interacção por ser multi-socializado e multi-determinado. A forma como cada indivíduo reage perante condições que lhe são exteriores depende dos significados que atribui a essa situação e como articula oportunidades aos níveis micro e macro. Ao nível micro de oportunidades situam-se as dinâmicas de acção individual e as redes sociais. Ao nível das macro

oportunidades estão aquelas que a sociedade, região ou espaço em que o indivíduo se situa lhe permitem desfrutar. Todavia, certas características da estrutura social como a desigualdade de oportunidades e a desigualdade de condições podem impedir os indivíduos de realizar plenamente as suas potencialidades como cidadãos e seres humanos (Blau e Duncan citados por Grácio, 1997).

Para o estudo da mobilidade social é importante a concepção de estratificação social em que as profissões e categorias profissionais são variáveis fundamentais para a configuração do estatuto socioeconómico do indivíduo (e família) e do seu prestígio social. Na formação deste processo interfere a socialização primária e secundária e as experiências de vida de cada um. Apesar de a família ter perdido o seu papel socializador, continua a ser um importante indicador sobre os estilos de vida e oportunidades que cada um pode ter na sua vida (Cherkaoui, 1995; 1995b). Os grupos sociais e indivíduos com diferentes estatutos sociais têm diferentes estilos de vida que se reflectem no consumo de bens materiais e imateriais.

As hipóteses de melhorar o estatuto profissional ou de ficar socialmente imobilizado, as capacidades de adaptação e de aprendizagem de novos papéis e de novas normas são, em grande medida, influenciadas pelo nível de instrução. De um modo geral, as políticas de educação e a escolarização podem atenuar e eliminar o peso da herança social. As oportunidades oferecidas pela sociedade democrática a indivíduos de origem socioeconómica mais desfavorecida têm contribuído para o aumento da procura de escolaridade, o que, com o conseqüente aumento das qualificações escolares e profissionais, pode desencadear mais processos de mobilidade social ascendente, por permitir o acesso a ocupações profissionais com estatuto socioeconómico mais elevado. Nos casos de mudança de estatuto social, o indivíduo terá de adaptar as atitudes aprendidas até então para se compatibilizar com indivíduos pertencentes ao estatuto mais recente. Para isso necessita fazer uma re-socialização. Porém, pode haver desfasamento temporal no processo de aprendizagem e levar a que fique sujeito a uma dupla influência, a do grupo de origem e a do grupo de acolhimento, sendo de esperar, nesse período de

tempo, um comportamento intermédio entre os dois grupos (Cherkaoui, 1995b). Apesar dos constrangimentos que podem advir dos processos de mobilidade social, actualmente, verificam-se diversas trajectórias de mobilidade social ascendente de um modo dinâmico, que não implica necessariamente o desenvolvimento de sentimentos dicotómicos, mas sim a formação e afirmação de sentimentos plurais.

No que se refere à sociedade portuguesa, nas últimas décadas, assistiu-se a uma transformação em sociedade plural, com multiplicação das origens culturais, pluralidade religiosa, participação política o que se reflecte na organização do estado, na competição económica e na organização civil, e na diluição das diferenças entre a sociedade rural e urbana. Manuel Villaverde Cabral entende que as transformações verificadas têm impacto na recomposição e nas atitudes das classes sociais por se relacionarem com novas e mais oportunidades de vida, consciência de classe e preferências de cada um (Cabral, 1998). Há que ter em conta a abertura efectiva da estrutura social em que se verifica um fluxo constante de pessoas que circulam em permanência e que são definidas pelas mudanças da estrutura ocupacional associadas ao crescimento económico e ao desenvolvimento tecnológico. Segundo este autor, pela análise de um inquérito de 1994, 60% dos inquiridos mudaram de posição social em relação aos pais, o que indica ter existido uma forte mobilidade inter-geracional absoluta. Esta mobilidade deve-se sobretudo ao aumento do “capital escolar”, ocorrido em grande medida pela abertura do sistema escolar desde finais da década de 60 e ainda mais depois do 25 de Abril. Para o autor, “Muitas das diferenças encontradas ficam a dever-se mais a desigualdades dos «capitais escolares» do que à posição e à origem de classe” (Cabral, 1998: 403}.

Assistiu-se também a transformações sociais e laborais que tiveram impacto nas divisões de profissões. Estanque (2008) refere que as transformações se sentiram em novas divisões internas nos assalariados – entre manuais e não manuais, entre tecnocratas e burocratas, entre qualificados e não qualificados – que resultam da evolução tecnológica e proporcionam um aumento de mobilidade

social, na emergência de novas profissões, sobretudo pela diferenciação entre qualificados e desqualificados, entre info-incluídos e info-excluídos, entre emprego estável e emprego precário (Estanque, 2008). Podemos concluir que as mobilidades sociais verificadas na sociedade portuguesa resultam sobretudo do aumento da qualificação escolar e formação profissional. A obtenção de qualificações académicas é um importante factor que permite desencadear um processo individual ou familiar de mobilidades sociais. Perspectiva que deve ser adoptada para o estudo de integração social de indivíduos de origem cigana quer pela heterogeneidade de pertenças culturais quer pelas diferenças de estatutos sociais que acompanham as tendências gerais verificadas na sociedade portuguesa.

Capítulo IV. Os indivíduos de origem cigana em Portugal

Em Portugal e na maior parte dos países da Europa vivem indivíduos de origem cigana há mais de 500 anos (Nunes, 1996; Fraser, 1997). No entanto, eles continuam a ser (considerados) resistentes a formas de integração social e, no caso da sociedade portuguesa, racializados e discriminados (Vala, 1999; Marques, 2007). Para se compreender este fenómeno social histórico relativo às dificuldades de integração imputadas aos ciganos, é útil procurar razões que clarifiquem e definam os contornos presentes na origem e desenvolvimento deste processo. O objectivo deste capítulo consiste em fazer uma breve revisão bibliográfica das questões históricas e sociais que contribuíram para estas relações sociais conflituosas, bem como situar alguns dados ilustrativos da situação actual. No ponto 1, A história (de exclusão) dos ciganos, recorremos a informação sobre “os ciganos” em Portugal para ilustrar o que tem sido a sua vivência na sociedade portuguesa. No ponto 2, Discursos e práticas de integração, apresentamos uma síntese das políticas de integração em Portugal e na União Europeia, de iniciativas de Organizações Não Governamentais (ONG’s) e do associativismo cigano, caracterizadas pela escassez e pela falta de perspectivação estruturante para enfrentar a situação de pobreza e de exclusão social estrutural. No ponto 3, Estado da arte sobre a integração dos ciganos em Portugal, sintetizamos o conhecimento relativo ao nosso objecto de estudo com a apresentação de uma resenha sobre as condições de vida “dos ciganos”. No ponto 4, Distanciamentos e aproximações identitárias, abordámos a questão da construção da alteridade social que faz com que se divida o mundo numa percepção de diferenciação entre “nós” e os “outros” (entre os que nos são próximos e os mais distanciados). Aqui esclarecemos também algumas das nossas opções conceptuais. Este ponto subdivide-se em dois: num primeiro, pretendemos contribuir para a desconstrução da concepção de homogeneidade em relação aos indivíduos de origem cigana. Para isso,

consideramos a complexidade subjacente à formação e desenvolvimento dos processos sociais de integração e de construção identitária. Num segundo momento, o ser cigano – sentimento de identificação, abordamos o sentimento de identificação de ser cigano adoptando uma perspectiva dinâmica. Seguimos o ponto de vista da diversidade cultural e identitária resultante dos processos de socialização e experiências de vida que permite percursos e trajectórias sociais de vida diferenciados. Esse é precisamente o ponto fulcral deste trabalho, o estudo dos percursos e trajectórias de vida para compreender se existem (como se manifestam e agem) mecanismos facilitadores de processos de integração social.

1. A história (de exclusão) dos “ciganos”⁶

A bibliografia quase sempre caracteriza os “ciganos” como indivíduos em processos de exclusão devido a situações de pobreza, falta de habitação e de salubridade, a serem vítimas sistemáticas de discriminação, a terem dificuldade de acesso à escolaridade e à quase impossibilidade de acesso ao mercado de trabalho (Costa e Pimenta, 1991; Serrote, 1993; ONPC, 1995; Pinto, 2000). Talvez pela frequente associação a esses aspectos negativos, a imagem mais vulgar é a de que são pobres e discriminados, de que não aceitam seguir as regras sociais estabelecidas e, muitas vezes, de que são responsáveis pelas situações precárias em que se encontram (Vala et al., 1999; Vala, 2004; Cabecinhas e Amâncio, 2004)

Os primeiros grupos ciganos chegaram à Europa vindos do Oriente, pelos séculos XIV e XV. A Europa descobre-os com espanto, inquietude e incompreensão (Liégeois, 1989). Os ciganos terão permanecido no Próximo Oriente, Irão, na Turquia e Grécia, entre os séculos X e XV. A União Romani

⁶ Por facilidade de escrita, por vezes, usamos a designação “ciganos”, mas ela não se ancora a uma perspectiva essencialista. Temos presente a existência de diferentes grupos sociais ciganos e, sempre que possível, adoptamos a designação “indivíduo de origem cigana” por, na nossa perspectiva, ser mais abrangente e flexível, evitando tipificações.

Internacional, num guia elaborado para os jornalistas, em 1998, concorda que a maior parte dos investigadores está de acordo sobre a origem hindu do povo cigano, no Norte da Índia, entre as regiões do Punjab e o Sinth. No século IX, o Islão terá atacado a Índia e os hindus que viviam nestes territórios do Norte Ocidental da Península do Indoquistão empreenderam uma grande migração para Oeste (União Romani Internacional, 1998).

“A terra original dos roma⁷ é o Noroeste da Índia, de onde saíram por volta do ano 1000 depois de Cristo. Em várias vagas migratórias foram seguindo para o Ocidente (...). Os padrões de comportamento com que a população sedentária acolhia os roma são hoje pouco diferentes dos de há 500 anos, quando as primeiras comunidades roma chegaram à Europa. Nessa época, como hoje, os roma eram rejeitados pela população maioritária. Eles provocam o medo ou agressividade quando não correspondem às normas tradicionais habitacionais” (Fienbork et al., 1998:14).

⁷ Na sequência da Resolução 44 de 1997 do Conselho da Europa “Towards a tolerant Europe: the contribution of the Roma” em alguns países passou-se a usar a palavra Rom/Roma para designar os diferentes grupos ciganos europeus, sobretudo em documentos oficiais. Pretende-se encontrar uma forma de designar os ciganos menos discriminatória e, ao mesmo tempo, permitir agregar na mesma designação ciganos de origens culturais e sociais diferenciadas. No entanto, trata-se de uma questão linguística complexa que, por vezes, parece ser arbitrária pois não reflecte todos os grupos ciganos e, também, pelo facto de que o recurso a outra designação pode ser lesivo por se tratar de uma situação artificial, uma espécie de branqueamento das situações históricas (Morais, 2005).

Apesar da expressão ser usada pelas instâncias governativas europeias e noutros textos, o seu uso não é generalizado, nem pacífico tão pouco. Por exemplo, o grupo de ciganos *calé*, presente na Península Ibérica e no sul de França, não é abrangido por essa designação, para além de que era tradicionalmente usada (e continua a ser) para designar os ciganos originários dos países de Leste. Por outro lado, a designação não tem tradução literal para todas as línguas o que também não favorece a sua adopção generalizada (Costa, 2005). Em vez de simplificar, gera uma nova série de problemas. Em Portugal, a designação vulgarmente usada é “ciganos” quer em termos de documentos oficiais, quer em trabalhos académicos e pela população de origem cigana. Embora seja um termo conotado negativamente ainda não se encontrou melhor forma de o substituir (Morais, 2005). Neste trabalho, segue-se a orientação geral portuguesa, adopta-se a expressão “ciganos” por ser usada consensualmente por investigadores e pelos indivíduos de origem cigana. No entanto, sempre que possível, substituímos por “indivíduos de origem cigana” com o intuito de não reproduzir a representação social associada a “ciganos”, pretendendo referir indivíduos com diferentes experiências de vivência social e de sentimentos de identificação com traços culturais ciganos.

Os primeiros ciganos chegados à Europa terão deambulado de país em país contando histórias extraordinárias e misteriosas sobre a sua origem. Nunes salienta que algumas tribos fizeram a sua rota pelo Norte da África até ao estreito de Gibraltar e passaram para Espanha: viriam a ser os *gitanos* espanhóis (andaluzes e castelhanos) e os ciganos portugueses (Nunes, 1996). Os ciganos apareceram na Península Ibérica no período em que na Europa se iniciava a construção dos Estados modernos (Garrido, 1999), o que foi prejudicial à sua instalação.

As informações históricas são, de uma forma geral, muito vagas e muitos dos trabalhos estão insuficientemente documentados carecendo de confirmação teórica (União Romani Internacional 1998). Desde a sua chegada, os “ciganos” são vistos como invasores, parasitas, delinquentes ou ateus. Por parte dos indivíduos instalados, há recusa em aceitar pessoas de que não se sabe muito bem a proveniência, que vestem de forma estranha e falam uma língua diferente. São conotados com uma faceta misteriosa, como um grupo que vive nas margens sociais, associados à criminalidade, são estrangeiros e nómadas (Mayall, 2004). Estas imagens são difundidas por cronistas que fazem observações sobre a cor da pele, os modos de vida (mendicidade, quiromancia, itinerantes, ladrões, criminosos, etc.), os acusam de ser sem pátria e sem raízes, inúteis como mão-de-obra, como aspectos que os distinguem de outros grupos (Fraser, 1997). Os recém-chegados esforçam-se por manter a especificidade identitária mas ela é reprimida pelos detentores do poder. Estabelecem-se diferenciações entre modos de vida aparentemente irreconciliáveis, situação que se prolonga, de um modo geral, até hoje.

As viagens efectuadas pelos ciganos parecem ter contribuído para fortalecer os costumes e tradições associados ao que se designa por “cultura cigana” na base do sentido de identidade e de diferenciação em relação aos povos com quem se cruzavam (Garrido, 1999). Ou seja, serviram para reforçar um certo estilo de vida associado ao gosto pela itinerância e liberdade. Com a transformação política, económica e social que criou os Estados modernos, as fronteiras tornaram-se

progressivamente mais difíceis de transpor. Defende-se que, gradualmente, se operou nestes grupos uma transição do nomadismo para o sedentarismo com consequências nos seus estilos de vida. Torna-se cada vez mais difícil assegurar a subsistência pelo exercício de ofícios tradicionais tendo em conta que muitos dos saberes fazeres tradicionais dos ciganos caíram em desuso (Fienbork et al., 1998). A alteração de um modo de vida assente no nomadismo para uma forma de vida sedentária foi-se tornando um processo crescente e generalizado:

“os ciganos sedentários são agora a maioria, tanto a Leste, como no Oeste, mas podem ficar no mesmo sítio durante décadas e manter a sua especificidade” (Fraser, 1997: 297).

Deste modo, parece que a maioria terá adoptado modos de vida associados ao sedentarismo, embora existam indivíduos e grupos que praticam itinerância. Em vários países, há um reconhecimento oficial desses grupos (por exemplo, em França, “Les gens de voyage”; em Inglaterra e Irlanda os “Travellers”) com existência de medidas legislativas específicas e a criação de lugares para acolher as suas estadias. No caso destes grupos, há uma vontade expressa de manter esse estilo de vida, vontade não sentida nem manifesta por muitos grupos ou indivíduos que acabam à força por ser classificados como itinerantes ou nómadas de forma não desejada. Para além das repressões, perseguições e assimilações pela força, em termos históricos, são profundas as marcas deixadas pelas tentativas de extermínio quer através da escravatura em alguns países da Europa de Leste, quer pelo genocídio levado a cabo pelo nazismo⁸ (Kenrick e Puxon, 1998).

“Sempre gente de fora, os ciganos foram perseguidos, onde quer que fossem, massacrados (...) vítimas de deportações sistemáticas e durante mais de cinco séculos no Sueste e Centro da Europa, especialmente nos principados romenos, submetidos à escravatura” (Tong, 1998:15).

⁸ Foram mortos mais de 500 000 ciganos nos campos de concentração (Kenrick e Puxon, 1998).

Há marcas históricas difíceis de apagar e, neste caso, pressupõe-se que a experiência das perseguições sofridas persiste na memória colectiva, contribuindo para sentimentos de pertença a um grupo sempre colocado à margem.

Não obstante as constantes perseguições de que foram alvo os ciganos, parecem ter conseguido preservar raízes culturais e identitárias resistindo, nesse aspecto, a sucessivas tentativas de assimilação (Fraser, 1997). Moscovici e Pérez analisam este fenómeno de resistência e concluem que a perseguição pode ter gerado o efeito oposto ao pretendido, reforçando a identidade e os laços de solidariedade dos membros dessa minoria. A perseguição violenta pode ter suscitado também atracção e identificação, sendo lícito supor que alguns indivíduos da população circundante se foram fundindo nesse grupo minoritário (Moscovici e Pérez, 1999), o que pode ser importante para justificar a prevalência até hoje dessa existência e resistência cultural (Fraser, 1997).

A história dos ciganos em Portugal é semelhante à de outros países: repleta de referências a repressão e perseguição policial, com a consequente marginalização da sociedade dominante (Coelho, 1995 [1892]; Costa, 1995; Costa, 1996; Nunes, 1996). As primeiras referências escritas datam do princípio do séc. XVI. Nas obras de teatro, nos cancioneiros e na legislação, aparecem referências ao *modus vivendi* que coincidem temporalmente com as medidas repressivas desencadeadas para a sua proibição:

“(...) as primeiras notícias que temos dos ciganos em Portugal quase que se confundem com as primeiras notícias de hostilidade da população portuguesa e com as primeiras medidas persecutórias que serão uma constante ao longo dos séculos que vão seguir-se. (...) todas as soluções foram tentadas pelo Estado para se ver livre da gente cigana, até a condenação à morte” (Costa, 1995:13).

A chegada ao território nacional terá sido feita em grupo pelo Alentejo, vindos da Andaluzia (Nunes, 1996) e a chegada desses grupos de nómadas com:

“(...) uma língua incompreensível que se diziam cristãos mas que apresentavam práticas misteriosas e fundamentalmente pagãs causou pasmo nas populações fortemente marcadas pelo espírito medieval da época” (Gonçalves, 1995:23).

E a sociedade envolvente sempre manifestou dificuldades em lidar com os grupos que chegam e se instalam (Elias, 2000 [1965]). As referências históricas coincidem com a publicação de leis repressivas dirigidas exclusivamente a ciganos. No caso português, as perseguições, tentativas de expulsão e o desejo de extermínio de ciganos concretizam-se em condenações às galés e em deportações para algumas das ex-colónias (Angola, Cabo Verde, S. Tomé e Goa). Existe uma “exclusão” legislativa que se prolonga desde a publicação de um Alvará de 1526 que proíbe a entrada dos ciganos no Reino e ordena que saiam os que nele estiverem. Esta situação é mantida até ao reconhecimento do direito de cidadania, tendo em vista a sua integração assimilatória, com a revolução liberal, a Constituição de 1822 e a Carta Constitucional de 1826, em que são eliminadas as desigualdades em função da raça e é reconhecida a cidadania portuguesa aos nascidos em território português. Assim, “A condição de cigano, ainda que vagabundo, deixou de ser banida.” (Costa, 1995:15).

2. Discursos e práticas de integração

A segregação social a que historicamente os ciganos foram sendo sujeitos é considerada como obstáculo para que a minoria cigana se integre na sociedade envolvente adoptando os padrões de vida, devido aos sentimentos de marginalização. O reconhecimento da cidadania não significa a aquisição

automática do estatuto de cidadania plena. Aliás, o que aconteceu muitas vezes foi uma substituição de penas criminais por medidas administrativas restritivas (Costa, 1995). A implementação da democracia em Portugal impôs importantes transformações legislativas e de perspectiva sobre a questão da igualdade e cidadania no sentido da igualdade. Todavia, continuam a existir normas racistas em vários documentos oficiais ou oficiosos, por vezes de forma subtil, sobretudo na polícia mas também nas autarquias e outras instituições públicas (Castro, 2007). Por parte da população geral, continuam a ser frequentes as manifestações de desagrado e intolerância (por exemplo, quando se trata de inserir alunos de origem cigana na escola ou em relação a vizinhos ciganos) (Bastos et al., 2007). Na perspectiva de José Gabriel Pereira Bastos, os portugueses ciganos padecem de três traumas: o histórico, o sociológico e o democrático.

“O trauma histórico foi provocado pelas perseguições, proibições e tentativas de aniquilamento de que foram alvo desde 1526 e advém das constantes tentativas de erradicação total ou parcial dos ciganos nómadas, de destruição de famílias ciganas, de apropriação dos seus bens, de promoção de condições desigualitárias de concorrência económica, bem como, no extremo oposto, mas com violência idêntica, de medidas promotoras da sedentarização e da assimilação cultural compulsivas. O trauma sociológico prende-se com a ausência de dados estatísticos para a abordagem sociológica do tema e o trauma democrático prende-se com o facto de os ciganos continuarem a ser tratados como ciganos e não como cidadãos portugueses” (Bastos et al., 2007:36-37}.

As tentativas formais de integração em Portugal foram escassas e as que se concretizaram tiveram sempre um sentido repressivo no sentido de “dissolução ou domesticação do povo cigano” (Costa, 1995: 19) que, não tendo tido êxito, foram empurrando esta população para as margens da sociedade, tornando-os cada vez mais dependentes. A “questão cigana” em Portugal continua por resolver e a perspectiva adoptada para a tratar é similar à usada em outros países onde, ao longo

dos séculos, se desenvolveram duas culturas em relação aos grupos marginalizados: a cultura do consentimento, que visava a conversão ou a exclusão forçada de quem não se submetia à sociedade envolvente; e a cultura da dissidência, que reclama a tolerância e a solidariedade para com as minorias (Moscovici e Pérez).

A relação histórica determina o tipo de relações que a minoria estabelece com a sociedade envolvente por temer a expulsão ou a imposição de modos de vida que os impeçam de manter traços identitários e culturais. A perseguição e a repressão dificultam o exercício de actividades profissionais continuadas, obrigando à procura de actividades que garantam alguns rendimentos mesmo que, por vezes, se revistam de carácter ilícito. Na prática, acabam por contribuir para o círculo reprodutor da exclusão, uma vez que o exercício desse tipo de actividades favorece a formação de imagens negativas que se cristalizam, enformam e reproduzem a ideia de “perigosidade social” (Velho, 2000).

Algumas categorizações e representações sociais perduram até hoje, com um distanciamento social e desvalorização por parte da sociedade em que estes indivíduos vivem e que se expressa numa rejeição sob a forma de os caracterizar como inassimiláveis, o que Moscovici e Perez (1999) designam por efeito de “inocência colectiva”. Trata-se de argumentos frequentemente usados para retratar a cultura cigana como uma “identidade étnica”, resistente à assimilação cultural e distinta da sociedade maioritária. No entanto, as distinções apontadas nada têm de biológico, antes se trata de distinções meramente de ordem social (Liégeois, 1989).

Para enfrentar as situações de desigualdade, tem-se assistido a alterações políticas ligadas à forma de abordar a problemática. Muitas das políticas devem-se a imposições europeias e visam a luta contra o racismo e discriminação. A nível europeu tem sido produzida legislação específica com intenção de contribuir para melhorar a vida dos ciganos. Entre as inúmeras recomendações e resoluções⁹,

⁹ As informações sobre as Recomendações Europeias são retiradas de uma publicação coordenada por Jean-Pierre Liégeois, *L'accès aux droits sociaux des populations tsiganes en France. Rapport d'étude de la Direction générale de l'action sociale* (Liégeois, 2007) e de páginas electrónicas dos

salienta-se a prioridade concedida à escolarização das crianças ciganas com a Resolução 89/C153/3 de 22 Maio 1989 do Conselho Europeu e a Organização para a Segurança e Cooperação na Europa (OSCE), pela Assembleia Parlamentar 2002 que emana uma “Resolução sobre a educação dos Roms”. São documentos orientadores para abrir ou melhorar as possibilidades de escolarização das crianças ciganas e incentivar a eliminação de práticas que as isolam no sistema escolar.

O Parlamento Europeu¹⁰ condena todas as formas de discriminação contra os ciganos e convida os Estados Membros a reconhecer os *Roms* como uma minoria europeia e a encetar formas activas de luta contra a “romafobia”, nomeadamente, através da adaptação legislativa, a fomentar a participação cívica em todos os direitos de cidadania e a criação do Observatório Europeu dos Fenómenos Racistas e Xenófobos (EUMC) que, em 2007, foi substituído pela Agência dos Direitos Fundamentais da União Europeia (FRA).

O Conselho da Europa também produziu várias recomendações para melhorar a situação dos ciganos, aprovadas desde 2000¹¹. O mesmo se passa com a Assembleia Parlamentar Europeia, que publica a Recomendação 1557 (2002) sobre a situação jurídica dos *Roms* na Europa e prevê a criação de um grupo de consultores ciganos e um mediador europeu dos *Roms* que vigie as violações dos direitos dos indivíduos de origem cigana enquanto comunidade minoritária.

Posição similar é adoptada pela Comissão Europeia Contra o Racismo e a Intolerância (ECRI) com a Recomendação de Política Geral n.º 3 – “A luta contra o racismo e a intolerância contra os *Roms*”, onde se defende que cada Estado membro

vários órgãos de soberania da União Europeia (Conselho da Europa, Parlamento Europeu, Assembleia Parlamentar Europeia e Conselho da Europa).

¹⁰ Resolução do Parlamento Europeu sobre a situação dos *Roms* na União Europeia – P6_TA (2005) 0151 (votada em 28 de Abril de 2005) (Liègeois, 2007).

¹¹ A Recomendação 10 de 2006 sobre melhor acesso aos cuidados de saúde para os *Roms* e Viajantes da Europa; a Recomendação 4 de 2005 sobre melhoramento das condições de habitação dos *Roms* e Viajantes, a Recomendação 14 de 2004 sobre a circulação e estacionamento dos viajantes; a Recomendação 17 de 2001 sobre melhoramento da situação económica e de emprego dos *Roms* e dos viajantes de França; a Recomendação 4 de 2000 sobre a educação de crianças *Roms* na Europa; a Recomendação 1 de 1983 relativa a nómadas apátridas ou de nacionalidade indeterminada e a Resolução 13 de 1975 sobre a situação social das populações nómadas na Europa (Liègeois, 2007).

deve assegurar que as designações usadas para nomear os indivíduos de origem cigana devem ir ao encontro da forma como os próprios querem ser tratados.

Analisando a diversidade de documentos produzidos pelos órgãos de soberania da União Europeia, constatámos uma atenção crescente à situação das condições de vida das populações ciganas residentes no espaço europeu. Contudo, na prática, não tem havido suficiente acompanhamento na implementação dessas medidas propostas, sendo variáveis as concretizações nos diversos países comunitários. No entanto, mesmo supondo que existem países menos seguidores dessas medidas, acaba por se sentir os seus reflexos, nem que seja para evitar a menção nos relatórios por incumprimento.

Os relatórios de avaliação da implementação sobre a aplicação de algumas recomendações europeias são, em certos aspectos, demolidores e denunciam a continuação de discriminação e de formas de vida muito precárias por parte dos indivíduos de origem cigana na maior parte dos países. Por exemplo, no Relatório de 2004 “La situation des Roms dans une Union Européenne élargie” é efectuado um ponto da situação dos ciganos na União Europeia em que são deixadas recomendações aos governos dos Estados Membros. Um outro Relatório de 2007, a Agência dos Direitos Fundamentais da União Europeia (FRA), avalia a forma como se estava a processar a aplicação da legislação implementada sobre a Racial Equality Directive in the Member States (FRA, 2007). Neste último documento, os *Roma* surgem identificados como os mais discriminados, vítimas de segregação, de racismo no acesso a condições de igualdade e vítimas de tratamentos abusivos (FRA, 2007: 15). Ainda nesse relatório, salienta-se a problemática situação habitacional dos *Roma* nos Estados Membros (FRA, 2007), havendo uma recomendação final na qual os Estados membros são aconselhados a desenvolver rapidamente iniciativas de combate a essa situação desigualitária.

Em termos nacionais, as orientações europeias não se têm feito sentir com muito impacto. Políticas e medidas sociais dirigidas especificamente aos portugueses ciganos são raras ou inexistentes e as de carácter geral demonstram-se, a maior parte das vezes, pouco adequadas ao não contemplarem aspectos

fundamentais sobre a situação social e económica específica em que se encontram alguns indivíduos pertencentes a esse grupo social. Por seu lado, os poucos projectos sociais de intervenção territorial caracterizam-se quase sempre pelo seu carácter pontual, não sendo notórios contributos duradouros para melhorar as condições estruturais da população-alvo. Curiosamente, não obstante as frequentes chamadas de atenção para a situação grave de marginalização e pobreza de muitos indivíduos de origem cigana, parece existir um manifesto desinteresse por parte do Estado em assumir que se trata de uma questão social que é necessário enfrentar, ou seja, sistematicamente tem ficado adiado o enfrentamento da “questão cigana”.

Em termos de actividades formais promovidas pelo Estado, o Alto-Comissário para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME), criado em 1996 (actual Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural - ACIDI), é a instituição oficial com competências para promover iniciativas dirigidas às minorias étnicas, entre elas, a cigana. Sempre confrontados com a indefinição de conceitos, sobretudo da constitucionalidade ou não em os considerar como minoria, os indivíduos de origem cigana têm sido pouco visados por essas iniciativas. De acordo com o argumento de que são cidadãos portugueses, o tratamento como minoria consistiria numa forma de racismo. O resultado desta indefinição tem sido uma débil intervenção por parte do ACIME/ACIDI que se materializa sobretudo em algum apoio a investigação (a maior iniciativa ocorreu há mais ou menos 10 anos, no âmbito de uma parceria com a Fundação de Ciência e Tecnologia, tendo daí resultado alguns estudos diversos e dispersos sobre escolarização (Cortesão et al., 2005); saúde (Silva, 2005); representações sociais (Fonseca et al., 2005), (Dias et al., 2006), (Faísca e Jesuino, 2006) e (Gonçalves et al., 2006), na consultadoria de projectos locais de intervenção e apoio à constituição de associações.

No contexto do ACIDI, o Gabinete de Apoio às Comunidades Ciganas (GACI), criado em 2007, em termos formais, conta com a participação de seis membros de origem cigana tendo em vista a mediação para permitir uma maior eficácia da intervenção, bem como uma maior representatividade dos interesses e perspectivas dos portugueses ciganos. As actividades que o GACI tem vindo a

desenvolver são a mediação de conflitos, acções de formação e acompanhamento de projectos de intervenção no âmbito do Programa Escolhas. É também responsável pelo site www.ciga-nos!.pt e pela edição de estudos (PNAI, 2008).

No meio da aparente apatia em relação ao estado da situação, ressalva-se a iniciativa levada a cabo pela Assembleia da República, através da Comissão de Ética, Sociedade e Cultura, Subcomissão para a Igualdade de Oportunidades e Família que em Março de 2009 divulgou o “Relatório das audições efectuadas sobre portugueses ciganos no Ano Europeu para o Diálogo Intercultural”¹². Foram feitas audições com a finalidade de recolher informação para aprofundar o conhecimento acerca da identidade, diversidade e condições de vida dos ciganos em Portugal de modo a habilitar os decisores políticos com elementos necessários para desenvolver iniciativas legislativas e políticas que promovam a plena integração desta “comunidade”¹³ (Comissão Parlamentar de Ética, 2009). Este relatório não acrescenta informação nova, mas tem a vantagem de sintetizar a existente a nível nacional sob a forma de retrato da situação dos ciganos em Portugal, o que é feito, pela primeira vez, directamente por um órgão de soberania do Estado português. No entanto, as conclusões do relatório parecem ter produzido pouco impacto e efeitos formais pela falta de sequência com propostas de intervenção operacionais que, na nossa perspectiva, se deveriam imputar aos respectivos ministérios, de acordo com o diagnóstico feito. Do nosso ponto de vista, esse teria sido um óptimo momento para se promover a produção de programas nacionais de intervenção dirigidos aos portugueses ciganos em situação de pobreza ou de exclusão social.

De modo a proporcionar mais oportunidades de emprego, alguns instrumentos de política social como o Plano Nacional para a Inclusão (PNAI), o Rendimento Social de Inserção (RSI) e o Plano nacional de Emprego (PNE) podem ser o factor-chave para promover alterações nesta situação. No PNAI 2008-2010, ao

¹² Este Relatório encontra-se disponível na página electrónica da Comissão Parlamentar de Ética, Sociedade e Cultura <http://app.parlamento.pt/webutils/docs/>.

¹³ As aspas são nossas por nos parecer forçado, em sentido antropológico e sociológico, falar da existência de uma “comunidade cigana” em Portugal, na linha do que vem sendo discutido por alguns investigadores como Lopes (2006) e Bastos (2007).

contrário do que acontecia no PNAI anterior (2006-2008), são contempladas as minorias étnicas e, entre elas, a etnia cigana, reconhecendo-se que “as minorias étnicas contam-se entre as categorias mais vulneráveis à exclusão social em Portugal” (PNAI, 2008:7).

“Os indivíduos pertencentes a minorias são regularmente expostos a uma inserção profissional precária, à imposição da cultura dominante, sem o respeito pela diferença, a processos de segregação e isolamento face a redes de apoio social, por razões várias que se prendem com dificuldades mútuas de adaptação sócio-cultural” (PNAI, 2008: 8).

Ou seja, reconhece-se que estes indivíduos têm dificuldades adicionais, relacionadas com a segregação, mas as razões apontadas para isso prendem-se com “dificuldades mútuas de adaptação sociocultural”, deixando implícito que as minorias também são responsáveis pela situação em que se encontram.

“Muitas destas situações resultam de estratégias locais mas também de inadaptabilidade sócio-cultural das comunidades residentes, populações maioritárias e população de etnia cigana geradora de preconceitos e estereótipos que impedem os cidadãos de saírem da situação de vulnerabilidade, pobreza e exclusão nas quais se encontram” (PNAI, 2008: 9).

Trata-se de um aspecto frequentemente imputado a grupos sociais em situação de pobreza por, de alguma forma traduzir, formas de interiorização da condição de pobre, de excluídos ou marginalizados (Becker, 1985; Velho, 1999), no fundo, pode significar a interiorização de processos de (auto) exclusão.

O PNAI 2008-2010 caracteriza a etnia cigana como uma minoria tradicional em que cerca de 15% têm menos de 15 anos e 16% vive em condições precárias de habitação e conclui que ela se enquadra dentro dos grupos mais atingidos pela vulnerabilidade e pobreza. A constatação da situação de precariedade faz com que a

etnia cigana seja enquadrada no eixo 2 do PNAI – Promoção da inclusão social (redução das desigualdades), tendo em vista favorecer a inclusão de grupos específicos. Entende-se que “As comunidades ciganas têm em Portugal um longo percurso de integração e vêm sendo abrangidas por muitas das medidas generalizadamente acessíveis” (PNAI, 2008: 28). No entanto, para além das medidas gerais, reconhece-se a necessidade de medidas adicionais, dirigidas para as comunidades ciganas, a serem impulsionadas com este PNAI e um mecanismo de acompanhamento das condições de inserção destas comunidades, com especial destaque para as áreas da educação, saúde, emprego e habitação a ser coordenado pelo ACIDI (PNAI, 2008: 28). Pretende-se melhorar as condições de vida nos territórios e *habitats* mais vulneráveis, normalmente onde se concentram múltiplos problemas sociais e económicos.

Pela primeira vez, um instrumento político de governação formal reconhece a territorialização da pobreza, aspecto que deve conduzir à territorialização das intervenções tendo em conta que a situação de vulnerabilidade à pobreza e exclusão por parte dos portugueses ciganos faz com que padeçam de um défice crónico de cidadania. Para fazer face à extensão social da situação desfavorecida dos ciganos em Portugal, parece-nos insuficiente a concentração das competências delegadas no ACIDI. Na nossa perspectiva, deveria haver um alargamento de competências a outras instituições ou organismos locais. Também nos parece haver necessidade de reequacionar o trabalho desenvolvido na base das suas consequências para os indivíduos de origem cigana. Não tem existido avaliação consistente nem adequação dos programas aos beneficiários. Falta fazer avaliação do impacto das medidas. A informação existente é de que não há esforços das instituições nem das medidas de política social de adaptação às necessidades específicas desta população por parte das medidas possíveis (Lopes, 2006; ERRC/NÚMENA, 2007). Os PNAI têm tido pouca repercussão sobre os indivíduos de origem cigana. Aliás, no relatório elaborado pelo ERRC/ Númena sobre o impacto do PNAI conclui-se que esse instrumento pouco tem modificado o acesso dos ciganos aos serviços sociais como segurança social, habitação social, pensões do Estado e serviços de saúde

públicos (ERRC/NÚMENA, 2007). Através desse estudo apurou-se que 84,4% dos indivíduos ciganos estavam formalmente desempregados e 44,2 % não tinham qualquer forma de emprego remunerado. Ou seja, quer a longa dependência do Rendimento Social de Inserção (RSI) quer a dificuldade de inserção dos ciganos no mercado de trabalho são indicadores de que as medidas estabelecidas no PNAI não são eficientes para a promoção da inclusão social dos beneficiários de origem cigana. De um modo geral, os contratos de inserção não são flexíveis no que diz respeito às actividades que os beneficiários do RSI são efectivamente capazes de seguir. Por outro lado, há uma espécie de desconfiança generalizada que se concretiza na forma institucional adoptada em relação aos ciganos por parte dos serviços sociais e que se traduz na ideia de que todos exploram os benefícios sociais sem terem necessidade dele, preconceito amplamente partilhado entre a sociedade portuguesa e suas instituições para o qual o PNAI não dirige qualquer medida específica (ERRC/NÚMENA, 2007).

No que se refere a trabalhos promovidos por Organizações Não Governamentais (ONG's), salientamos a Santa Casa da Misericórdia de Lisboa e a Obra Nacional de Promoção dos Ciganos que, na cidade de Lisboa, promoveram ou apoiaram trabalhos de pesquisa. A Santa Casa da Misericórdia de Lisboa tem investido sobretudo na área da formação, nomeadamente, através do Centro Multicultural e do Projecto Romi, dirigido este último a mulheres ciganas. O Secretariado Diocesano de Lisboa da Obra Nacional de Promoção dos Ciganos tem desenvolvido ou apoiado uma série de investigações na área da Diocese de Lisboa (ONPC, 1995; Reis, 1997; Reis, 1999; Reis, 2001). Em 1999, a Obra Nacional da Pastoral dos Ciganos (ONPC, 2000), lança o projecto Dignidade com o objectivo de fazer um levantamento das condições precárias da população cigana portuguesa sedentarizada. Embora alguns destes trabalhos possam ser questionados sob o ponto de vista metodológico, não deixam de constituir importantes contributos para o conhecimento sobre esta população, sobretudo na área da Grande Lisboa.

Também a Rede Europeia Anti-Pobreza (REAPN), desde finais dos anos noventa do século XX, tem desenvolvido uma série de traduções de trabalhos elaborados pela Fundación General Gitano (instituição com grande implantação em Espanha). Esta tem desenvolvido trabalhos de investigação e de intervenção sobre a população cigana em diversas áreas, sobretudo na área da saúde (FSGG, 2006; REAPN, 2008, 2009). No entanto, esses trabalhos acabam quase sempre por reproduzir esquemas para outras realidades sociais, nem sempre ajustados à realidade portuguesa. Contudo, a REAPN teve um papel importante ao nível da formação e discussão da “questão dos ciganos”, com a promoção de várias acções de formação e encontros para discussão do tema, no entanto, não tem conseguido promover intervenções estruturais.

Nos anos noventa, algumas Organizações Não Governamentais, como a Rede Europeia Anti-Pobreza e a Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, promoveram formação de mediadores socioculturais de origem cigana para trabalharem como elementos de ligação entre ciganos e não ciganos. Foram realizados vários cursos de formação de mediadores socioculturais para intervir em áreas como a educação, a saúde ou a habitação. No entanto, não foi criado o enquadramento legal para o estatuto da profissão de mediador e verifica-se que a maior parte dos formandos actualmente não desenvolve actividade de mediação. Entre os que trabalham ou trabalharam como mediadores foram (e são) sujeitos a contratos de trabalho precários e intermitentes, sendo contratados como auxiliares de serviços gerais e não como mediadores socioculturais. Em síntese, a formação profissional de mediação tem sido pouco proveitosa quer para os/as formandos/as quer para as instituições sociais.

No que se refere a associações anti-racistas, a década de noventa foi também profícua para algumas associações como o “Olho Vivo”, a “Oikos” e o “SOS Racismo” com o desenvolvimento de iniciativas, sobretudo em parcerias de apoio à formação e de estudo/diagnóstico. Por exemplo, a associação “Olho Vivo” de Braga promoveu um projecto de intervenção social designado “Entre Margens” que tinha por objectivo promover “pontes” culturais entre ciganos e não ciganos. O SOS

Racismo, por sua vez, promoveu um estudo de caracterização dos ciganos a nível nacional (“Satispen ta li - Saúde e liberdade. Ciganos, números, abordagens e realidades”, publicado em 2001). Este estudo apresenta vários problemas de ordem metodológica (SOS Racismo, 2001). Não obstante essa situação, a publicação conseguiu reunir um conjunto de diferentes agentes sociais (técnicos, investigadores, membros de associações) para reflectirem sobre os dados recolhidos, dando, assim, uma panorâmica sobre a situação àquela data.

A Associação Oficinas Romani realizou, promoveu vários cursos de formação, destacando-se o de construção de guitarras com o objectivo de incentivar formação profissional adequada às necessidades e motivações de indivíduos de origem cigana.

Ainda durante os anos noventa, assistimos à constituição de diversas associações ciganas, constituídas com o apoio do ACIME e da União Romani Portuguesa, mas, passada uma década, o associativismo cigano definha, demonstrando profundas incapacidades para a promoção de iniciativas mobilizadoras. A maior parte das associações existe apenas formalmente, não mantendo actividades regulares. Para além do caso isolado que é a Associação de Mulheres Ciganas Portuguesas (AMUCIP), as associações que aparentam alguma vitalidade são quase sempre representadas por um único dirigente que é chamado por instituições oficiais públicas ou não públicas ou para trabalhos académicos a desempenhar papéis de mediador ou como representante das “comunidades ciganas”.

Em resumo, começa a existir um discurso oficial sobre a integração social dos ciganos em Portugal, no entanto, na prática, não existem medidas de intervenção específicas para fazer face à situação de pobreza e exclusão social da população cigana, fazendo perpetuar a situação de desigualdade crónica. Falta promover medidas de intervenção directa específicas para a redução da vulnerabilidade à pobreza e exclusão social, quer seja através da promoção de formação profissional e inserção profissional, da resolução das condições precárias de habitação, investigação de métodos pedagógicos mais diversificados,

desenvolvendo de campanhas de sensibilização para minorar ou reduzir o estigma, o racismo, discriminação e as desigualdades sociais, etc. A lista poderia alongar-se mais, mas o que interessa aqui notar é que, embora se reconheça a importância de portugueses ciganos serem contemplados pelo PNAI, as medidas propostas parecem-nos insuficientes para melhorar as condições sociais e materiais de existência desta população de forma consistente e estrutural. Falta a elaboração de uma espécie de “livro branco” sobre a situação dos indivíduos de origem cigana com a realização de um diagnóstico profundo e completo sobre a sua situação social para suporte de um plano nacional de intervenção que vá ao encontro das reais necessidades dos indivíduos de origem cigana e também para ajudar a desconstruir estigmas e estereótipos com a divulgação de experiências positivas de integração (que podem mostrar a existência de diferentes realidades).

3. O Estado da arte sobre integração de ciganos

O tema “ciganos” parece nunca ter despertado grandes paixões nos investigadores, autores literários ou outros. Até tempos recentes eram poucos os estudos de recolha de informação e caracterização em Portugal, confinando-se essencialmente a dois trabalhos consistentes: o de Adolfo Coelho e o de Olímpio Nunes, ambos na área da etnografia e antropologia. Nos últimos anos, sobretudo desde finais da década de noventa, a situação tem vindo a alterar-se no que se refere à produção académica, em termos de dissertações de mestrado e de doutoramento. Para ilustrar o tipo de conhecimento que tem vindo a ser produzido, passámos um breve olhar sobre as teses de doutoramento e outros trabalhos realizadas em diversas áreas das ciências sociais, em especial os que são relevantes para o nosso trabalho.

No campo da educação, no âmbito do projecto “Territórios Educativos de Intervenção Prioritária”, Stephen Stöer e Luísa Cortesão desenvolveram uma investigação sobre avaliação dos modelos pedagógicos, tendo avançado com propostas metodológicas que abrangem o “arco-íris” cultural presente nas salas de aula. No caso de Cortesão, há um questionamento directo sobre a eficácia metodológica e pedagógica de um modelo mono-cultural dirigido para um tipo de criança padronizada (Cortesão, 1995; Cortesão et al., 2005). Na mesma década, é produzido um manual dirigido ao professor do 1º ciclo, coordenado por Manuel Gonçalves (1995) com uma introdução sobre as principais linhas históricas e culturais da cultura cigana, seguida de algumas propostas pedagógicas para trabalhar com crianças de origem cigana, cujo impacto e divulgação desconhecemos. O Secretariado Entreculturas, ligado ao Ministério da Educação em parceria com o Centre de Recherche d’Études Tsiganes, apoiou a edição de alguns livros traduzidos sobre ciganos (colecção Interface) e chegou a desenvolver uma base de dados sobre os alunos ciganos matriculados no sistema escolar. O Secretariado Entreculturas foi extinto e integrado no ACIME/ ACIDI. Consequentemente, perdeu vitalidade, sendo hoje um repositório das publicações editadas em anos anteriores. Também na mesma área temática, Mirna Montenegro tem estado ligada à promoção de vários projectos ou iniciativas desenvolvidos no sul do país (Montenegro, 1999; 2007), com o objectivo de contribuir para a diversificação de ofertas educativas para as crianças ciganas, com a procura de novos métodos pedagógicos e de novas abordagens, por exemplo, o “projecto nómada” (ICE, 2004). Devido ao trabalho de terreno que desenvolve há algum tempo, Montenegro transformou-se num elo forte de ligação a algumas mulheres ciganas que, sob o seu impulso, se mobilizaram e constituíram uma associação, a AMUCIP. Esta associação tem promovido actividades de ocupação de tempos livres, inseridas em projectos educativos de carácter mais amplo. Aliás, a presidente desta associação, Olga Mariano, tem sido um pilar de mobilização em termos de apoio de projectos e na divulgação da iniciativa a que está ligada. A sua mensagem

para as mulheres ciganas e para a sociedade é carismática: “Tomar a palavra” (AMUCIP, 2006).

Do ponto de vista da antropologia, Ana Margarida Magalhães (2005) elaborou uma investigação num conjunto de bairros lisboetas, aprofundando a análise sobre o ciclo de vida cigano. Este estudo ajuda a compreender alguns comportamentos sociais atribuídos aos indivíduos de origem cigana, sobretudo no que respeita às diferenças de género. Ainda na área da antropologia, Manuel Augusto Costa (2006), estudou um grupo de ciganos na cidade de Coimbra que permitiu perceber que, por vezes, ser nómada não se trata de uma “vocação” mas sim de uma imposição. Ruy Blanes (2006) desenvolveu um estudo sobre a percepção da música cigana enquanto prática e produção de agencialidade e enquanto objecto de discursos e idealização. Esta pode desempenhar um papel central no desenvolvimento de determinadas configurações de carácter colectivo. Trata-se de analisar a relação que se estabelece entre a produção de música cigana e a Igreja Evangélica Filadélfia bem como a sua importância nos processos de construção identitários. Daniel Seabra Lopes (2006) desenvolveu um interessante trabalho etnográfico sobre uma “comunidade cigana” residente num conjunto de bairros lisboetas. Este trabalho reflecte a profundidade de conhecimento etnográfico de proximidade e permite apreender perspectivas de compreensão pouco estudadas. Procura situar a posição dos ciganos em meios sociais mais vastos, caracterizados sobretudo por uma posição transversal, entre a autonomia e a assimilação. Propõe o conceito de “estilo de vida cigano” para dar conta de uma perspectiva dinâmica sobre as nuances da produção e reprodução do projecto colectivo da sociedade cigana que separa em duas coordenadas, de introversão (relação dos ciganos com o seu meio) e de derivas (relação com o meio social envolvente). José Gabriel Pereira Bastos, também antropólogo, coordenou um trabalho sobre os “sintrenses ciganos” onde apresenta uma revisão bibliográfica aprofundada e elabora um diagnóstico sobre esta população (Bastos et al., 2007). Este autor tem vindo a chamar a atenção para a situação de desigualdade e racismo que os portugueses ciganos continuam a viver em Portugal, apontando as

desigualdades históricas de que têm vindo a ser vítimas. Salienta a problemática do racismo na sociedade portuguesa, paradoxal com o estereótipo do senso comum de que os “portugueses não são racistas”, aliás, problemática que Marques, anteriormente, aprofundou na sua tese.

Na área da sociologia, a propósito das questões do racismo na sociedade portuguesa, João Filipe Marques referencia os ciganos como alvo de racismo diferencialista, cuja lógica consiste num desejo de rejeição, distanciamento, mesmo de expulsão ou destruição (Marques, 2004). Por seu lado, Manuela Mendes (2007), elabora uma tese sobre representações, discriminações e identidades dos ciganos e imigrantes de leste na área da grande Lisboa, fazendo um estudo comparativo entre os dois grupos que lhe permite concluir que, mesmo face a estrangeiros, os ciganos vivem pior e são mais discriminados pela sociedade portuguesa. Maria José Casa-Nova (2008), socióloga, estuda uma “comunidade cigana” residente num bairro social do Porto e procura compreender e interpretar os contextos e os processos que estão na origem da baixa permeabilidade à assimilação cultural, ou seja, procura explicar os fundamentos justificativos de resistência cultural. A autora defende que os indivíduos de origem cigana constroem práticas pontuais de inversão das lógicas de dominação, constituídas em processo de desnaturalização não consciencializada dessas mesmas lógicas, construindo o seu lugar dentro de cada sociedade: um lugar marginal mas não de marginalidade, um lugar estruturalmente subalterno, mas não de subalternidade contextual, um lugar de confronto na diferença também construída nesse confronto, mantendo a baixa permeabilidade à assimilação cultural que lhes tem permitido continuar como grupo cultural diferenciado (Casa-Nova, 2008). Alexandra Castro, também na área da sociologia, tem vindo a desenvolver um trabalho de grande envergadura sobre os ciganos em Portugal, sobretudo no que se refere ao conhecimento da dimensão da população cigana e de questões relativas à mobilidade territorial.

Sobre os indivíduos de origem cigana portugueses existe pouca informação estatística. Apesar de se reconhecer há mais de uma década esse défice, ainda não se conseguiu concretizar um recenseamento dos portugueses ciganos, mesmo após a

recomendação europeia que autoriza o levantamento em relação às minorias nacionais. Assim, os dados a que recorremos para sustentar o nosso discurso são estimativos (mesmo que sejam questionáveis por nem sempre se explicitarem metodologias ou critérios adoptados para as extrapolações apresentadas). Constituem dados parcelares e quase sempre relativos a ciganos “visíveis”, aos que apresentam sinais exteriores identificativos, normalmente os que ocupam espaços geográficos e sociais caracterizados por traços de exclusão social.

Cruzando a informação disponível, constatamos que os ciganos portugueses se fixaram um pouco por todo o país. No que se refere à dimensão numérica são várias as estimativas, no entanto, Alexandra Castro, mobilizando a informação dispersa, procura sistematizá-la e actualizá-la. Recupera dados de um relatório do ACIME (1998) e, para complementar a informação, elabora dois inquéritos: um às câmaras municipais e outro à Guarda Nacional Republicana. Por esse processo, obtém o número aproximado de 34 000 ciganos residentes em Portugal (Castro, 2004) dos quais cerca de 4200 seriam itinerantes¹⁴ (Castro, 2007). Foram estes os dados publicados no Relatório Parlamentar, em 2009, onde se indica a existência de cerca de 40 000 indivíduos de origem cigana portugueses (Comissão Parlamentar de Ética, 2009).

O mito sobre o nomadismo cigano permitiu ir escondendo a situação marginal em que estes portugueses foram vivendo ao longo dos tempos. O que se verifica é que as deslocações têm origens diversas: familiares (proximidade de cemitérios, residência de familiares); administrativas (hospital perto da zona de residência de outros familiares, problemas com a cessação da prestação do Rendimento Social de Inserção, recusa de aceitação de requerimentos); económicos (trabalhos sazonais na agricultura, procura de recursos...); conflitos com outros

¹⁴ Para Castro, “ciganos itinerantes” são ciganos que se deslocam ao concelho, independentemente do tempo que aí permanecem, desde que não pernoitem em habitações com carácter de residência fixa (Castro, 2007).

ciganos; intervenções urbanas (demolição de barracas, reconversão de antigas fábricas); expulsão policial ou de proprietários de terrenos ou por opção dos próprios (cansados de estar no mesmo sítio), podendo assumir a forma de pequenas deslocações dentro de um mesmo concelho, para fora do concelho e para o estrangeiro (por exemplo, há fortes relações com os ciganos espanhóis de quem muitos ciganos portugueses são familiares) (Castro, 2007).

O trabalho de Costa (2006) contribuiu para desmistificar a ideia sobre o nomadismo cigano quando constata que muitas das movimentações feitas por indivíduos ciganos não são por vontade própria, mas sim se fazem na sequência de imposições policiais. Aliás, esta situação é corroborada e discutida por Correia (2007) em relação a algumas famílias “nómadas” alentejanas. Embora se lhes queira imputar uma ideia de desterritorialização, essas famílias sentem-se ligadas a determinadas cidades, vilas ou aldeias que consideram ser os seus locais de referência e pertença, o que contraria a ideia desenvolvida durante o Estado Novo de que seriam “nómadas” por natureza, como algo que estaria incrustado no “sangue”, nos genes.

Tendo presente que os indivíduos ciganos continuam a ser considerados pela sociedade envolvente como os mais refractários à integração social (Costa e Pimenta, 1991; Fernandes, 1995), é importante analisar a relação com as principais dimensões de integração, onde se considera o tipo de habitação, educação, trabalho e discriminação. Áreas essenciais, do nosso ponto de vista, por serem o domínio de expressões dos direitos humanos, para a promoção da dignidade humana, plena integração cidadã e participação cívica plena.

A melhoria generalizada das condições de vida com acesso a uma habitação com água, electricidade e saneamento é um factor importante para a promoção da integração social. Novos contextos habitacionais com condições dignas permitem o acesso a um conjunto de estruturas sociais que (re) definem os papéis e a imagem dos indivíduos na sociedade. Para além do aspecto de salubridade, que se reflecte na melhoria de condições de higiene e bem-estar, em termos relacionais, a interacção

com população heterogénea e o desenvolvimento de relações de confiança com vizinhos são oportunidades para a mudança social (Castro, 1995).

De um modo geral, tipos de realojamentos de famílias ciganas são diversificados e não costumam ter em conta a participação dos ciganos (Liégeois, 1989; Ardèvol et al., 1990; Nunes, 1996), o que pode contribuir para aumentar a segregação social em vez de promover a integração. Ao retirar-se um grupo de um gueto, pode-se estar a colocá-lo noutra, fazendo com que se sintam ainda mais rejeitados, ao serem colocados em contextos físicos e sociais que desconhecem. Para contrariar essa tendência, a participação de ciganos nos processos em que são directamente visados pode ser o elemento que faz a diferença para o sucesso do realojamento, na perspectiva de Liégeois (1994).

Em Portugal, foram-se realojando famílias ciganas em habitações sociais, processo que se acelerou com o Programa Especial de Realojamento (PER) de 1993. No entanto, estima-se que cerca de 6500 ciganos (numa estimativa de 40 000 portugueses ciganos) vivam em condições precárias, ou seja, significa que há ainda um conjunto considerável de indivíduos ciganos a viver em más condições (Castro, 2004), sobretudo porque à data daquele recenseamento não foram devidamente contabilizados os núcleos familiares existentes, para além da ausência de previsão sobre a constituição progressiva de novos núcleos. Assim sendo, persistem casos de famílias sem habitação residentes em condições precárias de habitação em barracas, tendas, etc. (que, às vezes, se teima em considerar como nómadas não se assumindo nem contabilizando para fins de realojamento). Alguns realojamentos foram feitos em áreas urbanas desqualificadas e desintegradas do tecido urbano. Outras tentativas foram feitas com a construção de “habitações étnicas” com a construção de habitações apenas para indivíduos de origem cigana, o apelidado “ciganódromo” de Beja afasta-os da cidade, num conjunto habitacional “ad-hoc”, ao lado da estrada e em meio “descampado”, circundado por um muro, ou ainda os “Centros de

Estágios Habitacionais”¹⁵, como é o caso do “Parque Nómada de Coimbra” que visa ser um centro de estágio para a aprender a viver em habitações.

A maior concentração em meios urbanos terá dado lugar, segundo Gonçalves et al. (2006), ao surgimento de um determinado tipo de cigano, os “ciganos urbanitas”¹⁶. São “ciganos” que vivem nas cidades e, por isso, mais expostos às influências da sociedade dominante. Para estes autores, nestes “ciganos urbanitas” é possível constatar mudanças culturais e comportamentais, caracterizadas por um sistema de dupla referência que justapõe padrões ciganos e dominantes. Por um lado, reconhecem a importância da escola, a necessidade de habitar numa casa, o desejo de terem estabilidade económica e, por outro, devido às necessidades de consumo, estão a submeter-se lentamente a actividades assalariadas, apesar de permanecerem ciganos de “alma e coração”. Os “ciganos urbanitas” são então os que estão a desenvolver estratégias de integração na sociedade envolvente.

Os indivíduos ciganos portugueses fixaram-se sobretudo em espaços urbanos desqualificados, partilhados, a maior parte das vezes, com outros grupos sociais desfavorecidos. Os realojamentos em novos espaços habitacionais podem ser espaços de reprodução de desigualdades sociais, o que se passa quando os realojamentos são segregativos ou se fazem em espaços periféricos desenquadrados do tecido social e urbano. Este tipo de realojamentos contribui para a continuação de segregações físicas e distâncias sociais, em dissonância com os valores democráticos de igualdade de oportunidades. Sendo a habitação um dos principais

¹⁵ O “Parque Habitacional Nómada” é um aglomerado de habitações pré-fabricadas, afastado de vizinhos, comércio, serviços e transportes públicos. Parece ficar convenientemente afastado das vistas e dos meios sociais.

¹⁶ São indivíduos de origem cigana que desenvolvem estratégias de integração na sociedade envolvente (Gonçalves et al., 2006). Sob o nosso ponto de vista, esta análise revela algum etnocentrismo por não ter em conta o que se passa noutros territórios, nem ponderar a influência de outros factores, transversais e universalizantes como o ensino escolar, os meios de comunicação social, entre outros meios de comunicação, instrumentos potencialmente niveladores de população diferente e residente em diferentes zonas geográficas que ajudam a atenuar diferenças substanciais entre população residente em meios urbanos e a residente em meios rurais.

elementos potenciadores de integração e de estruturação de vida, os realojamentos deveriam revestir-se de cuidados excepcionais, promovendo o desenvolvimento social da população a realojar, devendo existir uma articulação efectiva entre todos os intervenientes no processo e evitar a criação de novos guetos urbanos.

No que se refere à escolarização, a ideia generalizada é a de que persistem grandes índices de analfabetismo nos indivíduos ciganos de todas as idades, sendo mais elevado nos indivíduos mais velhos e nas mulheres. Apesar de os mais jovens serem mais escolarizados, constata-se que a frequência escolar assume muitas vezes um carácter irregular e continua a existir muito abandono por parte dos mais novos (Liégeois, 2001; Casa-Nova, 2006), sendo ainda raros os casos de conclusão do ensino básico obrigatório (9º ano de escolaridade) (Santos et al., 2009). O prolongamento dos estudos para além dos quatro anos do primeiro ciclo são ainda situações esporádicas, apesar de existirem medidas que influem, ou deveriam influir, directamente nesta dimensão, como por exemplo, de ser beneficiário do Rendimento Social de Inserção (RSI) (Comissão Parlamentar de Ética, 2009). Contudo, a percepção geral é de que o RSI terá aumentado a integração de crianças em instituições escolares, desde as creches às escolas básicas, no entanto, não dispomos de dados concretos para ilustrar a situação. Em relação à escolarização da criança cigana existem dois tipos de discursos, que também se diferenciam de acordo com o género. Por um lado, as perspectivas mais tradicionais temem a continuidade académica por supor que o indivíduo, à medida que vai adquirindo maior formação, mais se distancia dos modelos tradicionais e, existe outro discurso que parece apoiar, com algumas salvaguardas, a obtenção de escolarização como forma de promoção socioeconómica. Sobre este aspecto concreto, num estudo realizado para a realidade espanhola, Abajo e Carrasco (2004) concluem que nenhum dos alunos ciganos com sucesso ao longo dos seus percursos escolares passou por recursos especiais educativos tais como a educação compensatória, unidades de escolarização externa ou adaptação curricular. Deste modo, estudar numa classe normal com um currículo normal promove as expectativas de continuidade académica, algo improvável quando se trata de uma turma etiquetada

como especial ou de ritmo lento, ou de nível baixo. No sentido da promoção do sucesso educativo deve-se, então, evitar a segregação étnica na escola e o tratamento segregado das necessidades educativas, sendo factores de êxito e continuidade a normalização educativa.

A baixa escolaridade reflecte-se nas poucas oportunidades de emprego o que pode ocasionar, por seu lado, a maior dependência em relação aos apoios dos serviços sociais. Segundo um estudo da European Rights Roma Center e Númena (2007), com dados relativos a um estudo feito em Portugal, verifica-se que 67,5% dos entrevistados ciganos que eram potencialmente empregáveis (não reformados e não frequentadores da escola) declararam receber o Rendimento Social de Inserção (RSI) e caracterizam-se por situações de longa dependência deste apoio social. No caso dos indivíduos de origem cigana, assistimos a pequenas manifestações desta situação: assume-se de forma crescente a importância da escola como forma de sustentar a sobrevivência do grupo. As gerações ciganas mais jovens têm mais acesso a melhores condições de vida devido aos realojamentos, ao rendimento mínimo, ao acesso à escolarização, etc., o que certamente influencia a adopção de novas posturas perante a sociedade (Reis, 2001).

No que se refere aos rendimentos e actividades económicas mais desempenhadas, considera-se haver uma tradicional ligação ao comércio, sobretudo venda ambulante, desenvolvida por conta própria. Algumas actividades tradicionais de carácter rural como a cestaria, a criação, tratamento e comércio de animais e a venda de produtos diversos de aldeia em aldeia, foram caindo em desuso, tornaram-se obsoletos com o desenvolvimento social e a sociedade de consumo. Essas actividades, desaparecidas ou em vias de extinção, dificilmente podem ser substituídas por outras equivalentes. A perda de formas tradicionais de trabalho não foi sendo compensada nem se adquiriram novas competências formais que habilitassem para a integração no mercado de trabalho. Esta situação fez perder autonomia económica, levam a um empobrecimento cada vez maior e à dependência de apoios sociais e de actividades ilícitas (de tipo comercial).

O benefício do RSI tem permitido a indivíduos ciganos a frequência de acções de escolarização e formação profissional que, teoricamente, visa a preparação para o desempenho de novas actividades. Na prática, as possibilidades de acederem ao mercado de trabalho situam-se, quase sempre, ao nível do mercado social de emprego¹⁷ em que predominam as contratualizações precárias, sobretudo Programas Ocupacionais (POC's), que consistem em colocações temporárias financiados pelo Estado (ERRC/NÚMENA, 2007). As baixas qualificações escolares e de formação, bem como as representações sociais formadas sobre estes indivíduos leva a que potenciais empregadores recusem, explícita ou implicitamente, a oferta de emprego a esta população.

Embora os factores mais apontados para a não integração social dos indivíduos de origem cigana sejam a pobreza, o estatuto minoritário, o analfabetismo, etc., parece que quando existem condições de vida favoráveis de ordem socioeconómica, educação, afectivo-relacional, familiar ou comunitário, sustentadas no tempo, existem mais possibilidades de êxito em termos integrativos (Abajo e Carrasco, 2004). As condições socioeconómicas favoráveis são, por exemplo, viver num bairro não segregado com experiência de boas relações minoria – maioria; ter uma posição socioeconómica integrada com estabilidade económica e de sobrevivência familiar fora das situações de marginalidade, dispor de recursos sociais ou redes de apoio não segregados, por exemplo, na escola ter um conjunto de apoios que permitam compensar as desigualdades de acesso no sistema educativo.

Tal como acontece com outros aspectos ou dimensões de integração, a continuidade escolar permite adquirir práticas culturais generalizadas dos grupos sociais maioritários, sendo uma forte fonte de aculturação e de integração social.

¹⁷ Conjunto diversificado de soluções para a integração ou reintegração socioprofissional de pessoas desempregadas em actividades dirigidas a necessidades sociais não satisfeitas pelo normal funcionamento do mercado com o objectivo de contribuir para a solução de problemas de emprego, de formação e de outros problemas sociais, com especial incidência no combate ao desemprego, à pobreza e à exclusão social, promovendo a inserção de pessoas desempregadas e a satisfação de necessidades sociais (www.iefp.pt).

Pode acarretar aspectos positivos sob o ponto de vista da integração com maior conhecimento de uma realidade social mais ampla, maior autonomia individual e maior poder de decisão, mas também se pode expressar por um maior distanciamento crítico em relação aos costumes ciganos com maior flexibilidade e pluralidade no desenvolvimento dos papéis esperados, como casar-se, combinar a idade para casar. Pode também acarretar factores negativos como um certo sofrimento por distanciar-se da família e do grupo de pares cigano e do meio cigano, ser confrontado com um certo desenraizamento no que se refere à origem social na hora de reconstruir a sociabilidade e a busca de par dentro do grupo, e por vezes há uma grande confusão identitária e conflito interior (Abajo e Carrasco, 2004).

Em termos das ocupações económicas, trata-se de uma população que se caracteriza pela baixa escolaridade e analfabetismo, o que normalmente os remete para actividades desqualificadas. Os indivíduos ciganos têm tendência para se dedicar a actividades económicas independentes, alguns por sua opção própria, outros por falta de alternativas de se integrarem no mercado normal de emprego (falta de escolaridade e de formação). Esta realidade é actualmente mais grave tendo em conta que a venda ambulante se encontra em crise pela concorrência de centros comerciais que fazem frente às feiras e por grupos de imigrantes que se dedicam à comercialização de produtos equivalentes. O Rendimento Mínimo Garantido/Rendimento Social de Inserção tem permitido que muitas destas pessoas consigam sobreviver, conciliando o seu benefício com o desenvolvimento de outras actividades precárias, tais como a venda ambulante e a mendicidade (Branco, 2003). No entanto, como chama a atenção Branco (2003), o benefício desse rendimento não consiste num fenómeno generalizado como há tendência a considerar pelo senso comum. A utilização / benefício desta política social é vivida por alguns indivíduos ciganos de forma ambivalente. Por um lado, o recurso à medida constitui uma questão de sobrevivência e, por outro lado, essa participação pode ser encarada como uma via rápida para o “abandono” da tradição cigana (Garrido, 1999).

Tem-se assistido a algumas mudanças que se devem às transformações sociais e políticas, ao impacto de políticas sociais nas formas de estruturação das famílias. Por exemplo, algumas dessas transformações estão directamente relacionadas com o RSI, em que a imposição da escolaridade permitiu o contacto de mulheres ciganas com uma realidade que de outra forma não seria possível, podendo desenvolver outra ocupação diferente das tradicionais ciganas (Branco, 2003). Alguns beneficiários de origem cigana referem que esse rendimento proporcionou uma mudança positiva na sua vida, permitindo uma integração no mercado de trabalho e conseguido “deixar de fazer vida de cigano” (Branco, 2003). Estas declarações são sobretudo feitas por mulheres, que viram nesta possibilidade uma forma de contactarem com outros indivíduos não ciganos, o que seria impensável para elas, num outro contexto qualquer, perante a cultura cigana

4. Distanciamentos e aproximações identitárias

Compreender a situação social dos indivíduos de origem cigana implica perceber o que está subjacente à sua construção social como grupo distinto da maioria. Sabendo que o uso de determinadas expressões ou conceitos pode limitar a análise ou contribuir para a construção de barreiras estigmatizantes, será que se deve falar dos ciganos enquanto grupo social específico, etnia, grupo étnico, minoria étnica ou como portadores de uma identidade cigana? A ideia de alteridade entre os diversos grupos sociais encontra-se na origem das diferenciações entre “nós” e os “outros” e acaba por ser determinante para as relações sociais que se estabelecem entre os indivíduos na sociedade. É esta a discussão que se pretende aqui aprofundar. Vamos começar este subcapítulo por nos situarmos relativamente a esses conceitos. Em primeiro lugar, importa determo-nos na noção de grupo como espaço social onde o “nós” se distancia dos

“outros”. Os grupos constituem espaços sociais de sociabilidade e intensidade de relações.

Da revisão bibliográfica demarca-se a noção de que o “ser cigano” se redefine a cada momento, em cada contexto e em cada país.

“Ser cigano é sentir-se cigano, participar num sistema de valores que é aceite e respeitado por todos os ciganos e que favorece a percepção exterior, sobre os fundamentos de uma cultura milenar” (União Romani Internacional, 1998: 9)

Esta definição pressupõe um conjunto de valores e costumes pela língua, sociabilidade em torno da família, endogamia, acentuada divisão social entre homens e mulheres. No entanto, também entre os grupos ciganos existem clivagens e polarização consoante o volume de capitais económico, cultural e simbólico, a área de residência e o grau de rigidez ou de flexibilidade com que são praticadas as tradições e leis ciganas (Mendes, 2007). Como já ficou exposto no ponto 1 deste capítulo, por razões de não integração e discriminação associadas a atitudes de defesa, conota-se esta população como tendo tendência para viver em grupos fechados, separados e isolados da sociedade dominante. Mas as últimas décadas foram de assimilações várias, por iniciativas das políticas de habitação, saúde, educação e de acção social, principalmente.

“(…) é reforçada pelo isolamento em que o grupo se mantém, pela concepção de que o mundo se divide em ‘nós’ (os membros do grupo) e ‘eles’ os que estão fora” (Hoggart, 1973:87).

O universo social parece dividir-se de forma bipartida entre “eles” e “nós”, em que a maior parte dos grupos sociais deve a sua coesão ao poder de auto-exclusão, ou seja, ao sentimento de diferença atribuído aos que “não são nós”. O

mundo dos “outros” parece, assim, desconhecido e hostil, poderoso e de difícil confrontação. Já discorremos sobre como o grupo funciona para os seus membros como um foco de calor humano. A fraternidade que daí resulta permite suplantar as dificuldades da existência mas pode ser também um lugar de controlo, por vezes repressivo, para os que colocam em questão os valores do grupo de pertença, ou seja, o grupo protege e oprime ao mesmo tempo (Hoggart, 1970).

A pertença a qualquer grupo remete para estilos de vida semelhantes que são expressões simbólicas das diferenças inscritas objectivamente nas condições de existência e, dando visibilidade ao grupo (por exemplo, no “cigano” a indumentária), em determinados casos, baseiam a estigmatização. Na perspectiva de Bourdieu (1979), o *habitus* é uma forma incorporada da condição de classe através de disposições que orientam a maneira de ser (Bourdieu, 1979). Essas disposições são mobilizadas no processo contínuo de aprendizagem e inculcação de gostos e maneiras de sentir e de agir no nosso grupo social. Nesse sentido, o *habitus* manifesta-se num estilo de vida partilhado pelo conjunto de pessoas que ocupam uma posição social semelhante, sendo visível, por exemplo, na maneira de vestir, de comer, etc.

Também já expusemos a nossa distância em relação às designações de “étnico”, “etnia” e “etnicidade”, porque os grupos habitualmente designados por “étnicos” são economicamente desfavorecidos, designação que parece tratar-se de uma mera substituição de palavras (de “raça” por “etnia” ou “grupo étnico”) e deixa intactas as formas de racismo e de discriminação (Wiewiorka, 2002). Os grupos socialmente conotados como minoritários e desfavorecidos são entendidos como fechados, com um estilo de vida distinto, limitadores na adesão ao estilo de vida da sociedade maioritária (Rex, 1988). Essa atribuição faz com que, muitas vezes, esses indivíduos interiorizem uma imagem negativa sobre si. O mesmo se passa em relação ao conceito de etnia que é dependente da perspectiva de análise em que nos situamos. Se admitirmos que existem grupos étnicos produtores de

etnicidade, então também será de admitir a existência de etnias. Segundo Pujadas, etnia é um:

“Grupo de pessoas que compartilham certos traços comuns de tipo cultural, como língua, religião, costumes e instituições, ou bem de tipo físico ou racial. (...). As conotações raciais foram perdendo importância a favor das dimensões sociais e culturais” (Pujadas, 1993: 85).

Também a noção de “etnicidade” é frequentemente usada em estudos sobre as minorias étnicas ou grupos desfavorecidos. Segundo Machado:

“(...) a etnicidade consiste na relevância que a pertença a determinados grupos étnicos adquire no plano das desigualdades sociais (a que se encontra ligada uma condição social desprivilegiada), das identidades culturais (que comportam padrões de comportamentos e de valores contrastantes com a sociedade envolvente) e de formas de acção colectiva (com tendência para a mobilização de acções políticas socialmente disruptivas)” (Machado, 1992:123).

Diferentemente, para Giddens (1997), etnicidade refere-se a práticas culturais e às perspectivas que distinguem uma dada comunidade de pessoas sem referência a situações de desigualdade. A noção de Giddens, não fazendo referência a desigualdade, sobrepõe-se à de cultura pelo que não nos traz também nada de novo. Mas também a perspectiva de Machado, que remete para a ideia de desigualdade social, não é uma noção que nos ajude na nossa pesquisa. Ou seja, assumindo que os conceitos de “étnico”, “etnia” e “etnicidade” são utilizados para nomear grupos desfavorecidos, ela não serve à nossa pesquisa, já que nos situamos nos “ciganos” integrados. Se, na perspectiva de Giddens, a utilizamos sem essa referência à discriminação, a noção de etnicidade torna-se equivalente à de (sub)cultura pelo que não lhe encontramos vantagens. Estas designações entraram na linguagem corrente, substituindo sobretudo as palavras associadas a

raça, ou para evitar esse tipo de associação. Em termos práticos, o significado atribuído às designações acaba por ser idêntico. Na perspectiva das noções de “etnicidade” e “etnia”, admitindo-se que os portugueses ciganos partilham de um sentimento comum de pertença a um grupo com uma origem comum e valores culturais transmitidos de geração em geração, poder-se-ia admitir a existência de uma “etnia cigana” e, por partilharem o sentimento de pertença a um grupo em situação de desigualdade social e com padrões de comportamento e valores distintos da sociedade envolvente, poderia aceitar-se a existência de “etnicidade”. Então, segundo este exercício, os ciganos, enquanto conceito essencialista, hipoteticamente constituem um “grupo étnico” por se identificarem com a pertença a um grupo diferente do da sociedade envolvente. Mas o uso destas designações deve ser colocado em causa visto apenas serem usadas para designar minorias ou etnias pobres, contribuindo para reproduzir as formas de diferenciação social e estigmatização. Consistem em nomeações que dificultam a integração social e económica a indivíduos classificados dessa forma, não sendo deixada abertura de perspectiva em relação a outros espaços simbólicos de identificação (Wieviorka, 1995).

4.1 Auto-diferenciação

A vida em sociedade impõe cada vez mais contactos e relacionamentos dos indivíduos de origem cigana com a sociedade envolvente, aumentando a variedade das influências culturais e sociais. A multiplicidade de formas de adaptação social que historicamente foi distinguindo os grupos de ciganos dos ciganos dos vários Estados-Nação e, no interior de cada um destes, transporta-se agora para o interior de cada grupo, forçando a individualização nesta “cultura pré-moderna” como lhe chamou Pinto (2000). É neste movimento de abertura à sociedade envolvente e à sua cultura que se descobrem processos de diferenciação identitária cada vez mais frequentes que orientam os indivíduos de origem cigana

para a integração social no meio envolvente e de que são exemplo a constituição em grupos ciganos homogéneos. Contrariando a estereotipia do senso comum sobre a homogeneidade dos ciganos, as investigações empíricas apontam sistematicamente diferenças de traços culturais e sociais entre os grupos e os indivíduos ciganos (Lopes, 2006; Mendes, 2007). Nos processos de auto-diferenciação entre grupos ciganos descobrem-se aspectos como a “pureza” da origem familiar (ambos os progenitores ciganos ou não), a zona de residência (ocupação territorial, quer em termos da oposição rural/urbano, quer nos diferentes espaços da cidade); a abertura/fechamento à sociedade envolvente (o que influencia a maior flexibilidade e/ou rigidez com que se praticam as tradições ciganas), o capital social, económico e simbólico (Mendes, 2007).

Entre os ciganos, as diferentes ligações ao tecido social envolvente justificam designações e disputas em torno da concepção de pureza, discutindo-se os que são mais puros. Há uma diversidade de designações diferenciadoras para se nomearem (transmontanos, chabotos, galegos, alentejanos, beirões, etc.) que reflectem essa divisão em “mais ou menos puros” e outras características associadas ao modo de vida (mais ou menos itinerante, pedir esmola, etc.). Normalmente, para os não ciganos, “eles” (os ciganos) são todos apenas “ciganos”. Mas, entre os ciganos, as distinções remetem para clivagens entre grupos que se prendem com o capital económico, social e simbólico, associado ao nome da “raça” do indivíduo. A designação “raça” costuma ser usada pelos “ciganos” no sentido estrito da família (Bastos et al., 2007; Mendes, 2007).

“Raças são conjuntos de famílias com um antepassado comum (real ou imaginário), associados a regiões do país, mais ou menos extensas (do local ou regional) sobre as quais é suposto terem controlo baseado na antiguidade da ocupação ou no facto de terem prevalecido sobre os seus “contrários” (Bastos et al., 2007:24).

Os indivíduos com estatuto socioeconómico mais elevado têm mais capacidades e poderes, o que se reflecte no acesso à sociedade de consumo. Assumem-se novas práticas ao nível da ocupação dos tempos livres, assim como na forma de se apresentar em termos de vestuário, principalmente as mulheres nos penteados e recurso a outros adereços, bem como a ostentação de bens de consumo (telemóveis, carros, roupa de marca) (Mendes, 2007). Existe uma diferenciação entre os que são considerados “verdadeiros ciganos” e os “outros ciganos”, acabando por se assistir a uma produção de estereótipos de ciganos sobre ciganos. Por exemplo: para alguns, os “verdadeiros ciganos” convivem com os não ciganos e até podem demonstrar querer perder a vida de cigano; os “transmontanos” têm ainda um modo de vida marcado por um certo nomadismo, trajando em geral, de forma mais tradicional e adoptando uma fala diferente, ou ainda, a ideia de que os ciganos de Lisboa são mais civilizados em relação aos do Alentejo, etc. (Mendes, 2007). Constata-se, então, a existência de sentimentos de auto-diferenciação entre “os ciganos”, mesmo em termos dos modos de vida que remetem para uma certa concepção de desenvolvimento civilizacional. Uns consideram-se mais desenvolvidos do que outros por estarem mais adaptados à sociedade moderna, enquanto outros ainda se encontram atrás na linha evolutiva imaginária. Os líderes do movimento associativo, os casos de prolongamento escolar, os casos de frequência profissional e de emprego no mercado de trabalho, etc., são casos de integração social. Desta forma, contrariamente à tendência para lidar com a noção de cultura e identidade própria partilhadas pelos ciganos, num sentido de homogeneidade (marcada por um estereótipo de tradicional/primitivo), os indivíduos de origem cigana devem ser considerados sob o ponto de vista da alteridade. Ser “cigano” não implica já necessariamente a existência fusional no grupo, mas começa a apelar à identidade moderna em que cada indivíduo deve tomar em mãos as decisões importantes para a sua vida. Interessa ter em conta que os indivíduos, mesmo em contexto de culturas totalizadas ou muito hierarquizadas, podem fazer opções, existindo sempre a possibilidade de individualização (Velho, 1999). É nesse sentido que Fernandez (2004), professor

espanhol cigano, se diz “conscientemente cigano”. Na sua perspectiva, os ciganos têm permanecido muito ligados ao passado, mas é-lhes fundamental interpretar o presente e participar activamente na construção do futuro.

Frequentemente, os que fizeram opções por uma vida autónoma sentem-se alvo de pressões sociais por parte do grupo com afastamento de algumas práticas sociais. São diversos os casos de homens e mulheres de origem cigana que, por terem optado por “vidas normais”, são acusados, pelo seu grupo de pertença, de serem ciganos só de nome, não na aparência nem nos modos de vida (Reis, 2001). Para esses, trata-se muitas vezes de ter de se defender quer perante ciganos, quer de não ciganos e demonstrar pelo trabalho e modo de vida que “os ciganos” não são todos iguais, sendo tão capazes como os não ciganos, vencendo a resistência de cada lado da barreira para aceitar mudanças nas representações socialmente construídas.

Trata-se de ter em conta a complexidade inerente à formação e desenvolvimento dos processos sociais de integração e de adaptação identitária para compreender as múltiplas lógicas que se combinam entre si. Situação que nem sempre é fácil e pacífica pelas imputações estereotipadas que assentam na ideia pré-concebida sobre a partilha de certos valores por aqueles que se auto-classificam como ciganos. A conotação a esse conjunto de valores contribui para serem considerados como pertencentes a uma minoria refractária em relação à sociedade dominante (Fernandes, 1995). No entanto, o indivíduo de origem cigana é receptor de traços culturais que remistura e traduz nas formas de concepção sobre o que é ser cigano. Os indivíduos de origem cigana parecem distinguir-se uns dos outros sobretudo em relação ao nível de envolvimento ou participação na sociedade envolvente. Para as diferenciações, podem-se ter em conta as experiências de vida em termos de processo de integração habitacional quer seja por realojamento social ou vivência de outro tipo de habitação, pela escolarização, pelo emprego ou pela frequência de formação profissional e, de uma forma mais geral, pela existência de relações sociais diversificadas.

4.2 “Ser cigano” – conceito que se vai reconfigurando

Partindo do pressuposto de que a concepção de ser cigano consiste numa construção social dinâmica que se transforma de acordo com as mudanças sociais, ela é produzida em relação com os outros indivíduos, ciganos e não ciganos. A bibliografia sobre ciganos, portugueses e estrangeiros, afirma que eles preservaram uma identidade própria como forma de resistência, conjugada com formas de adaptação para sobrevivência (Nunes, 1996; Fraser, 1997). Por outro lado, reconhece-se que os contactos culturais e as interações sociais efectuadas ao longo dos tempos não são neutras e que os indivíduos ciganos foram desenvolvendo estratégias de adaptação que deram origem a mudanças, com a perda de algumas características culturais, mas também com a aquisição de outras (Fraser, 1997; Liégeois, 1994).

Entre os ciganos e o poder instituído, o conflito histórico traduz um desajustamento, aspecto visto como o principal causador das dificuldades de adaptação sociocultural dos ciganos que terão desenvolvido estratégias culturais de auto-preservação que estão na base de diferentes tradições culturais em diferentes tempos e locais. Autores como Román (1994) e Garrido (1999) apresentam uma série de elementos que consideram importantes para a persistência da tradição cultural cigana. Salientam a manutenção de uma língua própria, a ideia de uma origem comum, a tradição, a valorização da idade e da experiência como princípios estruturantes do *status*, o respeito e o culto que consagram aos seus mortos, a coesão e a diferenciação assumida face aos não ciganos, o valor da palavra dada, a ideia do presente, a protecção das crianças e a solidariedade. A identificação individual e grupal com esse conjunto de valores ajuda a reforçar a identidade dos ciganos como grupo, contribui para manter a hierarquia no seio do família e para a preservação da autoridade.

Desta forma, em relação aos indivíduos de origem cigana é possível delinear um conjunto de traços ou de elementos culturais valorizados ou a valorizar: código moral e “leis ciganas” (justiça cigana) e valores como a família, a união e a solidariedade dentro do grupo, o respeito pelos mais velhos e crianças, o casamento segundo a tradição, a virgindade de mulher, a autoridade masculina, a venda ambulante (e a autonomia das práticas económicas) e a vingança interna do grupo (Mendes, 2007).

O *Romanó*, considerado como a língua cigana universal, tem variantes mas permite a comunicação entre indivíduos ciganos de vários países. Apesar da diversidade de dialectos resultantes de processos de aculturação diversos, a língua continua a ser uma das formas mais importantes de comunicação entre ciganos¹⁸. Enquadra-se numa estratégia de identidade construída ao longo do tempo para enfrentar o “não cigano” pelo domínio de uma linguagem que os outros não conhecem.

Nas últimas décadas, a sociedade envolvente exerce pressão no sentido de aumentar a intensidade de relações entre ciganos e não ciganos. Os meios de comunicação social, os avanços tecnológicos e de infra-estruturas (a televisão, melhores vias de comunicação, telecomunicações), os realojamentos habitacionais, a obrigatoriedade da frequência escolar, as políticas sociais (apoiam em “troca” de uma participação activa) abriram espaço para um maior conhecimento sobre o outro.

O “ser cigano” remete para um estilo de vida tradicional. No entanto, tornou-se possível “ser cigano” sem desenvolver “prática cigana” (Câmara, 2003), ou seja, é possível o desvio em relação ao que é considerada a normalidade do “ser cigano”. Pressupõe-se, desta forma, que os “ciganos desviados”, que não

¹⁸ A língua atribuída aos ciganos em Portugal é o calé (Nunes, 1996; Bastos et al., 2007). Mas também surgem outras designações como *romanon*, *romanês* (Casa-Nova, 2009), caló, *calon*, etc. No nosso trabalho empírico constatamos que há diversas designações para referir a língua cigana, mesmo até quem a identifique como o “latim dos ciganos”, que a remete, sob o nosso ponto de vista, para algo do passado que está a desaparecer.

fazem prática cigana, continuam a sentir-se ciganos: trata-se de uma questão sociológica que nos remete para a possibilidade de desfasamento entre o sentir e o agir, configuração permitida pelas sociedades modernas. Num caso relatado por um empresário, “vencer na vida” é atribuído ao facto de saber estar no mundo cigano e no mundo não cigano, ter sido capaz de estar (Reis, 2001). Normalmente, são estes indivíduos que têm oportunidade de contactar, conhecer e conviver com outras realidades sociais, com outros contextos para além do tradicional cigano, sendo estes que introduzem no grupo de pertença elementos inovadores e outras práticas sociais, nomeadamente em termos de consumo ou do que é aceitável, ou não, perante a cultura cigana (Mendes, 2007; Lopes, 2008).

A possibilidade de circular por diferentes contextos faz com que recebam múltiplas influências reflectindo-se em processos identitários mesclados, híbridos, que denotam combinações. Algumas das características associadas ao ser cigano tradicional são mais facilmente visíveis, por serem mais contrastantes, por exemplo, no que se refere aos modos de vestir e de vida. Outras características, mais modernas, são mais invisíveis e são as adoptadas por aqueles que têm modos de vida iguais ou de aproximação aos da sociedade maioritária.

A diversidade de interacções sociais entre ciganos e não ciganos, o cruzamento de traços culturais e vários estilos de vida proporcionam formas identitárias fluidas que se traduzem em mestiçagens (Gruzinski, 2001; Laplantine e Nouss, 2002;) que influenciam a identidade social cigana. Para fazer face a estas transformações identitárias adoptam-se estratégias, por um lado, tenta-se preservar (nem que seja apenas de forma simbólica) certos valores tradicionais, mas também se abrem espaços para integrar valores e atitudes da cultura da sociedade envolvente. Nestes processos de ajustamentos identitários, há, aparentemente, afastamento de alguns traços culturais tradicionais mas também não há dissolução total no modelo de referência, dando assim origem a novos tipos de identidades mais multifacetadas que recebem vários contributos que se reconfiguram de acordo com as vivências de cada um. Compreender processos de adaptação identitária passa pela procura de indicadores sobre as formas de

circular entre diferentes espaços sociais, grupos culturais e universos sociais hierarquizados. A circulação pode implicar a adopção de novos hábitos, valores e novas formas de estar e uma dinâmica marcada pela ambiguidade: por um lado, uma vontade de integração mas, por outro, medo das consequências que podem advir dessa integração. Nem sempre os esforços de adaptação desenvolvidos pelos indivíduos de origem cigana integrados são reconhecidos socialmente. Por exemplo, um representante de uma associação cigana desabafou que “o cigano continua a ser visto como o que rouba, mata”. No seu caso, sempre teve vontade de mudar: fez um curso, aumentou conhecimentos e a auto-estima, mas continua a não ter oportunidade de emprego, ou seja, sente-se ultrajado por ter feito percurso de integração e continuar a ser apontado como “o cigano” (Faísca e Jesuíno, 2006). Os indivíduos de origem cigana integrados que descolam da cultura cigana vivem dificuldades colocadas pela “comunidade cigana” e pela sociedade envolvente. Pelos ciganos, são acusados de expor a cultura cigana aos não ciganos (sentimento de traição): “tudo o que sai dos círculos de identidade e da tradição é criticado pelos outros” (Câmara, 2003:86).

Róman (1984) defende que os ciganos tinham duas vias possíveis: continuar na marginalização social ou optar pela aculturação perdendo as características culturais primordiais da identidade cigana tradicional. Para a autora não era possível compatibilizar integração e a manutenção de traços culturais ciganos, mas, essa perspectiva dualista e pouco flexível pode ser questionada se tivermos em conta que os indivíduos de origem cigana integrados continuam a afirmar a preservação dos grandes traços culturais específicos atribuídos à cultura cigana. Ou seja, há indivíduos de origem cigana integrados que continuam a afirmar-se como ciganos.

O dinamismo social, as transformações, as mudanças sociais e processos sociais multifacetados originam perspectivas de mobilidade social, o que implica a necessidade de retirar a marca de tradicional-estático através da qual a bibliografia tem olhado para os processos de integração social dos ciganos e respectiva construção identitária. São vários os factores ou dimensões que podem

contribuir para aumentar as oportunidades de integração social. O projecto de vida¹⁹ (Velho, 1999) de cada um é elaborado dentro de um campo de possibilidades, circunscrito histórica e culturalmente mas também favorecido ou constringido pelas redes sociais e contextos em que se movimentam os indivíduos. Assim, mesmo em contextos sociais marginalizados, desfavorecidos social e economicamente, é possível ter espaço para a tomada de opções sobre o projecto de vida de cada um, de forma autónoma, distanciada do grupo que, por seu lado, interfere continuamente sobre as perspectivas de identificação com o grupo de pertença e de afirmação identitária adaptada, reconfigurada e reconstruída num processo contínuo.

4.3 As representações sociais como obstáculos à integração

As imagens e representações sociais sobre indivíduos de origem cigana mais divulgadas continuam a ser extremamente negativas. Encontram-se enraizadas na mentalidade colectiva, sendo difícil conseguir provocar mudanças nessas concepções o que, aliás, é constatado pelos estudos, por exemplo, de Cabecinhas e Amâncio (2004), de Vala (1999) e de Marques (2007). Constata-se o predomínio de atitudes preconceituosas e de práticas discriminatórias e de racismo dando lugar a estratégias de evitamento, rebaixamento e hostilidade (Silva e Pinto, 2004). Num estudo sobre práticas e representações em relação às minorias étnicas, atribuem-se as seguintes imagens: a da preguiça, os “ciganos não querem trabalhar” (Silva e Pinto, 2004:101); 62,7% dos inquiridos associam os ciganos ao tráfico de droga e à venda de material contrafeito, o que faz com que tenham boas situações económicas. “Os ciganos vivem na miséria porque gostam”, “não se comportam de acordo com a sociedade”, são algumas das frases que costumam ser referidas.

¹⁹ Como refere uma entrevistada deste estudo, trata-se de “tracejar a sua vida”.

Apesar de os cidadãos portugueses não se considerarem racistas, as representações sociais reflectem uma rejeição generalizada em relação aos ciganos. Faísca e Jesuíno (2006) constataam que para a formação dessas representações sociais negativas pouca importância tem a idade ou o estatuto social dos inquiridos. Elas são acentuadas com a imagem veiculada pela comunicação social, onde se transmite, quase sempre, o estereótipo negativo e que é claramente explícito nas representações sociais dos portugueses relativamente aos ciganos (SOS Racismo, 2001; Mendes, 2007). De acordo com o estudo referido de Faísca e Jesuíno (2006), o tipo de contacto com indivíduos ciganos contribui para a formação de uma imagem menos negativa, sobretudo entre as mulheres e nos mais jovens, e no contexto das relações comerciais ou de vizinhança. No entanto, a imagem deteriora-se se esse contacto foi processado em termos de violência ou de mendicidade. As gerações mais velhas defendem a concentração dos ciganos e as mais jovens e mais escolarizadas tendem a ter opinião menos negativa. Este estudo revela que o estereótipo é desproporcionado tendo em conta a esmagadora percentagem dos casos em que o contacto se processa em uma espécie de indiferença face aos ciganos. Os sentimentos de medo e pena, a adesão a crenças veiculam preconceitos negativos e a negatividade preponderante para os caracterizar permite afirmar que os ciganos são a minoria menos amada dos portugueses (Faísca e Jesuíno, 2006).

Uma forma de racismo subtil consiste em considerar como “comunidade” os locais onde residem indivíduos ou grupos de origem cigana. Trata-se de um mito, que tende a ser diferenciado pela redução estereotipada a uma entidade homogeneizada culturalmente e essencializada no tempo e no espaço. Pelos conhecimentos acumulados, verifica-se que os ciganos constituem populações segmentadas e diversificadas por trajectos históricos e culturais heterogéneos e, em Portugal, esta ideia é reforçada pela formação de “raças”, no sentido de famílias, em competição identitária e pragmática entre si. Apesar da proliferação de acentos negativos, identifica-se também um discurso positivo sobre os ciganos,

associado a níveis de escolaridade mais elevados e ao habitat urbano: os inquiridos consideram-nos unidos, com fortes valores familiares, prontos a ajudarem-se, alegres, dedicados à música e à dança (Faísca e Jesuíno, 2006).

O argumento de auto-exclusão da “comunidade cigana” costuma ser usado como forma de responsabilizar os ciganos pelo seu modo de vida, por serem fechados e de não se integrarem. No entanto, não se discutem as medidas levadas a efeito pelo Estado para promoção da integração. São frequentes as referências a discursos ofensivos no quotidiano, recalcados pelas notícias da comunicação social que os retrata como indivíduos conflituosos, a viver nos interstícios ou nas margens da sociedade (Mendes, 2007). Contudo, começa a haver algum interesse jornalístico em mostrar outras faces da questão dos ciganos. Vários canais televisivos têm vindo a realizar documentários em que abordam diversos modos de vida dos ciganos. Defendemos que se descolarmos de perspectivas essencialistas, constatamos que sempre existiram situações diversas que reflectem diferentes processos de socialização, diferentes experiências sociais e de interacção social, o nosso olhar é que está pouco treinado para fazer leituras plurais.

Capítulo V. Percurso teórico e metodológico

1. Relação entre a teoria e a prática

O presente estudo é sobre a integração social de indivíduos de origem cigana em Portugal²⁰. A problemática da integração social é indissociável da problemática da identidade social que se misturam e traduzem nos percursos de vida vividos. Integração e identidade social constituem, assim, dois principais pilares de análise em que se estrutura esta investigação. O modo como os indivíduos se incorporam na sociedade depende directamente de formas de identificação individual e social feita pela aprendizagem social desde a infância, mas também por todas aquelas que se vão fazendo ao longo da vida, tratando-se de um processo cumulativo de interiorização de novas aprendizagens (Berger e Luckmann, 1999).

Diferentemente da maior parte dos estudos sobre “ciganos” que são referentes a indivíduos, famílias ou grupos em situação de exclusão, o objectivo geral deste trabalho é contribuir para desvendar “outra” face no que se refere à diversidade de situações de integração social bem como de identificações identitárias. Pretendemos, assim, deixar cair a perspectiva da exclusão, de certo modo “tradicional” nos estudos sobre esta temática. Ela tem sido acompanhada de uma concepção de tipo essencialista e homogénea que ofusca a diversidade de perspectivas sobre o fenómeno. Numa investigação por nós realizada anteriormente, constatámos que existem atitudes mistas e diversificadas de integração/exclusão, o que foi um resultado de certo modo surpreendente

²⁰ Neste trabalho colocamos aspas em algumas expressões que consideramos propícias a categorizações hegemónicas tais como “ciganos”, “modo de vida cigano”, “língua cigana”, “comunidade cigana”, “etnia cigana”, “ser cigano”, etc. Pretendemos evitar o uso desse tipo de designações e, sempre que possível, desconstruir e demonstrar que, muitas vezes, não têm correspondência na realidade social.

(Magano, 1999). Com efeito, era uma “comunidade cigana” com uma experiência de vida inicial em condições habitacionais insalubres (barracas) e posteriormente realojada, em conjunto, num bairro habitacional de habitações pré-fabricadas, portanto, com uma história comum envolvente e onde quase todos têm ligações familiares uns aos outros. No entanto, quer antes, quer após o realojamento, o espaço físico e social era partilhado com não ciganos em circunstâncias próximas de condições materiais de vida, o que facilitava interações sociais fortes e continuadas com não ciganos. A principal conclusão retirada desse estudo foi que, apesar dos indivíduos estudados viverem de um modo geral em situação objectiva de exclusão social (mesmo após o realojamento habitacional), algumas pistas indicavam atitudes de integração. Isso traduzia-se numa ambivalência entre posturas de integração e de exclusão, num movimento contínuo entre a rejeição total ou parcial e a aculturação total ou parcial de aspectos da sociedade dominante. Da sociedade envolvente, os indivíduos adaptavam aspectos que aparentemente lhes eram úteis e benéficos, rejeitando o que, também, aparentemente, lhes parecesse não acrescentar nada de importante à melhoria das suas condições de vida. Esse grupo de ciganos realojados fez uma apropriação da casa e do bairro com adaptação ao novo modo de vida (transição de uma barraca para uma habitação) e a integração no espaço residencial, com os vizinhos, com os estabelecimentos locais e com a escola (que a maior parte das crianças frequentava pela primeira vez). Mas, paralelamente, mantinham-se níveis de exclusão, sobretudo, em termos do distanciamento em relação às ocupações económicas “normais” e à falta constante de rendimentos, com todos os elementos do grupo a moverem-se em actividades precárias ou marginais (mendicidade, venda de pequenas artigos, recolha de sucata, etc.).

Partindo então dessas pistas iniciais que apontavam para posicionamentos diversificados no eixo inclusão-exclusão, não situado em pólos bipolares, nem estanques, e conhecendo alguns indivíduos “integrados” (sobretudo devido a ligações ao movimento associativo), surgiu a curiosidade e a vontade de

aprofundar o conhecimento sobre os ciganos do ponto de vista da integração, com o objectivo de compreender como as experiências e os percursos influem nessas trajectórias sociais diferentes das (consideradas) tradicionais ciganas. O que lhes permitiu sucesso, sob o ponto de vista da integração social?

Do ponto de vista teórico-metodológico, esta investigação assenta na perspectiva que encara o conhecimento científico como um processo e não um resultado em si mesmo, o que exige articulação constante entre prática e pensamento, ou seja, entre a teoria e a prática (Silva e Pinto, 1986). Para conhecer a realidade social importa considerar-se o papel activo do sujeito, uma vez que é pelo conhecimento que ele assimila a realidade dos conceitos. Mas, as práticas e as estruturas sociais condicionam, em cada contexto espaço-temporal, as representações e operações simbólicas, desde as mais elementares às mais elaboradas e controladas (Silva e Pinto, 1986). Para conhecermos a realidade social vamos construindo a respeito dela, mediante quadros categoriais, operadores lógicos de classificação, ordenação, etc., instrumentos que proporcionam informação sobre essa mesma realidade e modos de a tornar inteligível, que no entanto, nunca se confundem com ela. Ou seja, podemos concluir que a produção de conhecimento científico visa explicar fenómenos sociais tendo em vista torná-los inteligíveis (Silva e Pinto, 1986). Os indivíduos são seres sociais e a suas acções desdobram-se em práticas materiais e simbólicas, em relação com a natureza e na relação com outros indivíduos. Pelas práticas sociais criaram-se instituições e modos de conduta que ocorrem e se reproduzem em segmentos espaço-temporais. São criadas novas realidades materiais e sociais com propriedades estruturais que condicionam decisivamente a produção das práticas que as produzem e reproduzem (Silva e Pinto, 1986).

Os fenómenos sociais são totais, complexos e pluridimensionais (Mauss, 1985; Weber, 1995 [1956]). Podem ser apreendidos a partir de ângulos distintos, acentuando cada um apenas certas dimensões, mas o comportamento social remete para uma totalidade e é nessa perspectiva total que ele se torna

compreensível, entendendo-se aqui por totalidade uma constelação compósita de recursos, representação, acção e instituições sociais que intervêm nas mais elementares relações entre os indivíduos. Então, sob este ponto de vista, o social é irreduzível ao individual, o que significa que é mais do que a soma de todas as acções individuais e inclui as ligações sociais estabelecidas entre os indivíduos e entre estes e os contextos sociais e simbólicos (Silva e Pinto, 1986).

Na esteira de Gaston Bachelard, o método científico apela para a necessidade de efectuar ruptura com o senso comum, o que, no âmbito das ciências sociais, costuma ser apontado como tarefa difícil, atendendo à natureza do objecto de estudo – a realidade social. A relação dos factos é uma das formas de contribuir para a superação dos argumentos do senso comum. Os factos sociais só podem ser explicados por sistemas de relações entre eles, sendo que uma análise produtiva é a que estabelece correlações entre os fenómenos que estuda (Silva e Pinto, 1986). Neste sentido, questionar e problematizar representa a própria essência do trabalho de investigação em ciências sociais. Indicia que a ciência é capaz de continuar a romper com noções instaladas, sendo reformuladas à luz de novas teorizações sobre uma determinada realidade social.

Numa investigação científica, então, a teoria elaborada, enquanto conjunto organizado de conceitos que se referem directa ou indirectamente ao real, assume uma função de comando. A teoria consiste num “património acumulado de interpretações provisoriamente validadas” (Almeida e Pinto, 1986: 55) que fornece um código de leitura da realidade. No entanto, pode haver necessidade de reajustar a teoria na sequência da observação ou da informação recolhida, na medida em que o processo de recolha de informação é também ele um processo social.

A necessidade de a teoria assumir a função de comando deve traduzir-se na articulação dos diversos momentos do processo de investigação. Na fase de definição do objecto de análise, a teoria confere à investigação orientação e significação, constrói-lhe as potencialidades explicativas e também lhe define os limites (Almeida e Pinto, 1986: 62). Num primeiro momento trata-se, então,

sobretudo de interrogar, de questionar certas dimensões da realidade. Mas, a forma de colocar as questões vai condicionar as respostas que se podem obter e, nessa medida, as evidências empíricas a que a investigação empírica conduz são por ela antecipadas. A definição e explicitação de uma problemática teórica adequada ao objecto que pretendemos estudar permite traçar zonas de visibilidade que definem e acolhem problemas de investigação, para os quais se buscam respostas através da pesquisa. Os meios de obter estas zonas de visibilidade, por seu turno, residem no conjunto de disponibilidades conceptuais substantivas, isto é, nas teorias que a disciplina foi forjando, neste caso a sociologia em sentido estrito e as ciências sociais em sentido mais lato (Almeida e Pinto, 1986).

Por razões teórico-práticas é necessário fechar de forma controlada o campo analítico, nomeadamente com o recurso a teorias designadas como auxiliares (Almeida e Pinto, 1986) ou de médio alcance (Merton, 1968). Estas teorias permitem definir o “núcleo duro de hipóteses e modelos de pesquisa” (Almeida e Pinto, 1986: 63), resultando daí as zonas de possibilidade que se aperfeiçoam, geram novas perguntas e novos problemas e desembocam de uma forma geral em novas interpretações. Outra proposta para o estudo da realidade social defende que se deve partir dos indivíduos e das suas interações para o conhecimento da vida quotidiana e da sua motivação face a face. Nesta perspectiva, decorrente do construtivismo fenomenológico, tendo os trabalhos de Schütz por inspiração, enquadram-se Berger e Luckmann, autores que entendem a sociedade como uma produção humana o que lhe dá característica de realidade objectiva. Nesta perspectiva, a sociedade é exteriorizada por ser emancipada dos actores que a produzem e objectivada por ser constituída por mundos de objectos autónomos dos sujeitos. Mas, a sociedade é também uma realidade subjectiva, ou seja, é interiorizada através da socialização primária e secundária o que lhe confere carácter de duplo processo de conservação e de transformação (Berger e Luckmann, 1999). Assim, esta existe uma pluralidade de realidades e de identidades, concepção na base do desenvolvimento da etnometodologia. Garfinkel, fundador desta corrente metodológica, acentua a importância de acção

prática das interações comuns e dos métodos de raciocínio prático, sendo que os estudos de carácter etnometodológico visam a actividade quotidiana como metodologia para as tornar visivelmente racionais e transponíveis para quaisquer fins práticos, quer dizer, descritivos como organização das actividades comuns (Luze, 1997; Giddens, 1999; Corcuff, 2001).

1.1 Fluidez e metamorfose do objecto

Sob o ponto de vista teórico, a questão da integração social faz parte dos interesses dos sociólogos, estando trabalhados conceitos e elaborados estudos sobre fenómenos sociais de integração social, nomeadamente sob o ponto de vista da coesão social. No entanto, no que se refere aos indivíduos de origem cigana, para quem direccionamos a investigação, há uma lacuna de conhecimento de carácter científico. Esta escassez implica a necessidade de recorrer a teorias e a estudos realizados sobre a integração social com indivíduos de outras origens sociais (que para nós funcionaram como teorias auxiliares ou de médio alcance no sentido em que são úteis para a nossa investigação, contudo são dados relativos a outras realidades sociais).

De acordo com a perspectiva construtivista, a realidade social tende a ser apreendida como construída e não como natural ou dada de uma vez por todas (Corcuff, 2001). As realidades sociais são apreendidas como construções históricas e os quotidianos dos actores individuais e colectivos projectam-se num campo de possibilidades no futuro. São simultaneamente objectivadas e interiorizadas. Os indivíduos e os grupos recebem legados de gerações anteriores, transformam-nos e criam novos. Mas essas realidades sociais inscrevem-se nos mundos subjectivos e interiorizados, constituídos particularmente por formas de sensibilidade de percepção, de representação e de conhecimento o que nos permite equacionar a exploração de novos terrenos de investigação. Os modos de aprendizagem e de socialização tornam, assim, possível a interiorização dos

universos exteriores e as práticas individuais e colectivas dos actores (Corcuff, 2001).

Ao contrário de perspectivas sociológicas dicotómicas centradas na relação indivíduo e sociedade desenvolvidas pela sociologia clássica, as novas sociologias têm procurado romper com essa visão conceptual, integrando os aspectos objectivos e subjectivos do mundo social e, no que diz respeito à construção do objecto sociológico, estabelecendo ligação entre o ponto de vista exterior do observador sobre aquilo que ele observa e os modos como os actores percebem o que fazem no decurso da sua acção – ou seja, consiste na reflexividade sociológica, no sentido em que o investigador integra na construção do objecto a reflexão sobre a sua relação com esse mesmo objecto (Corcuff, 2001).

Para Elias, o objecto das ciências sociais é constituído por sujeitos que têm representações sobre a sua vida em sociedade, sendo os investigadores, eles próprios, também, parte do seu objecto de estudo. Esta constatação levou Elias a definir a postura do investigador na dialéctica entre distanciação e empenhamento. No que se refere à distanciação, o investigador deve demarcar-se das ideias pré-concebidas e, no que se refere ao empenhamento, o investigador deve ter acesso, do interior, à experiência que os indivíduos têm do seu próprio grupo e dos outros grupos (Elias, 1983). Este autor critica a oposição epistemológica clássica entre indivíduo e sociedade, substituindo-a pela noção de interdependência e de configuração, esta correspondendo às formas específicas de interdependência que ligam os indivíduos entre si. Mas, as dependências recíprocas não significam relações iguais e equilibradas, o que Elias salienta nos seus trabalhos sobre as questões da desigualdade, dominação e poder como, por exemplo, no estudo sobre *Os Estabelecidos e os Outsiders* (Elias, 2000 [1965]). Sobre a relação entre indivíduo e sociedade, o autor propõe uma postura situada entre distanciação e empenhamento. Por um lado, o investigador deve demarcar-se das ideias pré-concebidas e, por outro lado, deve ter acesso do interior à experiência que os indivíduos têm do seu próprio grupo e dos outros grupos (Elias, 1983). Os

conceitos de interdependência e de configuração desenvolvidos pelo autor contribuem para o esclarecimento sobre as inter-relações e dependências recíprocas entre indivíduos e entre eles e a sociedade. As interdependências em que os indivíduos participam funcionam como constrangimentos exteriores, mas participam também na formação das estruturas interiores da sua personalidade. O indivíduo vai ter de se inserir ao longo da vida em numerosas redes de relações que lhe pré-existem (família, grupo social, nação, etc.). Isso vai modelar a sensibilidade e o pensamento – *habitus* – cunho social sobre a personalidade, um produto de diferente configuração no interior das quais um indivíduo age (Corcuff, 2001).

Também o contributo de Pierre Bourdieu é importante para o nosso trabalho designadamente no que se refere à proposta para ultrapassar a relação entre objectivismo e subjectivismo. Avança com a concepção de *habitus* entendida como estruturas sociais da nossa subjectividade que se constituem no início da nossa vida por meio das nossas experiências (*habitus* primário) e vai-se desenvolvendo ao longo da vida adulta (*habitus* secundário) (Bourdieu, 1979; 1986). Ou seja, consiste na forma como as estruturas sociais se exprimem na mente e no corpo, pela interiorização da exterioridade. Então, o *habitus* é um sistema de disposições duráveis transponíveis: é um sistema em que as disposições tendem a permanecer enredadas entre elas; são disposições pelas propensões para perceber, sentir, fazer e pensar incorporadas de forma inconsciente pelo indivíduo, em resultado da sua condição objectiva de existência e da sua trajetória social; durável, porque se trata de processos de acumulação de disposições que se podem transfigurar ao longo das nossas experiências e, por fim, transponíveis, porque as disposições adquiridas no decurso de determinadas experiências têm efeitos sobre outras esferas de experiência do indivíduo. Trata-se de produzir sentido do sentido produzido pelos sujeitos sociais (Bourdieu, 1987). Nesta perspectiva do subjectivismo, enquadra-se o trabalho de Schütz para quem o campo observacional do cientista social, a realidade social, tem um sentido e uma estrutura de pertinência específica para os seres humanos que aí vivem, agem

e pensam. Por uma sucessão de construções de senso comum apreendem a realidade da sua vida quotidiana. Os objectos de pensamento construídos para conhecer essa realidade social devem fundar-se sobre os objectos construídos pelo pensamento do senso comum, por aqueles que vivem a sua vida quotidiana no seu mundo social. Desta forma, as construções das ciências sociais são, por assim dizer, construções de segundo grau, são construções das construções feitas pelos actores sobre a cena social (Schütz citado por Bourdieu, 1987:149).

Os trabalhos desenvolvidos por Erving Goffman são também importantes do ponto de vista do nosso estudo, sobretudo no que diz respeito à perspectiva de análise centrada na estrutura da experiência individual em vez de na estrutura da vida social. Para esta explicitação, o recurso à noção de quadro de experiência (Goffman, 1991 [1974]) serve para organizar os princípios que estruturam os acontecimentos. Segundo este autor, qualquer situação é construída mediante princípios de organização que estruturam os acontecimentos sociais, sendo o nosso comprometimento subjectivo. O termo quadro designa esses elementos constituintes de base. A análise de quadros constitui um princípio de inteligibilidade para o estudo da organização das experiências (Goffman, 1991 [1974]) em que tem de ser tida em conta toda a sequência de actividade desenvolvida num quadro e como se transforma e retransforma para a estratificação social da realidade. Um quadro primário é aquele que nos permite atribuir sentido a este ou aquele aspecto de determinada situação, o qual, de outro modo, seria desprovido de significação. A cada quadro estão associadas regras específicas. Os quadros estão sujeitos a uma modalização e fabricação que são esforços deliberados, individuais ou colectivos, para desorientar a actividade de um indivíduo ou conjunto de indivíduos. A actividade de enquadramento nem sempre é evidente e pode ser enfraquecida, podendo conduzir a ruptura dos quadros. Certas actividades podem situar-se fora do quadro e a multiplicidade de quadros, nos quais as experiências do indivíduo podem ser agenciadas, conduzem a uma visão fragmentada desse indivíduo (Goffman, 1991 [1974]). Também a concepção sobre como o indivíduo organiza e estrutura as relações quotidianas de

interacção social nos é útil para delinear as áreas em que os indivíduos se auto-representam perante a realidade social. A centração na identidade do sujeito é equacionada numa oscilação entre a posição da unicidade e da fragmentação.

A interacção social que se estabelece entre indivíduo e sociedade remete para a questão das singularidade e das regularidades sociais em que cabe à sociologia, defende Costa (1992), esclarecer como é que a acção dos indivíduos resulta na produção continuada das formas culturais e dos laços sociais – acção social dos indivíduos na produção de si próprio em relação social com os outros e na produção da sociedade. Neste processo podem surgir tensões entre o condicionamento social (regularidades) e o projecto pessoal (singularidades). A sociologia tem de procurar compreender, interpretar o sentido da acção social, bem como explicá-la através de nexos causais que historicamente a originaram, o que obriga a seleccionar ângulos de abordagem.

Os indivíduos ocupam funções diferenciadas nos sistemas estruturados de condições sociais de existência. Existe uma tensão no tempo e no espaço das redes de interdependências sociais e amplificação do âmbito das relações sociais directamente correlacionadas com processos de diferenciação social, na origem de novos processos de integração social (Costa, 1992).

A integração social implica identificação e adesão a valores, formas de pensar e organizar a vida social que se incorporam na identidade individual e social, traduzindo-se em modos de vida (formas de estar e pensar) e também em participação (Schnapper, 2007). A integração social faz-se, então, na dimensão social pela integração nos grupos sociais primários e secundários e na sociedade global através de laços sociais institucionais; pela dimensão económica com a inserção nas actividades de produção e de consumo; e pela dimensão simbólica com normas, valores e representações colectivas, definidoras dos lugares sociais (Gaulejac e Léonetti, 1994), dimensões orientadoras da nossa pesquisa.

As sociedades modernas permitem uma maior diversificação de factores que influenciam os modos de vida como, por exemplo, o alargamento das redes sociais, nomeadamente o contacto com indivíduos de outros grupos sociais. A

abertura a experiências diversificadas que não de exclusão social contribui para que estes indivíduos se descolem da imagem estereotipada (Fraser, 1997; Garrido, 1999). A teoria da estruturação cruza a relação entre as estruturas sociais e a acção (Giddens, 1999, 2004). Segundo esta teoria, os actores são competentes e conhecem a sua acção e a dos outros e têm capacidade reflexiva – são capazes de compreender aquilo que fazem e usam critérios de credibilidade para justificar aquilo que fazem. Nos contextos de modernidade, as práticas são constantemente analisadas e reformuladas à luz do conhecimento que se vai produzindo acerca delas, ou seja, a reflexividade social (Giddens, 1990) permite que cada um faça auto-análise sobre os seus percursos e os reorienta.

Do ponto de vista da passagem da exclusão à inclusão, defende-se que, mesmo em situações sociais menos favoráveis, os indivíduos têm uma certa margem de autonomia para tomar opções individuais (Velho, 1999). O indivíduo é um agente capaz de fazer opções de vida e traçar um projecto individual, independentemente das condicionantes culturais. O projecto de vida individual é elaborado dentro de um campo de possibilidades circunscrito histórica e culturalmente, reflectindo redes sociais e contextos em que se movimentam os actores. A introdução de factores sociais novos como a fixação geográfica, a escolarização, casamentos mistos, novas ocupações profissionais podem despoletar percursos individuais ou familiares diferenciados, ou seja, permite tracejar um processo de vida autónomo, no sentido estudado por Gilberto Velho (1999), o que traduz o processo de individualização característico das sociedades modernas.

Sendo esta investigação sobre a integração social (de indivíduos de origem cigana), ela é, também, sobre a charneira exclusão – inclusão, pressupondo que alguns dos “ciganos integrados” fizeram um percurso de vida que lhes permitiu sair de zonas de exclusão (Castel, 2000). Assim, para compreender os processos sociais vividos por indivíduos de origem cigana integrados e as trajectórias e

percursos de vida, devemos analisar os contextos sociais e físicos em que a sua vida decorre, de acordo com a perspectiva das oportunidades, das expectativas, das trajetórias sociais e da mobilidade social. Os ciganos integrados vivem no contexto de uma sociedade moderna que se caracteriza por permitir aberturas e mobilidades sociais que as sociedades tradicionais não permitiam, entre as quais se destacam a democratização do ensino e a universalização dos direitos de cidadania (Barbalet, 1989; Mozzicafreddo, 1998; Giddens, 1990). Da mesma forma, as transformações sociais e culturais verificadas na sociedade portuguesa nas décadas mais recentes²¹ (Santos, 1994, Santos, 2002a) repercutiram-se também sobre a “cultura cigana”, ou seja, sobre os indivíduos de origem cigana, e sobre a relação social com a realidade social em que vivem e da qual são elementos constituintes. Estudar indivíduos integrados remete para a contextualização dos percursos de vida no tempo e espaço, tendo em conta a relação incontornável entre indivíduo e sociedade (Elias, 2004 [1987]). A contextualização do indivíduo e da sua família no espaço físico, social e cultural em que se movimenta deve ser considerada bem como tudo o que rodeia os indivíduos, as suas interações com a sociedade envolvente e a forma como estas interações contribuem para a criação de oportunidades de vida. Esta perspectiva permite apreender a diversidade relativa aos processos de integração de cada indivíduo.

No que se refere à temporalidade, os contextos sociais de modernidade traduzem mudanças sociais e individuais que devem ser incorporadas no enquadramento geral da análise (transformações da concepção de indivíduo, o ritmo de vida, os estilos de vida suportados por uma sociedade de consumo capitalista, etc.) (Giddens, 1990). No que se refere ao espaço, consideramos as noções de espaço social e de espaço simbólico desenvolvidas por Bourdieu (1987). Entende-se por espaço social uma construção em que os agentes ou grupos se distribuem em função da sua posição nas distribuições estáticas,

²¹ Item desenvolvido no 1º capítulo.

segundo os princípios de diferenciação que são o capital económico e o capital cultural (Bourdieu, 2001), e se traduzem num espaço das posições sociais.

Para a construção do “espaço social” é necessário ter em conta que as distâncias espaciais correspondem na maior parte dos casos a distâncias sociais. No entanto, apesar de haver tendência para a segregação no espaço, indivíduos muito afastados no espaço social podem encontrar-se, entrar em interacção, ainda que brevemente e de forma intermitente, no espaço físico. Os indivíduos são distribuídos pelo espaço social global segundo o volume global de capital, de acordo com o peso relativo das diferentes espécies de capital, económico e cultural. Estas aproximações e distâncias em relação aos recursos constituem os poderes sociais fundamentais na perspectiva de Bourdieu (1987, 1989). As disposições, adquiridas na posição ocupada, implicam um ajustamento a que Goffman chamou “sentido de lugar”. É este sentido de lugar que, na interacção, leva a “guardar as distâncias” ou a “não familiarizar”. Essas estratégias podem ser absolutamente inconscientes, já que estão incorporadas no próprio corpo. Assim, pela distribuição de propriedades, o mundo social apresenta-se objectivamente como um sistema simbólico que se organiza segundo a lógica da diferença. O espaço social tende a funcionar como um espaço simbólico, um espaço de estilos de vida e de grupos de estatutos, caracterizados por diferentes estilos de vida. Desse modo, a percepção do mundo social é o produto de uma dupla estruturação: pelo lado objectivo, é socialmente estruturado porque as propriedades atribuídas aos agentes ou às instituições se lhes apresentam em probabilidades muito iguais, pelo lado subjectivo, ela é estruturada pelos esquemas de percepção e de apreciação, especialmente os que se inscrevem na linguagem e exprimem as relações do poder simbólico. Estes dois mecanismos concorrem para produzir um mundo comum, um mundo de senso comum ou, pelo menos, um consenso mínimo sobre o mundo social.

O espaço social cria espaços simbólicos que se prendem sobretudo com a capacidade de reconhecer e partilhar determinados “signos distintivos” (Bourdieu, 2001). O espaço onde se desenrola a realidade social estudada reflecte a história

política, social e cultural de uma sociedade que enforma mentalidades e maneiras de ser, pensar e agir. Mas, as interações entre indivíduo e sociedade são recíprocas e contínuas. Não existem fronteiras sociais fechadas ou estanques que impermeabilizem as relações sociais entre os indivíduos, independentemente das diferentes origens sociais propiciadoras de maior ou menor proximidade ou distanciamento do espaço social (Elias, 2004 [1987]). Para compreendermos como se processa a integração de indivíduos de origem cigana, temos de ter em conta como se processa a socialização na sociedade portuguesa moderna e como se estabelecem as relações sociais, nomeadamente, as relativas ao poder social e simbólico, ou seja, como se constitui o que Bourdieu (2001) designou por “espaço dos possíveis”. Esse espaço consiste numa hierarquia de posições estreitamente ligadas com a hierarquia das origens sociais e das disposições associadas.

Na sociedade portuguesa, como vimos atrás, muitos indivíduos de origem cigana encontram-se em situação de “não integração”²². O ser estigmatizado promove representações sociais negativas sobre os indivíduos sobre quem recai o estigma e, também, pode fazer com que seja interiorizado e resulte a desenvolver uma “carreira” que passa pela interiorização dos valores sociais negativos que lhes são imputados (Goffman, 1961; 1988 [1963]).

Para a integração social, o colectivo social tem normas e regras para definir o que é normal e o que não é, de modo a realizar a regulação social. O indivíduo “normal”, em termos analíticos, é o que segue as normas estabelecidas o que conduz à sua integração social (Goffman, 1988 [1963]), e aqueles que não o fazem são considerados “desviantes” (Becker, 1985). O que interessa é que quer o conceito de “normal” quer de “desviante” são construções sociais que resultam da interação social. Elias e Scotson complementam esta perspectiva com o aprofundamento do conceito de *outsider* que, como sustentam, mesmo em condições sociais e económicas similares, é possível segregar e classificar como

²² Conceito introduzido por Soulet (2000) e que adoptamos por defender uma perspectiva mais abrangente do que a de exclusão social (explicitado no capítulo 3).

outsider a população mais recentemente chegada. Os *outsiders*, neste caso “os ciganos”, são frequentemente conotados com um gosto por modos de vida marginais, culpabilizados pela situação em que se encontram e apresentam-se argumentos como: “eles é que não querem mudar”, “por isso não se queixem”, pelo que “que vivam como querem” (Silva e Pinto, 2004). Em simultâneo, com esta perspectiva de auto-responsabilização, também existe a perspectiva de extinção dos “ciganos” da realidade social portuguesa (Silva e Pinto, 2004).

Em Portugal e também nos outros países, de um modo geral, há dificuldade em se assumir responsabilidade pública pela resolução da situação social dos “ciganos” o que contrasta com outras medidas (de integração) desenvolvidas para outros grupos sociais, como os imigrantes, por exemplo. As medidas ou políticas de carácter generalistas, pouco flexíveis, não são adequadas (Bastos et al., 2007). Apesar da mudança quanto à concepção formal sobre o reconhecimento de integrar socialmente os “ciganos”, com o surgimento de um discurso incorporado por parte do Estado (no sentido de assumir que se trata de uma questão que é o Estado que tem de assumir), isso não tem sido suficiente para alterar representações profundamente enraizadas na mentalidade portuguesa (Bastos et al., 2007).

As propostas de integração têm sido incipientes e descontinuadas no tempo (Castro, 2007; Santos et al., 2009), se tivermos em conta que é entre os indivíduos de origem cigana que se encontram os que vivem em condições mais precárias de habitabilidade e salubridade, onde se detectam as maiores taxas de analfabetismo e abandono precoce escolar, os que têm menos formação, os mais pobres (Comissão Parlamentar de Ética, 2009; Santos et al., 2009) e os “não empregáveis”, no sentido de Castel (2000)²³. São também as principais vítimas das perseguições policiais de onde resulta, muitas vezes, confiscação de

²³ O autor defende que há indivíduos que nunca terão uma oportunidade de emprego, quer pela sua formação desadequada ao mercado de trabalho, quer pelo mercado de trabalho não conseguir absorver todos os potenciais candidatos a um emprego.

mercadorias e uma alta taxa de detenção, comparado com o número estimado de indivíduos de origem cigana residentes em Portugal (Moreira, 1999).

Sobretudo a partir de 1974, desde a implementação da democracia em Portugal, assiste-se a um aumento de melhoria das condições de vida da população portuguesa. A população de origem cigana passa a aceder a algumas políticas sociais que permitem ir satisfazendo algumas necessidades básicas, potencialmente integrativas (como é o caso de realojamentos, frequência escolar, acesso a serviços de saúde, benefício do rendimento social de inserção, etc.).

A integração acontece em sociedades composta por grupos, comunidades ou redes sociais, tais como a família, vizinhança ou amigos, que estabelecem interações sociais entre si expressas sob a forma de relações sociais, normalmente, diferenciadas segundo uma estratificação social em que cada estrato ou grupo detém mais ou menos poder de intervenção na definição de regras sociais. Na história recente da sociedade portuguesa, constatámos que um maior número de indivíduos de origem cigana conseguiu ter acesso a uma habitação condigna. O acesso a uma habitação pode fazer com que os realojados perspectivem melhorias de condições de vida. Se o realojamento não for segregativo, permite desenvolver um sentimento de mais segurança e estabilidade na vida e proporcionar oportunidades para novas relações sociais. O que acontece, frequentemente, é que os processos de realojamento contribuem para a criação de novos espaços guetizados, de reprodução de desigualdades sociais (Wirth, 1997), desqualificados em termos urbanísticos, e concentram espacialmente indivíduos associados a “diferença cultural” (Wieviorka, 2002).

Este movimento de realojamento terá dado origem aos “ciganos urbanitas”, que reconhecem a importância da escola, a necessidade de habitar numa casa, o desejo de terem estabilidade económica, e há certos casos de ocupação profissional assalariada (Gonçalves, 2006). No entanto, para além destes “ciganos” existem outros casos que não residem em habitação social e raramente são contempladas pelos estudos desenvolvidos sobre “ciganos”, em relação aos

quais pouco se sabe, que são os que nos interessam neste trabalho. Também as relações sociais diversificadas favorecem o alargamento de redes sociais e contribuem para aumentar a probabilidade de ampliar a rede social e são facilitadores do processo de integração.

1.1.1. A dinâmica dos processos sociais de integração

Perceber percursos individuais implica aprofundar a análise sobre as condições em que se desenvolvem os processos de socialização e de aculturação do indivíduo, da sua família e do grupo de pertença. Tendo em conta o “fechamento da cultura cigana”, referido pela bibliografia, como podemos equacionar que indivíduos de origem cigana (ou as suas famílias) tenham conseguido romper com barreiras sociais impostas por parte dos “ciganos” e feito uma socialização de aproximação aos não ciganos? A diferenciação de percursos de vida com contacto em diferentes círculos sociais e estilos de vida, a interação com várias redes sociais e a relação que se estabelece fora do ambiente “cigano” contribuem para fazer opções, dando a cada um uma experiência social singular. Os processos sociais são dinâmicos e esse dinamismo repercute-se sobre os indivíduos de origem cigana que se formam em condições de transformações sociais modernas. Entre elas, a instituição escolar é uma instituição formadora propícia a gerar mudança socioeconómica na vida dos indivíduos e é uma via importante para favorecer a integração social. Na escola faz-se socialização institucional, a aprendizagem dos direitos de cidadania e de competências sociais que ajudam a interpretar os símbolos sociais e, ao mesmo tempo, proporciona, também, um alargamento de conhecimento sobre os “outros”, com possibilidade de estar e agir de igual modo que os não ciganos. Como é que a escolarização influencia os valores e traços culturais “ciganos”? A aposta na continuidade educativa é uma situação implícita de promoção do desenvolvimento individual (Abajo e Carrasco, 2004). De um modo geral, a frequência escolar parece permitir

acumular mais potencialidades para a integração social em relação a quem não a frequentou, mesmo que não tenha sido concluído qualquer grau académico (Reis, 2001). No que se refere à população portuguesa cigana persiste uma enorme taxa de analfabetismo e de abandono escolar (Santos et al., 2009}. Em nosso entender, é um indicador importante sobre a forma negligente como os “ciganos” têm sido tratados pelo Estado – a situação está identificada, mas não intervencionada de forma eficaz. A frequência escolar pode ser uma oportunidade de produção de mudança social com a mudança de mentalidade e das formas de relacionamento com os outros. É também espaço de aprendizagem social de cidadania e fornece qualificação para o mercado de trabalho. A escolaridade e a actividade profissional continuam a ser os principais elementos para a mobilização de estatuto social. Os que se conseguem escolarizar e ter actividades profissionais “não ciganas” podem conseguir descolar de ambientes sociais e territoriais de exclusão e tornarem-se “trânsfugas culturais (Lahire, 2005). Assiste-se a manifestações crescentes de defesa sobre a importância da escola, nomeadamente para a continuação do grupo “cigano”, contrariando, aparentemente, outras perspectivas que defendem que a escolarização seria o motivo mais temido para o desaparecimento da “cultura cigana” (Câmara, 2003). As perspectivas mais tradicionais temem a continuidade académica por supor que o indivíduo, à medida que vai adquirindo maior formação, mais se distancia dos modelos tradicionais. Mas há também outro discurso que parece apoiar, ainda que com algumas reservas, a escolarização como forma de promoção socioeconómica (Casa-Nova, 2009). Apesar das pesadas restrições culturais e sociais, alguns indivíduos têm conseguido fazer alguma escolarização. Também a “tradição cigana” não é imune às mudanças sociais, traduzindo-se em algumas mudanças culturais, nomeadamente nas relações sociais de respeito, por exemplo, substituição do poder da tradição assente nos mais velhos pelo poder assente no dinheiro, ou então, desrespeito pelas decisões tomadas pelos mais velhos (Lopes, 2008). O prolongamento escolar pode, por um lado, acarretar aspectos positivos para o indivíduo de origem cigana sob o ponto de vista da integração social com a

aquisição de maior conhecimento sobre a realidade social mais ampla, a obtenção de mais autonomia individual e o aumento do poder de decisão, mas também se pode expressar num maior distanciamento crítico em relação aos costumes ciganos, com maior flexibilidade e pluralidade no desenvolvimento dos papéis esperados, como, por exemplo, “casar-se”, combinar a idade para casar. Mas, por outro lado, pode acarretar também factores negativos, como um certo sofrimento por distanciar-se da família e do grupo de pares cigano e do meio cigano, ser confrontado com um certo desenraizamento no que se refere à origem social na hora de reconstruir a sociabilidade, havendo por vezes uma grande confusão identitária e conflito interior (Abajo e Carrasco, 2004).

Outro aspecto importante para a integração social é a dimensão económica. A questão da inserção económica, ou seja, o ponto de vista da participação na sociedade como produtor e consumidor. O exercício de uma actividade profissional (trabalho) surge como uma das principais vias valorizadas socialmente como potenciadora de integração social. Não ter “trabalho” pode significar a exclusão de um conjunto de esferas e de trocas da vida colectiva. O trabalho é um meio de assegurar a sobrevivência e também de estruturar o tempo e o espaço (Schnapper, 1998), de acordo com as normas e regras sociais valorizadas pelo grupo social que assegura o exercício do poder. A relação de cada um com o mundo do trabalho formal continua a ser fundamental para a definição dos estatutos sociais, nomeadamente, a situação socioeconómica da família, por exemplo, ter o pai ou a mãe integrados sob o ponto de vista profissional ou ocupacional projecta expectativas e estímulos, sendo que o nível económico se pode traduzir em mais possibilidades de prolongar estudos, aliadas a melhores condições habitacionais e de salubridade (Abajo e Carrasco, 2004). Pressupõe-se que uma boa situação económica pode contribuir para se prolongar estudos pelo facto de as necessidades básicas de sobrevivência estarem asseguradas. No entanto, por si só, as situações económicas mais consolidadas não garantem a continuidade académica. Existem outros aspectos tais como as

expectativas de familiares, amigos ou professores que podem servir de estímulos, podendo mesmo relegar para plano secundário as questões de ordem económica (Bochaca, 2003).

No caso de muitos indivíduos de origem cigana, as actividades profissionais possíveis podem estar limitadas pelos baixos índices de alfabetização e formação profissional (Liégeois, 1994; SOS racismo, 2001 Bastos, 2007). Por outro lado, há também uma espécie de imputação de recusa de ordem cultural quando se refere que “os ciganos” não procuram alternativas profissionais por questões de tradição (Gonçalves et al., 2006), continuando-se a reprodução de estereótipos do género “eles não querem trabalhar” (Silva e Pinto, 2004). Esta “crise” de trabalho por parte dos “ciganos” não constitui uma situação recente. Daniel Lopes (2008) constata que muitas das observações que hoje se fazem aos modos de sobrevivência “cigana” já tinham sido feitas no século passado, surgindo referenciadas nos trabalhos de Adolfo Coelho e Olímpio Nunes. Parece tratar-se de uma debilidade crónica que a concepção recente de “mínimos sociais” tem ajudado a suprir, sem contudo se conseguir fazer intervenções de carácter estruturais (Branco, 2003; Magalhães, 2005; Santos et al., 2009).

Mas a integração tem também uma dimensão simbólica. Remete para a diferenciação entre o significado social atribuído ao espaço social como relação de forças e uma relação de sentido (Bourdieu, 1987). Os indivíduos orientam as suas condutas sociais por normas socialmente estabelecidas, com valores sociais subjacentes (Elias, 2004 [1987]), e a integração simbólica reflecte-se no reconhecimento social de cada um, no lugar ocupado no sistema social e também da sua utilidade, portanto, tem consequências sob a forma de pensar e nas relações de dominação entre indivíduos e recursos, podendo daqui resultar violência simbólica (Bourdieu, 1987). Sob este ponto de vista, a maioria dos indivíduos de origem cigana têm estado afastados dos espaços simbólicos dominantes. São quase sempre remetidos para lugares sociais marginais e, nas escassas tentativas de integração, têm estado fora da participação nas decisões públicas e sociais.

Apesar de indivíduos de origem cigana viverem na sociedade portuguesa há muito, eles continuam a ser a minoria que mais visivelmente se distingue da sociedade maioritária e o alvo preferencial de expressões e atitudes racistas (Vala et al., 1999; Cabecinhas e Amâncio, 2004; Faísca e Jesuino, 2006; Bastos et al., 2007; Marques, 2007). Para nos ajudar a compreender esta questão, recorreremos a estudos realizados junto de outros grupos sociais desfavorecidos. Por exemplo, o trabalho de Saint-Maurice sobre “cabo-verdianos” (1997) e de Quintino (2004) sobre a “comunidade guineense”, ambos desenvolvidos em Portugal, bem como outras investigações desenvolvidas em contextos de migração no estrangeiro (Todd, 1996; Robert, 1998; Bochaca, 2003, Lamri, 2004). O tempo de permanência em determinado território e as perspectivas do grupo dominante, de acolhimento, parece constituir um factor importante comum a este conjunto de trabalhos sobre a integração dos “outros”, dos “estrangeiros”. Ou seja, interessa reter que os processos de integração não dependem apenas da vontade de cada indivíduo para se integrar, mas também dos contextos sociais e das condições proporcionadas pela sociedade envolvente. Não obstante as diferenças jurídico-legais entre a questão da integração dos indivíduos de origem cigana (cidadãos portugueses) e a dos indivíduos imigrantes em Portugal (cidadãos estrangeiros), o Estado tem adoptado formas diferentes de lidar com as duas situações. Enquanto que para enfrentar a questão dos “ciganos”, poucas iniciativas com carácter estrutural têm sido feitas, e as que se fazem são medidas avulsas, as dirigidas aos imigrantes são desenvolvidas sob a forma de Plano Nacional para a Integração dos Imigrantes, ou seja, são alvo de uma planificação nacional. Uma possível explicação para a diferente abordagem pode ser o facto de os imigrantes virem à procura de trabalho, aspecto valorizado em termos sociais – a integração pelo trabalho, enquanto que, tradicionalmente, defende-se que os “ciganos” não aceitam esses lugares de trabalho assalariado por questões culturais. As questões em torno do trabalho levaram a que se estructure um modo de vida diferenciado, com o desenvolvimento de imagens estereotipadas sobre a relação entre os “ciganos” e o trabalho que continuam a ser usadas mesmo quando estes

manifestam vontade, ou fazem tentativas, de se integrarem no mercado “normal” (Fonseca et al., 2005). No que se refere à integração em termos simbólicos, parecem existir preconceitos específicos para com os “ciganos” que contribuem para a reprodução de obstáculos simbólicos (e reais) à integração social.

1.2 Permeabilidade cultural, identitária e circulação social

Os indivíduos, ao relacionarem-se uns com os outros, desenvolvem sentimentos de pertença ou de referência a determinados grupos ou sectores sociais demarcados dos outros ou que a eles se contrapõem (Costa, 1992). Os potenciais círculos identitários são diversos e cada um identifica-se com vários ao mesmo tempo. No entanto, a acção social dos indivíduos vai convocando preferencialmente uma ou outra, consoante o seu significado para as sucessivas circunstâncias do relacionamento em sociedade. Os processos sociais vão criando, destruindo ou modificando as identidades colectivas. A formação das identidades é um processo relacional porque depende do relacionamento entre indivíduos e demarcação do eu em relação aos outros e é cultural devido a imagens e categorização do universo social, sentimentos e valoração e respeito dos seus componentes, forma de expressão e códigos convencionais, símbolos de identificação e práticas carregadas de simbolismo identitário (Costa, 1992).

A noção de identidade social enquanto tradução de singularidade social é importante para a compreensão dos processos de integração dos indivíduos integrados. Toda a vida os indivíduos fazem aprendizagens sucessivas de integração na sociedade de que fazem parte, inicialmente pela socialização primária e mais tarde pela socialização secundária, processos que conferem uma experiência de vida única (Dubet, 1996), dotando-os de uma singularidade social, não obstante a necessidade de conformidade a normas e valores. Portanto, nesta perspectiva, encontra-se subjacente a ideia de que a integração se faz num

contexto onde os indivíduos adquirem experiência social, onde se movem e se devem integrar. A maneira como cada indivíduo o faz remete para a perspectiva de processos sociais diferenciadores com experiências sociais únicas.

O “fechamento da cultura cigana” costuma ser referido como aspecto que dificulta a integração social (Costa, 1996; Nunes, 1996). Como explicar, então, que alguns indivíduos ou famílias de origem cigana se tenham integrado, aproximando-se de modos de vida não ciganos? Tentar compreender esta questão passa por equacionar a construção social de alguns conceitos que têm a tendência a encerrar a realidade social em compartimentos estanques, como os que dizem respeito aos indivíduos de origem cigana. Para alguns autores, os ciganos da Península Ibérica (os *calé*) são portadores de uma cultura específica que se distingue da sociedade envolvente, sendo reconhecidos traços que lhes são imputados (por exemplo, Adolfo Coelho, Olímpio Nunes para Portugal e Teresa San Román e Alberto Garrido para Espanha). Apesar dos indicadores relativos a transformações dos modos de vida e aos sentimentos identitários, alguns autores sustentam que os “ciganos” mantêm traços culturais específicos como, por exemplo, a ideia de uma origem comum, a tradição, a língua, a valorização da idade e da experiência como princípios estruturantes do *status*, o respeito e o culto que consagram aos seus mortos, assim como a coesão e a diferenciação assumida face aos não ciganos, o valor da palavra dada, a ideia do presente, a protecção das crianças e a solidariedade são alguns dos traços distintivos nos colectivos que se auto-classificam como ciganos e que constituem parte integrante para a sobrevivência do grupo como unidade social diferenciada. Será esse conjunto de valores que contribui para a manutenção da hierarquia no seio da família e para a preservação da autoridade no grupo, o que favorece o reforço da identidade dos ciganos enquanto grupo (Román, 1994; Coelho, 1995 [1892]; Nunes, 1996; Garrido, 1999). Para a manutenção e preservação destes valores “ciganos”, terá sido fundamental o “fechamento dos ciganos” e o não partilharem grande parte dos valores propostos pela sociedade envolvente que lhes permitiu manter uma

identidade social e individual diferente da dos não ciganos (Liégeois, 1989, 1994, Garrido, 1998; Fernandez, 2001).

O desaparecimento de algumas ocupações e a transformação de outras produziram também efeitos nas relações e expectativas sociais, alterando as relações de produção dentro da família e os papéis e as bases da autoridade dentro dela. É, assim, expectável que possa existir alteração da organização social dentro da família cigana, dos papéis e valores tradicionais, mesmo entre as mulheres ciganas neste processo de mudança social. De facto, o indivíduo pode agir em contextos diferentes de maneira culturalmente apropriada, mas diferente em cada contexto, dominando de modo competente os códigos da vida social local (de cada local), na perspectiva que foi desenvolvida por Costa (2007).

Trabalhos mais recentes realizados na área das ciências sociais como o de Ana Margarida Magalhães (2005), Ruy Blanes (2006), Daniel Seabra Lopes (2006), Manuela Mendes (2007), José Gabriel Pereira Bastos (2007), e Maria José Casa-Nova (2008), permitem constatar a permeabilidade e adaptabilidade desses traços culturais ciganos na sociedade portuguesa e alargar a discussão sobre a integração social para avançar com a hipótese sobre a multiplicidade de traços culturais ciganos em Portugal. Em alguns casos, constata-se diferenças e contradições entre os significados atribuídos aos valores, que se podem traduzir em práticas diferenciadas de região para região e de grupo para grupo. Para abranger essa diversidade é necessário optar por abordagens plurais. Na nossa perspectiva, muitos dos valores imputados aos “ciganos” também podem ser encontrados junto de outros grupos sociais, portanto, não lhes são específicos. Por outro lado, cada um dos traços culturais pode ser vivido (“aplicado”) de diferentes formas (as práticas sociais), o que dificulta qualquer tentativa de tipificação. Assim, importa ter em conta a diversidade de posturas, de percursos por parte dos indivíduos ciganos em relação à sociedade envolvente, entre diferentes grupos de ciganos e mesmo entre membros do mesmo grupo, aspecto que, de novo, implica partir de uma concepção de heterogeneidade para não condicionar a perspectiva

sobre a realidade social. Dentro de um mesmo grupo social cigano podemos encontrar diferenças de posturas, perspectivas e expectativas, o que revela diferentes formas de estar e de pensar mesmo que entre indivíduos socialmente próximos (Magano, 1999). A socialização, fazendo-se através da família, da escola, do trabalho, dos amigos, etc., caracteriza-se actualmente por uma grande pluralidade de possibilidades de viver e circular em contextos múltiplos que, por seu lado, dão origem a múltiplas possibilidades plurais identitárias que se podem reflectir em modos de vida diferenciados (Lahire, 2003, 2005). A melhoria das condições de vida materiais (habitação, salubridade, rendimento económico, acesso a estruturas de saúde, etc.), conjugadas com acesso a mais oportunidades sociais (frequência escolar, relações sociais diversas, familiares não ciganos, etc.) faz aumentar as ferramentas, expectativas e experiências interculturais positivas.

Os indivíduos de origem cigana costumam debater-se com barreiras que dificultam a interacção social por estarem associados a uma identidade social negativa, sendo frequentemente alvo de representações sociais que generalizam estereótipos negativos e discriminatórios, marcada por concepções do género “não trabalham”, “são sujos”, “violentos e agressivos”, etc., e que pode funcionar como reforço de fronteiras simbólicas entre o grupo identitário tradicional e a sociedade envolvente (Mayall, 2004). De um modo geral, essas marcas sociais negativas atribuídas ficam incrustadas nos indivíduos e condicionam as suas opções de vida. Por outro lado, aderir aos valores identitários do grupo maioritário da sociedade envolvente pode acarretar ter de se afastar ou ocultar alguns valores do grupo identitário de pertença mais tradicionais, ou seja, que podem prejudicar a imagem ou opções de vida²⁴.

O processo de socialização e a experiência de vida de cada um fazem com que se interiorize e combinem de forma única os vários elementos de identificação

²⁴ Expressão usada pelos autores espanhóis para designar tornar-se não cigano. Em Portugal, a expressão mais usada é “assenhorar-se”, transformação que pode ser sentida como uma traição ao grupo de pertença.

identitária e de aprendizagem social. Neste caso, a diversidade de relações sociais, nomeadamente, a pertença a famílias mistas ou a convivência ao longo da vida com indivíduos não ciganos constitui um factor importante para um processo de socialização com alargamento potencial dos seus quadros de experiência e a possibilidade de sobreposição dos vários tipos de quadros, desde os primários, aos secundários e aos terciários, com as suas regras e os factores que ficam fora deles. Assim, a experiência dos indivíduos pode ser agenciada numa multiplicidade de quadros, o que nos pode fornecer, por um lado, uma certa visão fragmentada do indivíduo, mas que também remete para as questões das identidades múltiplas, mistas, mestiças, de “bricolage”, etc. A questão das pertenças identitárias e a forma como cada indivíduo gere as múltiplas identidades que combina dentro de si remetem para a concepção de identidades compósitas (Maalouf, 1999). Alguns “ciganos integrados” defendem a possibilidade de integração e de continuarem a ser ciganos. Trata-se de defender o direito de pertença ao ser cigano, mesmo que não coincida totalmente com os tipos simbólicos construídos sobre o ser cigano tradicional, apelando-se às transformações e ajustamentos identitários (Câmara, 2003). No entanto, para alguns este percurso apenas parecer ser possível com o afastamento do grupo cigano, seja na sequência de casamento exogâmico ou devido a questões de trabalho quando se procuram alternativas profissionais externas à família e à “comunidade” (Câmara, 2003).

Outro aspecto importante é a proximidade de socialização com não ciganos – quando existe esse afastamento, há maior distância em relação à vigilância e controle por parte do grupo de pertença (Lopes, 2008; Casa-Nova, 2009). Normalmente, para os membros do grupo de pertença, os integrados são mal vistos por entenderem que estão a expor a cultura cigana ao exterior. Por vezes, “os integrados” são punidos com o afastamento do grupo: afirma um indivíduo cigano polícia “tudo o que sai dos círculos de identidade e da tradição é criticado pelos outros” (Câmara, 2003:86).

Os “trânsfugas culturais” (Lahire, 2005) têm de desenvolver um duplo esforço adaptativo: superar preconceitos e receios da sociedade envolvente e apostar num investimento pessoal, emocional e económico. A confrontação com a incompreensão por parte do grupo de pertença pode levar a sentimentos de distanciamento progressivo, à medida que vai superando os níveis académicos e se afastando das práticas culturais que em princípio e por tradição lhe são designadas no cumprimento das etapas do ciclo vital “cigano”, tais como o “pedimento”, o casamento ou ter filhos muito cedo, ou seja, o prolongamento de estudos interfere directamente nas fases do “ciclo vital da família cigana”. Assim, o grupo “cigano” não teme só a competição ou a rivalidade, mas sim os laços e fidelidades que os que fazem escolaridade estabelecem com a sociedade envolvente, podendo desse modo fazer esmorecer os que têm com o grupo de origem (Abajo e Carrasco, 2004).

Cada indivíduo vive a trajectória social de forma particular, recorrendo a diferentes estratégias identitárias que resultam de combinações e ajustamentos identitários individuais e da forma como cada um se situa e os respectivos olhares sobre a realidade social. Ou seja, a construção identitária resulta dessas estratégias adoptadas, resulta do processo de socialização primário e secundário. Sob o ponto de vista da identidade individual, apesar da imposição de valores e práticas culturais quer do grupo restrito de pertença, quer da sociedade em que está inserido, há uma margem em que o indivíduo pode agir para tentar alterar esse percurso pré-determinado (Velho, 1999). É precisamente esse aspecto que vai permitir efectuar um trajecto de vida diferenciado ao mesmo tempo que contribui para a reconfiguração identitária. Os sentimentos de pertença podem passar por desejar continuar a afirmação de pertença a um determinado grupo social, um meio ambiente, a uma cultura ou a um imaginário, por outro lado, pode-se sentir o desejo de afastamento, de distanciamento dessa pertença identitária, desvincular-se por processos de separação ou ruptura. Para apreendermos estas ambivalências e pluralidades identitárias importa fazer uma formulação não linear com um discurso aberto que admita várias perspectivas e posicionamentos.

Ciente da dualidade e fluidez subjacente ao objecto de estudo assente em indivíduos que se definem, ao mesmo tempo, como “ciganos” e “integrados”, isso leva-nos a desenvolver a concepção de “ciganos integrados”, com a articulação do sentimento de pertença a um grupo social de origem, portanto, uma pertença identitária específica combinada com sentimentos de pertença e partilha da identidade social da sociedade envolvente. Destas combinações identitárias surgem identidades miscigenadas, híbridas ou plurais que traduzem a interiorização de traços de diversas origens identitárias, criadoras de uma certa identidade compósita que não coincide totalmente com nenhuma das identidades na origem do seu processo de socialização (Bastide, 1989).

No caso do estudo dos ciganos, parece existir um desfasamento entre as referências bibliográficas e os resultados de trabalhos empíricos (por exemplo, aspecto referido por Lopes, 2008). Mesmo quando se observam alguns aspectos culturais que parecem “específicos”, a maior parte das vezes, correspondem a traços culturais da sociedade portuguesa caídos em desuso mas que as “comunidades ciganas” continuam a usar, dando-lhes, por isso, um certo aspecto anacrónico, havendo, portanto, uma espécie de desfasamento temporal entre a modernidade da sociedade portuguesa e a tradição de algumas famílias de origem cigana. Em alguns trabalhos etnográficos, observa-se a “normalidade” do quotidiano, no sentido de aproximação e semelhança a aspectos do modo de vida da sociedade em geral, o que leva a questionar algumas referências bibliográficas e reflectir sobre o processo de produção de conhecimento (muitas vezes reproduzido sem suporte de investigação empírica).

Por parte de alguns indivíduos existe transformação externa de aspectos para se adaptarem às necessidades da coexistência na sociedade global em que o grupo está incluído (por exemplo, pode ser o adoptar hábitos da sociedade envolvente, a língua, o tipo de alimentação, o tipo de aspirações e expectativas, etc.), mas pode-se manter, em simultâneo, uma identificação com os valores da sua “cultura” de origem, ainda que apenas sentimental (Nunes, 1996). Uma das principais características das sociedades modernas é o aumento dos laços de

interdependência, fazendo com que o indivíduo se situe num cruzamento cada vez maior de redes de inter-relação. As interdependências em que os indivíduos participam funcionam como constrangimentos exteriores, mas participam também na formação das estruturas interiores da sua personalidade. Ao longo da vida o indivíduo vai ter de se inserir em numerosas redes de relações que lhe pré-existem (família, grupo social, nação, etc.) (Corcuff, 2001). As novas formas de pensar e de estar originam novas afirmações identitárias que não se confundem com outras o que remete para a possibilidade de simbiose e metamorfose entre traços culturais de culturas diferentes, sendo nesse interstício teórico-metodológico que se situa este trabalho, com o objectivo de compreender como se processa em indivíduos de origem cigana integrados, tendo em conta que a identidade se forma pelas relações sociais (diferenciação em relação aos outros) e pela cultura (categorizações do universo social, por exemplo).

A perspectivação de pluralidade de percursos, trajectos de vida e experiências diversificadas, permite pressupor que a identidade social se produz pela história e na história dos indivíduos mas eles também são, ao mesmo tempo, produtores da sua história. Assim, há conciliação entre o que se recebe do passado através da socialização familiar, mas, pela experiência de vida, com todas as socializações externas à família, cada indivíduo organiza e combina aspectos do passado e do quotidiano, podendo não alterar o sentimento de ser cigano que, em muitos casos está, apesar das diferenças, profundamente enraizado, havendo mesmo um sentimento profundo de ancoragem ao “ser cigano”. Um dos desafios consiste em compreender como são aproveitadas oportunidades e se processam as trajectórias sociais de mobilidade quer esses percursos impliquem ou não afastamento do grupo de pertença. Para isso, interessa conhecer o ponto de vista do indivíduo, ouvir a sua experiência, como vive/viveu ele esse processo. Tradicionalmente, os discursos de alguns indivíduos ciganos apelavam a valores da sua cultura, principalmente família e trabalho, opondo-se à escolarização das e dos jovens. A centração em torno da família, que se entrecruza com a organização

do trabalho, tem feito com que se tenha vindo a recusar integrar o mercado de trabalho por conta de outrem. O simbolismo atribuído a uma não dependência de não ciganos é aspecto fundamental e estruturante da vida “cigana” tradicional, o que parece contribuir para a sobrevivência individual e da família ao querer manter liberdade e autonomia em relação aos não ciganos.

Partindo de perspectivas plurais sobre o objecto de estudo, com a recolha de experiências de vida de “ciganos integrados”, nas várias etapas de socialização e os seus trajectos sociais e como se interiorizam valores e formas de estar, pretendemos identificar percursos percorridos, os contextos em que ocorrem, as instituições sociais envolvidas, os modelos sociais de referência e importância das relações familiares e sociais que permitiram efectuar esses modos de vida que se diferenciam dos ditos tradicionais ciganos. A socialização de cada um, os contextos em que se move, as oportunidades de diversificação de suas relações sociais, quem foram os seus amigos, professores, vizinhos, outras pessoas significativas das suas vidas e a abertura das famílias para essas relações são contributos importantes para percebermos como se forma, por um lado, a identificação ao grupo de pertença e, por outro lado, como se forma a identificação positiva com um grupo social de referência que não coincide com o seu grupo de origem (Merton, 1968). Nesta perspectiva o indivíduo aprende a interiorizar os valores de um grupo (de referência) ao qual deseja pertencer. Mas como se processa essa adesão? Como se misturam e reorganizam os valores conotados com ambos os grupos? As condutas sociais traduzem os códigos que foram interiorizados, mas também a circularidade de experiências e referências identitárias e a heterogeneidade dos espaços em que se produz e se troca informações, saberes e competências (Dubet, 1996; Costa, 2007). Neste contexto, a opção por se querer integrar, por querer “ser normal” pode constituir uma estratégia, ainda que inconsciente, em relação a expectativas de mobilidade social e desejo de mudar de estatuto social. Na perspectiva de quem vive este processo, ele parece tornar-se mais fácil quando é adoptada uma identificação mais forte

com o grupo maioritário da sociedade envolvente do que em relação ao seu grupo minoritário de pertença.

As “sobrevivências culturais” (Costa, 2007) parecem dever-se ao facto de os espaços sociais não serem fechados, antes pelo contrário, elas abrem-se de múltiplas e significativas maneiras a outros espaços envolventes, sendo atravessados por diversificados fluxos sociais, o que leva à recomposição social da população. Deste modo, os quadros de interacção em que os indivíduos se movem ajudam a compreender como se processa a produção de formas simbólicas sobre a “cultura cigana”, mas também como se efectua a aprendizagem dos códigos e competências culturais locais e a sua identificação aos contextos em que cada um vive, sem que isso os leve a perder outras referências e identificação sobre o que é a origem cigana e o ser cigano.

O sistema de disposições construído durante o processo de socialização contribui, assim, para a construção de identidades plurais que se reflectem em formas de mestiçagem cultural e influenciam a identidade social cigana, contribuindo ao mesmo tempo para a preservação de certos valores tradicionais, mas também para a integração de valores e atitudes da cultura envolvente. Desses processos de simbiose, resultam novos tipos sociais identitários que se afastam do tradicional, mas também não são completamente identificados com o sociedade envolvente, que é o que se passa quando alguns ciganos defendem que a “cultura cigana” deve ser capaz de enfrentar novos desafios e novas oportunidades sociais, sobretudo aceitar a escolarização (perspectiva defendida, de um modo geral, por indivíduos ciganos que se encontram a fazer percursos diferentes dos tradicionais ciganos) mas, também, são estes mesmos indivíduos que se continuam a sentir ciganos e a ter todo um conjunto de memórias colectivas e de valores simbolicamente construídos sobre os “ciganos” e com os quais se identificam.

Por outro lado, também a interpretação e explicação de práticas sociais e das configurações culturais requer complementar os modelos de análise equacionados em termos de espaços sociais e campos, posições sociais, trajectórias e

disposições. Para fazer face a essas solicitações, o indivíduo acciona esquemas de acção diversificados, adquiridos na diversidade dos contextos de socialização contemporâneos, com o accionamento selectivo de componentes heterogéneos de um *habitus* plural (Lahire, 2005). São em grande medida os quadros de interacção diversificados, nos quais se vão desenrolando os sucessivos episódios e situação de vida social, que suscitam a activação selectiva de certos esquemas de acção, entre os vários aprendidos em contextos sociais e episódios interaccionais diferentes, no decurso da pluralidade significativa das experiências sociais individuais (Costa, 2007). Deste modo, a pluralidade do *habitus* decorre directamente da pluralidade das experiências socializadoras e estas, em grande medida, da pluralidade dos contextos de interacção.

A construção identitária dos indivíduos de origem cigana deve ser encarada como um processo social dinâmico, em contínua mutação, retirando-lhe a marca de tradicional-estático, através da qual a bibliografia a tem olhado. Propomos a utilização de designações plurais que englobem novas configurações e reconfigurações identitárias que se prendem sobretudo com questões relacionadas com a heterogeneidade dos grupos de ciganos e com o tempo de sedentarização de cada um deles, com a pressão de políticas sociais activas que implicam hoje uma adesão mais sistemática a propostas ou programas de integração social, com a frequência escolar e com as estratégias de casamento.

Neste percurso teórico-metodológico, constatamos o carácter plural de cada indivíduo, dos seus desejos, dos seus interesses, dos recursos cognitivos e afectivos aos quais faz apelo e manifesta pela afirmação das suas identidades, (Lahire, 2003; Lahire, 2004; Lahire, 2005). Esta investigação situa-se sobretudo na última perspectiva teórica referida, na linha do interaccionismo e da etnometodologia, pressupondo-se que, para conhecer a realidade social, em torno da problemática da integração social de indivíduos de origem cigana na sociedade portuguesa, se tem de ter presente teorias que perspectivam o indivíduo como um ser não passivo (não é um “idiota cultural”, como defende Garfinkel (Campenhoudt, 2003), mas que, por força da socialização e da formação de

habitus, pela interacção com os outros indivíduos nos contextos sociais e partilha de universos sociais e simbólicos, surgem experiências de vida diversificadas observáveis para compreendermos os percursos e trajectórias de vida.

2. Opções metodológicas

A escolha da metodologia de investigação, entendida como conjunto de directrizes que orientam a investigação científica acontece praticamente desde o momento de escolha do tema e da sua delimitação, atravessando todo o processo de investigação, desde a construção e reconstrução do objecto de estudo, as opções de pesquisa empírica, a recolha de informação e o tratamento e análise de informação. Seguir a metodologia qualitativa significa fazer um processo indutivo onde o campo de estudo não é pré-estruturado e em que o investigador se deve submeter às condições particulares da informação que pretende recolher e estar atento a dimensões que se possam revelar importantes. Este é um processo constante de reajustamentos entre a teoria de partida e a relevância que a informação suscitada pelos dados permite, sendo imprescindível contar com aspectos que nos podem escapar por nos parecerem muito familiares ou próximos (Lessard-Hébert et al., 1990). Trata-se de um processo de vai e vem entre a teoria e a pesquisa empírica.

Boaventura de Sousa Santos (1990) refere que a importância da distinção entre o objecto teórico e o objecto empírico leva a que se procurem soluções para superar o hiato entre as linguagens da teoria e as da pesquisa empírica, sendo essa a principal razão para o reconhecimento da importância do pluralismo metodológico (Santos, 1990). O autor apresenta todo um programa para o exercício da reflexividade sobre as condições teóricas e metodológicas: função de comando da teoria, obstáculos epistemológicos e estratégias de vigilância para os

controlar e superar, condições do rigor metodológico para uma prática científica não empirista, não neutralidade das técnicas de investigação, pluralismo metodológico, reflexividade e teorização da observação sociológica, distinção entre consistência conceptual e adequação empírica, articulação entre compreensão e explicação e entre modelos explicativos, modos de progressão do abstracto para o concreto, condições metodológicas para a superação de dicotomias “paralisantes” tais como individual/colectivo, singular/universal, estrutura/acção, macrosociologia/microsociologia, etc. Pressupõe-se que todo o conhecimento é contextual, sendo o conhecimento científico duplamente contextualizado, pela comunidade científica e pela sociedade. A dupla contextualização do conhecimento científico significa que ele é simultaneamente uma prática científica e uma prática social e que estas duas dimensões não podem ser separadas senão para fins heurísticos (Santos, 1990).

Apesar dos cuidados em torno do processo de investigação, pode existir uma distinção entre proposições teóricas e proposições observacionais, ou seja, pode haver um hiato entre a linguagem da teoria e a linguagem da pesquisa empírica. Nem sempre a teoria disponível nos é suficiente ou actualizada. Pode ser acrescentada, transformada ou colocada em causa por novos resultados que, por sua vez, se podem constituir em novas teorias.

“O nosso conhecimento cresce às manchas (...) e, tal como as manchas de gordura, alastra. Mas nós deixamos que alastre o menos possível: mantemos sem alteração tanto quanto podemos do conhecimento velho, dos velhos preconceitos e crenças (...)” (James 1969:52,112 citado por Santos, 1990:101).

Perspectiva que partilhamos para este trabalho, uma vez que o conhecimento sobre o nosso objecto de estudo revela quase sempre uma visão estática, mas que os resultados de investigações empíricas equacionam, o que implica reformulação de concepções. A mudança teórica surge de uma insatisfação prática que leva à descoberta de factos como “novos”, tendo em vista

a explicitação de um objecto de estudo, o qual deve ser previamente localizado no estrato que lhe dá sentido – o que Santos designa por localizações de sentido ou estruturas de sentido, muitas vezes difíceis de localizar (Santos, 1990).

Para a pesquisa empírica, a técnica de recolha de informação usada foi a entrevista em profundidade, semi-estruturada, dirigida às trajectórias de vida através das narrativas dos/das entrevistados/as. Quando se trata de estudar fenómenos sociais complexos a um nível micro em que se tentam conhecer percursos de vida com a carga emotiva que eles acarretam, nomeadamente, por se tratar de indivíduos que pertencem a um grupo social historicamente estigmatizado, a metodologia que se demonstra mais adequada é a qualitativa (Quivy et al., 1992:23). A entrevista em profundidade ou compreensiva como a designa Kaufmann, constitui uma técnica adequada para aceder a recolha de informação sobre temas ou representações considerados complexos, pessoais e difíceis de penetrar. Neste ponto de vista compreensivo, os indivíduos são considerados como produtores activos do social, depositários de um saber importante quando se trata de perceber a partir do interior, recorrendo aos sistemas de valores e representações sociais dos indivíduos (Kaufmann, 1996). Este tipo de investigação pode também ser designada por interpretativa ao consistir sobretudo num esforço de explicitar o que está implícito ou oculto, por trás dos discursos, e que, pela análise discursiva e cruzamento da informação, se procura interpretar e compreender. Querer conhecer os percursos de vida de indivíduos de origem cigana implica indagar sobre os percursos de vida de cada um. Daniel Bertaux (1997) defende a designação de “*récit de vie*” (narrativas de vida) em vez de história de vida por entender que esta última não permite fazer a distinção entre a história vivida por uma pessoa e a narração ou narrativa (*récit*) que dela o indivíduo pode fazer a pedido de um investigador. Para este autor, a narrativa resulta de uma entrevista no decorrer da qual um investigador pede a um indivíduo (sujeito) para contar toda ou parte da sua experiência de vida, numa perspectiva etnosociológica. O prefixo “etno” reenvia aqui não aos fenómenos de etnicidade, mas à coexistência no seio de uma mesma sociedade, de mundos

sociais em que cada um desenvolve a sua própria cultura (Laplantine, 1996 citado por Bertaux, 1997: 11).

Não se trata de conhecer o interior dos esquemas de representação ou o sistema de valores de um indivíduo isolado, mas sim de estudar um fragmento particular de realidade social-histórica, um objecto social e de compreender como funciona e como se transforma, acentuando as configurações de relações sociais, os mecanismos, os processos, as lógicas de acção que os caracterizam. O recurso às narrativas de vida permite aprofundar esta perspectiva, tendo em conta uma dimensão diacrónica que permite conhecer as lógicas de acção no desenvolvimento biográfico e as configurações de relações sociais no seu desenvolvimento histórico (reprodução e dinâmicas de transformação). Permite narrativas de práticas em situação – a ideia é de que através das práticas podemos começar a compreender os contextos sociais no seio das quais elas se inscrevem e que contribuem para reproduzir ou transformar. A compreensão das práticas pode conduzir ao nível semântico das crenças, representações, valores e projectos que, combinando-se em situações objectivas, inspiram as lógicas dos actores. É o esforço de descrição da estrutura diacrónica do percurso de vida que a distingue de outras formas (não narrativas) de entrevistas (Bertaux, 1997).

As linhas de vida nas narrativas são estruturadas em torno de uma sucessão temporal de acontecimentos e de situações que daí resultam – este seguimento constitui uma espécie de coluna vertebral – linha de uma vida – que Bertaux designa por “ideologia biográfica” (1997:33) e Bourdieu (2001) de “ilusão biográfica”, e que corresponde a um esforço para construção de uma coerência biográfica.

Sob o ponto de vista da ideologia biográfica, o narrador (Bertaux, 1997), por vezes, é tentado a reorganizar a sua própria existência quando reconstitui o filme da sua vida, corre o risco de lhe reordenar as sequências, vai proceder a uma reconstituição parcialmente falsa e artificial da realidade, “apagando” as passagens incómodas, privilegiando os factores de coerência, a “unidade de vida”, em detrimento da coerência da diversidade, das eventuais contradições (Poirier et

al., 1995). A ilusão biográfica de que fala Bourdieu (2001) alerta para que nem todos os acontecimentos referidos pelo entrevistado se passem segundo uma sucessão cronológica, elas tendem a organizar-se na narrativa em sequências ordenadas de acordo com relações inteligíveis. A narrativa auto-biográfica inspira-se na preocupação de dar sentido, de conferir razão, de destacar uma lógica, ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consistência e constância, estabelecendo relações inteligíveis, como as que há entre o efeito e a causa eficiente, entre os estudos sucessivos, assim constituídos em etapas de um desenvolvimento necessário. O entrevistado tem propensão para se transformar ideólogo da sua própria vida seleccionando, em função de uma intenção global, certos acontecimentos significativos e estabelecendo entre eles conexões de modo a justificar a sua existência dando-lhes coerência, sendo, no entanto, uma criação artificial de sentido (Bourdieu, 2001).

A narrativa de vida tem uma forma dialógica em que o sujeito é convidado pelo investigador a considerar as suas experiências passadas através de um filtro. A aceitação em conceder a entrevista constitui uma espécie de pacto, um contrato de entrevista. Este pacto faz filtro, orienta e pré centra a entrevista. Bertaux interroga-se sobre se concentrar a atenção na percepção, memória e reflexividade do sujeito, nas suas capacidades narrativas, não pode levar a concluir que todo o discurso autobiográfico e, por extensão, toda a narrativa de vida, não seja mais do que uma reconstrução subjectiva, não tendo, no limite, nenhuma relação com a história realmente vivida, o que lhe confere interesse apenas sob o ponto de vista discursivo (Bertaux, 1997). O autor identifica como domínios de existência as relações pessoais e interpessoais, com os quais tenta justificar a formulação subjectiva das narrativas de vida dos indivíduos estudados. Entre elas, salienta a experiência de escola e a formação de adultos. Nas sociedades desenvolvidas, a escolarização visa socializar e desenvolver capacidades dos indivíduos: assim, produz ao mesmo tempo iguais e diferentes. Qualquer que seja a origem das crianças, a escola procura inculcar uma mesma linguagem nacional, os mesmos códigos de boa conduta, os mesmos símbolos, os mesmos valores, a fim de que os

indivíduos assim formados possam comunicar entre eles, compreenderem-se, antecipar correctamente os seus comportamentos recíprocos, possuir referentes comuns. Mas a escola produz também o diferente, ou seja, as capacidades específicas – taxa de estudos que se acompanham de processos de selecção e de concorrência que implicam a mobilização de recursos financeiros e culturais da família; a inserção profissional; o emprego; a articulação dos domínios de existência (Bertaux, 1997). A escolha da orientação escolar, as estratégias de inserção profissional, a escolha residencial são menos escolhas individuais do que familiares. As famílias são os lugares onde se efectua em permanência as negociações, as arbitragens, as micro sínteses e as transições entre as lógicas distintas. Para conhecer este tipo de fenómenos, é necessário concentrar a atenção sobre os locais onde se originam, considerando-os não somente na sincronia mas também numa perspectiva diacrónica que incorpora a sua componente temporal. As famílias contêm o tempo mais e melhor do que as existências individuais; elas geram, através da produção de novas vias, novas temporalidades – temporalidade cíclica de gerações.

O primado da dimensão social levou o autor a uma concepção especial de narrativas de vida como narrativas de práticas em situação, visando a compreensão em profundidade de um objecto social, no sentido de extrair, das experiências daqueles que viveram uma parte da sua vida no seio desse objecto social, as informações e as descrições que, uma vez analisadas, ajudam a compreender o seu funcionamento e as dinâmicas internas (Bertaux, 1997). É a este método de pesquisa que Poirier et al. designam por etnobiografia, uma vez que “a pessoa é considerada como o espelho do seu tempo, da sua envolvente” (1995: 30). Tendo em conta que é o entrevistador que define a orientação do seu objecto de estudo, as primeiras narrativas vão balizar o terreno e assumem três funções. Têm uma função exploratória (de descoberta), uma função analítica (saturação do modelo) e a função expressiva – características de algumas narrativas que tentam o investigador a proceder à sua publicação (Bertaux, 1997). A história de vida ou as narrativas de vida não constituem um fim em si, mas

contribuem para a construção da noção de trajetória como série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo ocupante (ou mesmo grupo) num espaço, ele próprio em devir e submetido a transformações incessantes. Os acontecimentos biográficos definem-se como outras tantas colocações e deslocamentos no espaço social – nos estados sucessivos da estrutura da distribuição de diferentes espaços de capital que estão em jogo no campo considerado.

De facto existe uma diferenciação entre realidade histórica empírica (história realmente vivida – percurso biográfico: inclui a sucessão de situações objectivas do sujeito, mas também a maneira como ele as vive, ou seja, as percebe, avalia e age sobre o momento, mesmo sobre os acontecimentos no seu percurso) e a realidade psíquica e semântica – o que o indivíduo sabe e pensa sobre o seu percurso biográfico. Esta resulta da totalização subjectiva que fez das suas experiências sociais até ao momento e da realidade discursiva da narração em si, tal como é produzida na relação dialógica da entrevista, que corresponde ao que o sujeito quer dizer, ao que ele sabe ou crê saber e pensa sobre o seu percurso. A narrativa é composta por recordações, mas também de por em perspectiva, produzir reflexões e avaliações retrospectivas. Memória, reflexividade, julgamento moral contribuem ao mesmo tempo para a formulação da narrativa do mesmo modo que outras faculdades intelectuais do sujeito, seus equipamentos culturais e a sua ideologia (Bertaux, 1997).

Existe um fosso, mais ou menos profundo, entre a realidade objectiva e a que é representada objectivamente. O narrador que exprime “eu” exprime também a imagem que julga ter, quer dizer, uma imagem mais ou menos falseada pelo prisma da sua própria visão sobre si mesmo. O “eu nunca é autêntico, ele é o produto de racionalizações, de “arranjos”, de alinhamentos que o “interessado” – no sentido pleno do termo – efectua de forma pouco consciente apagando o que o incomoda” (Poirier et al., 1995: 34}. Trata-se de uma espécie de “máscara social” em que qualquer um interpõe uma barreira mais ou menos opaca entre si mesmo e o relacional. Ele substitui a representação desta relação inevitável por uma outra imagem menos intolerável, ou por um mecanismo de bloqueamento; relega para o

fundo do seu subconsciente (mesmo do inconsciente) o conjunto destas “verdades indizíveis e impensáveis” (Poirier et al., 1995: 35). Devido à operação de barreira e bloqueamento consegue aceitar o real, quer modificando-o, quer anulando-o.

Os/as nossos/as entrevistados/as foram contactados/as porque se enquadravam no perfil que pretendíamos e aceitaram um encontro connosco para falar do assunto do nosso objecto de estudo. No entanto, entrevistadora e entrevistado/a não têm a mesma percepção sobre este pacto implícito. Cabe ao(à) entrevistador(a) explicar quem é, qual é o objectivo da pesquisa, garantir a confidencialidade e disponibilizar outra informação útil ou solicitada pelo entrevistado (Bertaux, 1997: 33-34). Nas narrativas de vida recolhidas no nosso estudo, existe uma reflexividade sobre os percursos biográficos que nos acrescentaram outras formas de perspectivar o objecto de estudo que não tínhamos teorizado previamente, o que implicou um vai e vem entre a teoria e prática.

2.1 Constrangimentos e oportunidades do trabalho empírico

No caso deste estudo, debatemo-nos com o problema da construção da “amostra”, pelo facto de, às vezes, os indivíduos de origem cigana recorrerem a estratégias de ocultação de origem social numa tentativa de invisibilidade social: como apreender o objecto de estudo, se são integrados, como saber se são ciganos? Ao longo do tempo, o nosso interesse pelo tema e uma investigação prévia que realizámos fizeram-nos acumular contactos e conhecimentos pessoais sobre indivíduos de origem cigana integrados e também outras indicações a que tivemos acesso por troca de informação com outros investigadores dentro desta área temática²⁵. Foi a esse conhecimento que recorremos para iniciar uma “amostra” que se desenvolveu progressivamente em “bola de neve”.

²⁵ Maria José Casa-Nova, socióloga e docente na Universidade do Minho, em 2006 promoveu um seminário de doutorandos sobre o tema “ciganos” e alguns especialistas em que salientámos a presença de Teresa San Román. Os/as doutorandos/as estavam em diferentes fases de investigação

Por estarmos a desenvolver um estudo qualitativo, não houve a preocupação de constituir uma amostra estatisticamente representativa, mas tão só assegurar a diversidade de posições sociais dos entrevistados – homens, mulheres, grupos etários, regiões, actividades profissionais e habilitações académicas, tendo em conta as suas posições sociais diferentes, nomeadamente, tivemos em consideração diferentes *habitus*, tendo em vista o acesso a esquemas de percepção, de apreciação e de acção e a exigência de variação de testemunhos possíveis conducentes à validade do modelo que nos propusemos seguir na investigação (Bertaux, 1997).

Para a realização das entrevistas deparamo-nos com alguns problemas inusitados, pois não esperávamos encontrar resistências especiais na aceitação da entrevista, o que de facto aconteceu. Algumas das pessoas cujos contactos nos tinham sido dados por profissionais ou “conhecidos” recusaram sistematicamente, talvez numa tentativa de manter a posição de distanciamento à sua origem social e pelo desejo de preservar o anonimato. Isto alertou-nos para o erro cometido pela/os informadores/as ao darem-nos o contacto desses indivíduos (e por mim própria ao pedi-los) sem salvaguardar previamente o consentimento do indivíduo em causa. Apesar de estarem integrados socialmente, o peso da marca social da sua origem é difícil de apagar, continuando a servir para os distinguir dos não ciganos (como expressam as nossas tentativas para os entrevistar). Para ilustrar melhor o constrangimento a que nos referimos, relatamos brevemente alguns exemplos. Após termos tido acesso ao contacto de um indivíduo, dono de um estabelecimento comercial bastante frequentado numa cidade, fizemos vários contactos telefónicos para marcar uma entrevista, tendo ela sido sucessivamente adiada. Aproveitando uma deslocação a essa cidade, para realizar outras entrevistas, dirigimo-nos ao estabelecimento para tentar, desta vez pessoalmente,

em várias disciplinas das ciências sociais. Criou-se, a partir desse encontro, uma rede informal que neste percurso nos serviu de apoio para a realização do trabalho e para esbater o sentimento de solidão. Neste processo foi também muito importante o conhecimento de alguns técnicos de serviço social e outros que forneceram informações úteis para a fase inicial do trabalho empírico.

marcar a entrevista, mas mais uma vez sem sucesso. Durante essa nossa estadia, ainda lá regressámos outra vez, com um representante da autarquia local, amigo de infância do potencial entrevistado, originário da mesma aldeia, mas este esforço também acabou por se revelar infrutífero – não conseguimos a entrevista e a situação acabou até por se tornar desagradável para o “amigo” do potencial entrevistado que foi acusado de estar a desempenhar o papel de intermediário naquela situação. Desistimos da entrevista. Situação idêntica se passou com outro indivíduo, potencial entrevistado, ligado ao movimento associativo de carácter cultural e recreativo nacional (associação de carácter não cigano) cujo contacto nos foi dado por um amigo de longa data e que, ao contrário do exemplo anterior, nunca se recusou expressamente a conceder a entrevista. Porém foram feitos inúmeros contactos sem nunca termos conseguido marcar a entrevista, por alegada incompatibilidade permanente de agenda, justificação sistematicamente apresentada. Após imensas tentativas, também desistimos desta entrevista. Outras entrevistas não foram conseguidas por motivo explicitamente declarado de ciúmes das respectivas mulheres (aliás, uma disse-o por telefone). Mesmo admitindo, à partida, a hipótese de as mulheres poderem estar presentes durante a entrevista (ou seja, a entrevistadora nunca estaria a sós com os seus homens), a entrevista não era concedida. Estas experiências de recusa impõem a reflexão sobre a razão para esta resistência. Julgamos que ela traduz uma vontade de não expor a sua origem com a carga negativa que muitas vezes essa origem acarreta, influenciando as suas vidas, ou seja, haverá o desejo de afastar o estigma social, ao mesmo tempo que poderia consistir numa não-vontade de relembrar recordações e memórias, deixando-as arrumadas.

2.2 O guião e a entrevista

No que se refere à preparação operacional da entrevista, tivemos em conta que, desde o contacto para marcação, o local em que se realiza, o modo como se

inicia, a introdução do tema e respectivas sequências, tudo interfere directamente com o discurso do/a entrevistador/a e se reflecte no tipo de informação que os/as entrevistados/as nos disponibilizam, sob a forma de narrativa. As entrevistas foram realizadas em vários pontos do país e aconteceu desconhecermos termos usados pelos entrevistados e vice-versa, necessitando de explicitação mútua e de contextualização do interesse da informação pretendida, nem sempre percebido desde a primeira formulação, o que é demonstrativo da necessidade de ajustamento constante às situações objectivas e também aos entrevistados. A recolha da história de vida implica a inter-compreensão entrevistador e entrevistado, podendo haver necessidade de ajustar a linguagem ao narrador (Kaufmann, 1996).

No entanto, como frequentemente relatado pelos investigadores de terreno, após as reservas iniciais com a explicitação dos objectivos do trabalho numa situação face a face, as entrevistas correm muito bem, sendo apenas (algumas) prejudicadas por situações adversas como o ter alguém a assistir à conversa (mulheres e filhos), o que condiciona o discurso e tem interferências, ou por as condições físicas do espaço onde decorreu a entrevista não serem as melhores. No que se refere à cooperação, de um modo geral, todos/as se mostraram muito cooperantes, tendo-nos deixado algumas boas recordações como, por exemplo, o caso de uma entrevistada que se disponibilizou para uma segunda entrevista por termos tido problemas com o gravador da primeira vez (quando nos apercebemos no fim do primeiro encontro, apenas tinha gravados alguns minutos da conversa).

Conseguir as condições ideais de privacidade e conforto mínimo para a realização da entrevista também consiste muitas vezes numa tarefa difícil. Se numas entrevistas quase o conseguimos, outras foram realizadas na presença de familiares (que implicou desvios da conversa) e algumas em locais públicos (cafés ou jardins). A realização de entrevistas compreensivas e em profundidade é um momento único, momento de encontro pessoal e íntimo entre o/a investigador/a e o/a entrevistado/a. Pela nossa parte, como investigadora, demos especial atenção à preparação da entrevista, como instrumento de recolha de informação sobre o

nosso objecto de estudo, e reflexão sobre a melhor abordagem para, com essa oportunidade quase sempre única, recolher informação diversificada e aprofundada. Entrevistar é uma árdua tarefa, porque somos um elemento estranho que se intromete na vida privada de outrem e, num curto espaço de tempo, pretendemos obter uma multiplicidade de informações. Ou seja, invadimos a privacidade do/a entrevistado/a, pedindo informações privadas e do foro íntimo, obrigando a que se exponha perante nós. Estabelece-se uma relação social entre entrevistador e entrevistado em que este vai respondendo a questões suscitadas e orientadas pelo entrevistador, mas também o observa e por vezes questiona. Na interacção estabelecida durante a entrevista, os sociólogos não se limitam a fazer perguntas e a animar as discussões. As questões formuladas reflectem interpretações sociológicas sobre o seu objecto mas também o seu próprio percurso de vida e experiência social, transformando assim as entrevistas num instrumento único e irrepitível. Cada entrevista reflecte também um pouco o que é o investigador (Dubet, 1996).

Na condução das entrevistas foi dada a “liberdade de palavra” ao narrador (Poirier et al., 1995: 11), ou seja, procurou-se que o/a entrevistado/a ou narrador/a pudesse exprimir-se sem constrangimentos, sem restrições, sobre todos os assuntos, podendo escolher por onde começar, ainda que fosse por nós dado um mote para desencadear o discurso: “gostava que me falasse da sua vida”. Este tipo de abordagem permite que o/a entrevistado/a possa organizar temporalmente a sua memória, o que se vai traduzir sob a forma do seu discurso. Não obstante a intenção da liberdade da palavra permitida ao entrevistado, as entrevistas tinham como suporte um guião prévio para funcionar como fio condutor (como “recordatório”, designação de Poirier et al., 1995) de forma a assegurar que nenhuma dimensão ou tema é negligenciado. O objectivo não era seguir o guião por ordem de temas ou tópicos mas sim o de o tomar como instrumento auxiliar para nos ir recordando sobre o que se pretendia abordar. Na prática, apesar do início das entrevistas ser quase sempre igual, o desenrolar de cada uma é único pela liberdade dada aos/às entrevistados/as para organizarem o seu raciocínio e as suas

reflexões sobre as suas experiências de vida e também pelas próprias diferenças entre experiências de vida de cada um/a. Conscientes da dificuldade que é falar sobre a vida privada e íntima, tentou-se imprimir uma informalidade na entrevista quer quanto à forma pouco rígida de seguimento dos tópicos, quer à tentativa de não cortar o raciocínio e também de manifestar uma empatia em relação às narrativas.

As entrevistas focalizadas permitem a análise de testemunhos que têm a ver, por um lado, com variáveis previstas pelo guião, mas também “facilitar o aparecimento de outras variáveis desconhecidas no início da pesquisa” (Poirier et al., 1995: 101). O guião suprime assim a tendência para a dispersão, centrando na perspectiva que interessa. As entrevistas orientadas por um “guião recordatório” que serve de fio condutor da entrevista permitem, ao mesmo tempo, um controlo mínimo do processo de memorização e uma liberdade de expressão máxima, deixada ao narrador. O papel do entrevistador é variável, mas nunca pode limitar-se apenas ao papel de escriba. Pelo contrário, ele colabora directamente na produção da narrativa (Poirier et al., 1995:22-24}. O narrador ou entrevistado tem em si todas as respostas mesmo se não o sabe. O problema consiste, pois, em extrair o conteúdo do seu contingente (da memória).

As entrevistas seguiram um guião que foi construído na base da bibliografia e da experiência prévia e foi sendo reajustado, primeiro na sequência de entrevistas exploratórias que lhe foram dando consistência e, posteriormente, ao longo do período de tempo de realização das entrevistas, de acordo com os temas ou dimensões mais abordados por outros entrevistados/as. O guião teve assim um carácter de instrumento aberto, flexível e evolutivo em constante construção e reconstrução.

Os “desfasamentos” de perspectiva entre entrevistadora e entrevistado/a ajudaram a detectar a necessidade de ir reajustando o guião através da reformulação de tópicos ou temas. Alguns foram considerados desadequados e outros foram introduzidos na sequência da leitura e análise das primeiras

entrevistas realizadas. Alguns desses aspectos não tinham sido suscitados pela bibliografia, portanto, emergiram da análise das narrativas. Por seu lado, em relação aos tópicos constantes do guião, há uns que conquistam mais a adesão dos entrevistados, revelando uma predisposição para falar mais sobre uns assuntos do que sobre outros, ou seja, não assumem todos a mesma importância e significação para os entrevistados. Por exemplo, numa entrevista, um entrevistado desviava permanentemente o seu discurso para a história dos ciganos e evitava abordar a sua história de vida e a sua experiência, verbalizou que aqueles aspectos (sobre a história dos ciganos) seriam mais interessantes para o nosso trabalho do que os itens que fomos introduzindo no decorrer da entrevista. De registar também que certos itens, aparentemente, são áridos, não provocam reflexão. São exemplo – o tema da participação social e cívica e também o das formas de ocupação de tempos livres.

O guião de entrevista é composto por uma grelha de questões previamente pensadas, tendo em conta o estudo bibliográfico do tema e a definição do objecto de estudo. Inserimos no guião dimensões e tópicos sobre a integração social para apreender quadros de vida e de experiência, no sentido definido por Goffman em “Les cadres d’expérience” (1991 [1974]). Optámos por inserir no guião de entrevista as dimensões de integração social para nós relevantes para a recolha de informação sobre os espaços sociais e simbólicos em que os indivíduos se movimentam e interagem (por exemplo, as questões relativas aos percursos de vida sobre escolarização, trabalho, relações sociais, etc.), mas também aspectos relativos a traços culturais ou identitários potencialmente inibidores ou facilitadores de processos de integração social (por exemplo, conjunto de itens relativos aos sentimentos de identificação com a cultura cigana). A pretensão de abordar os vários tópicos do guião e recolher o máximo de informação, porém, nem sempre foi totalmente conseguida. Enquanto nuns casos o/a entrevistado/a mantinha uma conversa fluida, sendo até por vezes difícil orientar para os tópicos centrais do guião de entrevista, noutros casos foi difícil “fazer falar”, havendo respostas sintéticas de “sim”, “não” ou “não sei” o que nos deixava uma sensação

de não ter conseguido atingir os objectivos. De seguida, apresentam-se as grandes áreas que foram contempladas pelo guião e que pretenderam abranger as dimensões mais relevantes para conhecer os percursos de vida de indivíduos de origem cigana.

Para o registo biográfico foram tidas em conta variáveis sociográficas como idade, profissão ou ocupação profissional, escolaridade e o estado civil (no caso de ser casado ou viver em união de facto, interessava saber se se tratava de uma união com cigano ou não cigano) e o local de residência. Todas estas questões eram apenas colocadas no fim da entrevista, quando as respostas não tinham surgido no decurso da mesma. O acesso a estes dados pessoais permitiu realizar um pequeno perfil dos/as entrevistados e fazer um esboço, ainda que aproximado, sobre o seu estatuto socioeconómico e as origens sociais, importante para nós para procurarmos diversificar o tipo de entrevistados e também para a contextualização analítica dos resultados obtidos.

Uma outra área dirigiu-se aos trajectos de vida dos entrevistados. Uma primeira dimensão referiu-se às origens geográficas, sociais e económicas: origem geográfica, local de nascimento e locais em que viveu; os grupos sociais em que se inseria; com quem contactou na infância e na adolescência; o tipo de casamento dos progenitores e respectivos modos de vida (grupo, trabalho, contactos, convívios); o tipo de família em que viveu, o número de irmãos e a proximidade com outros familiares e ainda pessoas ou acontecimentos de referência na sua vida e com quem cresceu. Foi tida também em conta a família actual do entrevistado: com quem vive; o tipo de união e a origem social do cônjuge (se é cigano ou não cigano); o tipo de família e os grupos em que se insere (com quem se identifica), os seus relacionamentos; habitação e meio de vida e a relação mantida com a sua família de origem.

Outra dimensão considerada foi o percurso escolar. Procurou-se conhecer a experiência escolar (sucessos e insucessos; episódios negativos e positivos); a história das experiências familiares (pais, irmãos e filhos); as influências para a

ida à escola; a relação da sua família com a escola e também neste item se solicitava que fizesse uma comparação em relação a outras famílias ciganas.

Ainda dentro do que designamos por percursos, considerámos a dimensão profissional, onde nos interessa conhecer a experiência profissional vivida (onde trabalha, a sua profissão, etc.); como surgiu a oportunidade de trabalhar; se teve o apoio de alguém; se alguém se opôs à sua decisão; a sua trajectória profissional (quantos empregos; que empregos anteriores, problemas que enfrentou, etc.); o relacionamento com colegas de trabalho (se sentiu ser tratado de forma diferente) e as reacções dos ciganos à sua opção de vida (família e grupo mais alargado). Também incluímos questões relativas à participação cívica, entendida como importante indicador de cidadania e de integração social. A ocupação dos tempos livres foi um tema focado, havendo interesse em recolher informação sobre o que faz nos tempos livres e com quem, se participa em festividades ciganas; quais as actividades “não ciganas” que costuma fazer e se costuma participar em todos os aspectos da cultura cigana. Estes dois últimos aspectos referidos, o da participação cívica e da ocupação dos tempos livres acabaram por se demonstrar pouco frutíferos. Usualmente levaram a respostas directas de sim ou não, ou de “nada em especial”.

A questão das relações sociais e culturais mantidas com a sociedade envolvente desdobrou-se num conjunto de itens com o objectivo de recolher informação sobre o sentimento relativo à “cultura cigana” e à “cultura portuguesa”: aspectos de distinção entre “cultura cigana” e “cultura portuguesa”; formas possíveis de combinação; como se traduz o sentimento do “ser cigano português” ou do “ser português cigano”; como é que o indivíduo se identifica; em que situações se sente mais “português” ou mais “cigano”. Em relação a estes itens solicitam-se exemplificações. Este tópico incluía também o item relativo à escolarização dos descendentes com o que pretendíamos informação relativa às expectativas sobre os filhos em termos de valorização cultural.

Outra grande área do guião consistiu na identidade cultural própria dos ciganos, ou seja, o que é ser “cigano”. Pedem-se para especificar os sentimentos em relação à cultura portuguesa não cigana e também como se sente entre “ciganos”; como pensa que os “portugueses” vêem os “ciganos” e o que pensa serem os motivos da diferença. Pedem-se também indicar alguns factores negativos da sua vida, sentimentos de discriminação vivenciados por si ou por outros “ciganos” e o que pode ser feito para alterar essa situação. Tendo subjacente a ideia de transformação e mudança social contínua que se reflecte sobre a “cultura cigana”, considerámos importante ter a percepção quanto às transformações verificadas na “cultura cigana” comparada com a geração anterior; o que considera os aspectos fundamentais da cultura cigana: o que deve ser mantido na cultura cigana; aspectos que caíram em desuso; se segue a tradição cigana – traços culturais ciganos que segue na sua vida e o que não cumpre. Sabendo da proximidade histórica e familiar entre ciganos portugueses e ciganos espanhóis, pareceu interessante, numa fase inicial, recolher opinião sobre as semelhanças e diferenças entre a cultura cigana portuguesa e a cultura cigana espanhola. Na prática, acabou por se revelar um tópico também não muito frutuoso. Apesar de ser frequente a referência a familiares que residem ou já residiram em Espanha, não existem muitos casos de familiares espanhóis próximos, as referências são sempre muito vagas. Por fim, outra dimensão tem a ver com o sentimento de ser integrado; as instituições sociais a que se refere esse sentimento (escola, filhos, habitações, trabalho ou ocupações profissionais, impostos, convívios, etc.); a opinião sobre vantagens e desvantagens da integração dos “ciganos”; sobre o que pensa que se pode fazer para melhorar a situação dos “ciganos” em Portugal; sobre o que pensa que poderia facilitar a integração dos “ciganos” na sociedade portuguesa.

Como já referido, as entrevistas realizadas não seguiram rigidamente as áreas ou dimensões planeadas no guião de entrevista. Após a introdução inicial, em que se fazia uma apresentação do objectivo da entrevista, o tipo de trabalho em curso, a garantia de confidencialidade, etc., a condução das entrevistas realizou-se de forma informal e descontraída. Esta liberdade de aplicação permitiu

o maior desenvolvimento ora de uns ora de outros tópicos, o que contribuiu para o enriquecimento da informação obtida. Todas as entrevistas realizadas (N=21) foram gravadas e transcritas integralmente pela entrevistadora autora do trabalho. A transcrição de um enunciado oral pode perder parte do seu sentido, uma vez que a produção oral tem tonalização, gestualização, dramatização, características que não se consegue transcrever facilmente (Poirier et al., 1995: 15). As nossas transcrições das entrevistas respeitam a oralidade dos/das entrevistados/as, nomeadamente, as suas expressões linguísticas específicas. A opção pela transcrição integral possibilita uma informação rica e extensa e a probabilidade de se descobrirem outras dimensões de análise, por exemplo, a “descoberta” de assuntos mais ou menos valorizados pelos/pelas entrevistados/as e pelo sentido global da narrativa produzida.

O trabalho empírico fica valorizado, sob o nosso ponto de vista, pelo facto de todas as entrevistas e transcrições terem sido feitas pela investigadora. Isso permite um entrosamento profundo entre a memória da realização da entrevista (desde as dificuldades para a concretização e para as dificuldades para a condução da entrevista, as condições de conforto existentes, as interferências, etc.), a transcrição e análise de narrativas. A elaboração de todas as etapas de recolha e tratamento de informação permitiu adquirir uma profunda familiaridade com os discursos ou narrativas dos entrevistados/as e a sua associação aos respectivos perfis dos/as entrevistados/as.

Após a transcrição das primeiras entrevistas, sentimos um certo desencantamento com a informação obtida que parecia ser incipiente face às nossas expectativas, parecendo não preencher todos os campos que gostaríamos e tínhamos idealizado obter com o guião de entrevista. Este sentimento de frustração foi sendo ultrapassado, na medida em que assumimos que metodologicamente era improvável conseguirmos que todos/todas os/as entrevistados/as reflectissem da mesma forma sobre todos os temas ou tópicos propostos – isso depende da experiência social de cada um/uma. Assim, a partir de determinada fase do trabalho empírico, assumimos ser vantajoso passar a

privilegiar entrevistas, temas ou tópicos que até então tinham sido menos abordados ou aprofundados. Deste modo, equilibramos a diversidade da informação obtida sobre diferentes assuntos, ainda que nem todos os/as entrevistados/as os tenham abordado da mesma forma ou profundidade. Este ajustamento no guião e na condução de entrevistas corresponde ao que descreve Kauffman (1996) sobre a sua investigação em relação à (“Trame conjugale”), em que, numa fase inicial, também ficou frustrado com as respostas às perguntas o que o obrigou a reformular e a recentrar o seu objecto de estudo.

A informação obtida pelas entrevistas é considerável e constitui uma fonte de análise a partir da qual se vai organizar e interpretar os resultados da investigação (Lessard-Hébert et al., 1990). A entrevista é um documento em bruto que exige ser tratado pela análise sociológica e ser analisado e criticado à luz da problemática teórica enquadradora da investigação. Não traz em si uma significação elaborada, mas deve ser reportada a uma situação social que a extravasa e contextualiza, ou seja, que lhe dá um sentido (Schnapper, 2000). Chegadas a esta fase do processo de investigação, levantam-se questões sobre como fazer o tratamento da informação. Como dar sentido ao conjunto da informação sem perder a riqueza de significação? Pode-se optar por uma análise descritiva ou taxinómica, ou, o que fizemos, por uma análise de tipo aberto em que o quadro de análise não está fixado previamente. Neste último tipo de análise, procuramos elaborar os perfis biográficos, descobrir os “thesaurus” próprios dos/das entrevistados/das e organizar o *corpus* através de uma grelha de análise analítica em função da perspectiva teórica que orientou a recolha de dados. Numa fase posterior, fizemos uma organização categorial que consiste numa análise sobre o conjunto do *corpus*, onde cada narrativa ou entrevista é considerada como um elemento de informação. Outra análise possível é a classificação por tipos, o que fizemos numa fase seguinte no que se refere à análise relativa às origens sociais e de acordo com o género. Os indivíduos são “marcáveis” de forma diferente pelos acontecimentos históricos, conforme as fases da sua vida. Acontecimentos específicos influenciam a vida dos indivíduos ou de grupos pelo

facto de serem membros de grupos diferentes o que faz com que cada um tenha experiências de vida diferentes em cada fase da sua vida (Poirier et al., 1995).

O narrador (entrevistado) faz parte de vários grupos sociais que reflectem uma sociedade e uma culturas. Nos processos de tratamento e interpretação de informação, essas dimensões devem ser restituídas. Há, assim, necessidade de fazer um percurso de legibilidade, ou seja, da passagem da linguagem oral para a linguagem escrita, o que autores como Sélim Abou ou Yves Chevalier designam por “tradução” (referido por Poirier et al., 1995: 57). Esta operação consiste essencialmente na necessidade de extrair as variantes significativas - as que trazem suplemento de informação e permitem verificação - e, por toques sucessivos, incorporá-los no texto que nos parece mais completo do ponto de vista de aquisição de conhecimentos.

O discurso que se desenrola e repete para o entrevistador comporta unidades de significação. Todas as conversas se articulam segundo temas e acontecimentos. A história de vida ou, neste caso, as narrativas de vida podem ser apresentadas tendo em conta estas articulações temáticas, que podem ser guias orientadores dos capítulos de apresentação de resultados (Poirier et al., 1995). Esta forma de apresentar a informação recolhida pela pesquisa empírica é o que Poirier et al. designam por “fatias de vida” (1995:66). Se, por um lado, o recorte temático retalha a história de vida, por outro, permite dar melhor conta do seu conteúdo manifesto, sendo que os títulos a atribuir devem estar próximos das narrativas dos entrevistados.

A leitura dos textos das entrevistas transcritas permite apreender as redundâncias do discurso, as suas ideias principais, os acontecimentos e as etapas de vida que o narrador considera como os momentos chave da sua existência. Cada entrevista comporta, assim, em si, uma série de sequências que se encadeiam e se referem ou remetem para entrevistas seguintes ou anteriores. A leitura atenta do “corpus” permite também diferenciar as unidades de acontecimentos ou temáticas mais importantes da história de vida ou do percurso de cada um. Elas constituem unidades ou categorias, a posteriori, da análise de

conteúdo e servem de fio condutor a uma segunda leitura analítica da entrevista (Poirier et al., 1995). O texto recorta-se, então, em torno e em função de cada categoria temática que se pode dividir em subtemas (recortes das sequências) ou em análise, uma vez que esta divisão é apenas momento, voltando-se a misturar e a fazer novos cruzamentos sempre que necessário.

Interpretar as narrativas dos entrevistados é um desafio na medida em que se trata de atribuir um sentido sociológico ao enunciado através da reconstrução teórica. Primeiro, trata-se de organizar a informação conseguida pela respectiva transcrição integral das entrevistas e classificação do documento, para depois se passar para a interpretação do sentido dado à acção pelo entrevistado enquanto indivíduo, sujeito e actor de uma sociedade (Dubet, 1996). A narração de vida orienta-se pelas práticas do sujeito e os contextos sociais comportam explicitações sobre os fenómenos propriamente sociais. Para isso é necessário fazer uma análise compreensiva que consiste numa interrogação sobre a significação sociológica. Segundo Bertaux, pode-se distinguir elementos recolhidos através da narração de vida como a estruturação inicial de personalidade do sujeito em *habitus*, aprendizagens culturais e profissionais, de transformações psíquicas ulteriores, tipo habitual de conduta, histórico de relações do sujeito com os seus próximos, os significantes dos outros “próximos” (1997:87); “outros significativos”, relações sociais objectivas, ou objectivadas, próprias a um determinado mundo social e definidora de lugares (posições, estatutos), papéis, normas e espera de condutas (condutas esperadas), jogos de rivalidade, de concorrência, de conflito aberto, mecanismos sociais, lógicas sociais, processos recorrentes, fenómenos culturais, semânticos e simbólicos. O objectivo da pesquisa sociológica consiste em identificar, explicar e compreender os processos sociais sob o ponto de vista do encadeamento provável de acção e interacção de actores colocados em situação (contextos sociais e interacção) (Bertaux, 1997). A análise comparativa contribui para este objectivo, uma vez que ela é feita pela confrontação de dados recolhidos por diversas fontes e, em particular, com diferentes casos narrados. Essa informação permite ao investigador ir elaborando um modelo que se vai

enriquecendo com a comparação de percursos biográficos quando começam a aparecer recorrências da mesma situação, lógicas de acção semelhantes que se marcam através dos seus efeitos, um mesmo mecanismo social ou um mesmo processo (Bertaux, 1997). Para este autor, a análise comparativa começa desde a recolha da segunda entrevista, ou mesmo desde a primeira narrativa, pois ela, muitas vezes, coloca em questão aquilo que se crê ser o objecto. O tecido social tem um “tricotado” que se vai descobrindo ao longo da pesquisa (Bertaux, 1997).

A fase de interpretação dos dados é um processo complexo e moroso que implica tempo para análise e amadurecimento, sendo indispensável operar por tentativas para que se comece a vislumbrar sentido. Passa também por termos sempre presente a história de vida e o perfil dos entrevistados, para nos orientarmos de acordo com o objectivo teórico de descrever ou explicar situações em que as dimensões são ao mesmo tempo objectivas e simbólicas, forma adequada de abordar realidades concebidas como internas aos actores sob a forma de representações dos actores, modelos culturais, *ethos*, *habitus*, etc. (Albarello et al., 1997). Nesta fase do processo de investigação, estivemos vigilantes face a dois riscos: um deles é a tentação de querer avançar com uma análise geral, fazendo dedução, sendo que neste tipo de investigação pelos casos serem diferenciados, os resultados obtidos não se prestam a generalizações; outro é a tentação de querer sobre-interpretar os dados obtidos também foi evitada, no sentido de não nos permitirmos concluir mais do que, de facto, os dados indiciam.

Nas investigações qualitativas deve existir uma forte articulação entre a investigação empírica e a teoria, sendo necessário ir fazendo confrontação entre os dados e os processos da investigação (Costa, 2007). Os resultados reatam cognitivamente os objectos de estudo e fornecem base informativa para seleccionar entre opções em aberto no plano teórico. Trata-se de compreender os processos em que o significado da informação recolhida só pode ser aprofundadamente interpretado em conjugação com a produção reflexiva das operações cognitivas e das relações sociais implicadas e accionadas no processo de pesquisa. A reflexividade sociológica centrada no objecto de estudo procura

evidenciar e decifrar aspectos subtis das relações sociais e da configuração cultural em análise, através da interpretação sociológica dos próprios episódios de pesquisa do terreno. Significa que existe um questionamento suscitado pela observação que vai intervir na reconfiguração teórica. Não existem esquemas pré-concebidos de investigação perfeitos, sem falhas nem contratemplos. Entre o plano idealizado pelo investigador e os resultados alcançados existe um desfasamento considerável, obrigando a reequacionar os seus objectivos sob o ponto de vista da adequabilidade. Normalmente, tende-se a ser extremamente ambicioso, querendo à partida abranger demasiados aspectos que, a pouco e pouco, se vão tendo de limar e centrar (Costa, 2007).

No projecto inicial, apesar de sabermos da existência de diferentes grupos ciganos, o nosso olhar estava demasiado centrado na perspectiva de que os indivíduos de origem cigana integrados, ou em percursos de integração social, teriam percursos de vida idênticos uns aos outros (perspectiva em certa medida essencialista e evolucionista) ou, hipoteticamente, estariam sujeitos de igual modo a oportunidades e ou constrangimentos (tendencialmente todos teriam um trajecto de vida no sentido da exclusão) de integração social. No entanto, durante o trabalho empírico, constatámos a existência de indivíduos que se sentem integrados desde sempre e que são descendentes de famílias integradas. Esta “descoberta” implicou novas pesquisas teóricas, nomeadamente, sobre as questões da mobilidade social, de projectos de vida e também de identificação com grupos de pertença e de referência que fazem com que cada percurso de vida individual seja algo de único. Este alargamento de perspectiva, levou-nos a recorrer a outras dimensões de análise ou aspectos sociais que interferem na configuração de projectos de vida, trajectórias e percursos sociais. Os ritmos de aprendizagem social e a interiorização de competências, para além dos factores colectivos de socialização, relacionam-se também com as experiências individuais, em que uma interferência pode fazer com que tenha um percurso diferente, o que remete para a noção de lógicas sociais heterogéneas (Costa, 2007).

Sabemos que a aprendizagem rápida e profunda de novas disposições e capacidades de acção não eliminam outras, adquiridas anteriormente noutros contextos e situações (Costa, 2007). Trata-se de uma hipótese que se podia concretizar, ou não, de acordo com os factores histórico-estruturais de enquadramento societal, e ao nível mais particular, factores de trajectória de vida pessoal e de contexto relacional, confluentes na sucessão de episódios situacionais constitutivos do quotidiano (Costa, 2007). No caso deste estudo, há que ter em conta que, para os que “sempre viveram integrados”, mesmo não tendo vivenciado uma trajectória de vida de exclusão – integração, coexistam também duplas referências culturais e sociais e que, aparentemente, não colidem entre si.

Capítulo VI. Apresentação e análise de resultados

Numa primeira análise da informação recolhida, optamos por usar as dimensões e categorias do guião de entrevista e configurar uma caracterização dos/das entrevistadas apresentada no ponto 1. Esse processo metodológico permitiu obter uma noção geral sobre o volume e qualidade da informação disponível bem como sobre a diversidade de informação que tínhamos. A partir daqui surgiram pistas que remeteram para aspectos ou dimensões não equacionados previamente e que implicaram um novo tratamento geral da informação. Nesta segunda análise, foram redefinidas dimensões de categorização em três grandes eixos: os percursos sociais, a integração e a identidade cigana (em que consiste o “ser cigano”).

O primeiro eixo de análise – os percursos sociais (ponto 2) – centrou-se nos percursos dos entrevistados com o objectivo de conhecer os processos de socialização e as suas experiências sociais. Foram consideradas as dimensões relativas à origem familiar e social, as condições de vida durante a infância, adolescência e actuais, os percursos escolares, as convivências e/ou relações sociais estabelecidas, os percursos de trabalho e também o tipo de uniões conjugais.

O segundo eixo, o da integração (ponto 3), sobrepõe-se em parte ao anterior, na medida em que delimita dimensões de integração relativas a antecedentes familiares (origens sociais e mobilidade geográfica, actividades desenvolvidas e tipo de habitação na infância). Mas, enquanto que neste eixo estas categorias se referem à história da família, o dos percursos centra-se em dados objectivos sobre a história de vida do entrevistado com os quais se procura fazer uma reconstituição de vida. Ainda dentro deste eixo, considerou-se a rede de interacções sociais em que cada indivíduo se move: espaços físicos e sociais, relações de convivialidade, frequência escolar, proximidade de indivíduos ciganos e não ciganos, tipos de trabalho e modos de vida desenvolvidos, tipo de família

actual, a educação dos filhos, tipo de união (cônjuge cigano ou não cigano) e ainda a participação cívica, associativa ou religiosa.

No terceiro eixo, trata-se de identificar, segundo a perspectiva dos/das entrevistados/as, em que consiste “ser cigano” (ponto 4): os principais traços culturais, as diferenças atribuídas entre indivíduos de grupos de origem cigana e a actualidade dos principais valores ditos ciganos, com destaque para os rituais ligados ao “casamento cigano”, atitudes e perspectivas sobre as transformações sociais e culturais, as auto e hetero-representações em relação aos traços culturais ciganos. Mereceu atenção especial a origem social dos entrevistados, em termos de serem filhos/as de pai e mãe ciganos, ou filhos apenas de um progenitor/a cigano/a. Com efeito, a bibliografia e os discursos dos entrevistados apontam esse indicador de status como sendo um elemento de distinção no interior da cultura. Assim, considerando a ascendência cigana, constituíram-se dois grandes grupos de análise: os/as entrevistados/as de ascendência total cigana (progenitores não ciganos ou mestiço, “meio cigano”). Como teremos oportunidade de ver, em termos de socialização, essas diferenciações são importantes por marcarem acessibilidades a diferentes contextos em que os entrevistados viveram.

Outra variável importante foi a questão do género, central na estratificação sociocultural cigana e, portanto, valor essencial a ter em conta na constituição das identidades. Origem parental e género foram indicadores sempre presentes na contextualização dos discursos com a finalidade de perceber a sua possível influência nos percursos de vida dos indivíduos estudados.

Considerou-se repetitivo apresentar os resultados por género já que muitos dos aspectos são comuns para ambos os géneros. Assim, optou-se por uma apresentação geral dos dados, relativos a homens e mulheres. Sempre que necessário, ao longo do texto, chamamos a atenção para aspectos particulares encontrados para cada género. As grandes categorias de apresentação de resultados são:

- 1) Os percursos de vida, onde incluímos questões relacionadas com a sedentariedade, ascendência, condições económico-sociais de origem, percurso

escolar, percursos de trabalho (trabalho precoce), redes de relações sociais, uniões conjugais e afastamento dos (outros) ciganos.

2) O tracejar de uma vida normal, com a discussão de questões em torno da percepção de cada um sobre a sua “normalidade” (no sentido de ser integrado de origem cigana, portanto de aproximação aos não ciganos). Num primeiro subitem – Biografias, estratégias e trajectórias de integração, analisamos como é que o grupo estudado se posiciona e as estratégias adoptadas em relação a algumas das principais dimensões de integração e se reflecte nos seus modos de vida: trabalho, rede social, habitação, convívio, escola, educação de filhos. Num segundo subitem - Auto-imagem e apresentação de si, analisamos a perspectiva que cada um/uma tem sobre si próprio em relação ao aspecto, convívio, casamento, papel da mulher e a língua. Num terceiro subitem – Representações sobre os ciganos, apresentamos a forma como os/as entrevistados/as olham para os outros ciganos e também a forma com consideram serem olhados pelos não ciganos.

3) Sou cigano (apesar de ser “normal” integrado), perspectivamos a ancoragem ao sentimento identitário cigano sob o ponto de vista social. Num primeiro subitem, apresentamos a reivindicação de “ser cigano” pelos outros ciganos e, num segundo subitem, perspectivamos o “ser cigano” como um “destino” infeliz de que não se conseguem libertar apesar das mudanças individuais e sociais.

1. Caracterização dos/as entrevistados/as

O conjunto de entrevistados/as ou a “amostra” é composto por indivíduos de origem cigana, integrados/as ou em ‘vias de’ integração social. Procurámos reunir características que os/as enquadrassem em dimensões de integração como a inserção profissional ou económica, a frequência de cursos de formação profissional, serem estudantes do ensino secundário e/ou superior, serem

habitantes de ‘habitações de pedra’, o serem membros de associações ciganas²⁶, ou terem outras participações cívicas (por exemplo, cargos políticos), etc., foram tidos em conta critérios de diversificação, de género e espaço habitacional de residência, escolaridade e da ocupação profissional. Pretendeu-se um distanciamento da perspectiva estereotipada sobre os ciganos em Portugal. Nomeadamente, no que se refere à actividade económica considerada como “cigana”, o critério principal para a escolha dos entrevistados traduziu-se na “selecção” de indivíduos que não se dedicassem ao comércio ambulante (“a venda”)²⁷, mas que desenvolvem ou desenvolveram uma ocupação económica ou social considerada como “não cigana”. A opção pelo critério actividade económica desenvolvida prende-se com o facto de, em termos sociológicos, a profissão ou ocupação profissional continuar a principal dimensão para a definição do estatuto social do indivíduo (Estanque, 1988; Schnapper, 2007).

Foram realizadas 21 entrevistas em profundidade a indivíduos de ambos os sexos de origem cigana em vários pontos do país, em áreas urbanas e rurais (Bragança, Braga, Coimbra, Lisboa e Porto) entre Junho de 2007 e Junho de 2008. Foram entrevistados/as dez mulheres e onze homens. As idades dos/as entrevistados/as variam entre os 22 e os 55 anos, sendo que dez se encontram no intervalo de idades entre os 20 e os 30 anos (cinco homens e cinco mulheres), quatro entre os 30-40 anos (dois homens e duas mulheres), três entre os 40-50 anos (três mulheres) e quatro entre os 50-60 anos (quatro homens). As habilitações escolares são diversificadas (desde uma mulher que não sabe ler nem escrever, até dois entrevistados com mestrado). Para além desses, cinco entrevistados têm o 4º ano de escolaridade (quatro mulheres e um homem); uma mulher tem o 5º ano e está a fazer formação; dois entrevistados têm o 6º ano (uma mulher e um homem); cinco têm o 9º ano (três mulheres e dois homens), um tem

²⁶ Estes indivíduos costumam ser solicitados por instituições governamentais e não governamentais para participar em projectos de intervenção social ou para o desempenho de mediação entre as equipas dos projectos e população locais. Em alguns casos, acabam por se afastar do modo de vida tradicional cigano e aproximarem-se do modo de vida não cigano “assenhorado ou apayado”.

²⁷ Forma como indivíduos de origem cigana se referem ao comércio ambulante.

curso técnico-profissional; dois têm o 12º ano (dois homens) e dois são licenciados (um homem e uma mulher). No que se refere às actividades económicas, elas são variadas, sendo possível destacar, entre as desempenhadas actualmente, formadores ou professores, consultores, mediadores socioculturais, auditor, educadora de infância, auxiliar de serviços gerais, empregados de mesa e de limpeza, cozinheira, empregada de fábrica de pão, empregado de bomba de gasolina, agente policial, jardineira, cozinheira, guarda-nocturno.

Para honrar o compromisso assumido com os/as entrevistados/as no que respeita à confidencialidade, sempre que se remete para as narrativas, ocultamos a sua identificação, os seus nomes próprios, as localidades de residência, os locais onde decorreram as entrevistas, as habilitações académicas e actividades profissionais. Ponderámos utilizar a classificação nacional de profissões, no entanto, concluímos que alguns/algumas entrevistados/as poderiam facilmente ser identificados pelo que abandonámos essa forma de apresentação. Sabemos que a ocultação da profissão individual e de outros elementos relativos ao perfil dos entrevistados faz perder riqueza informativa, mas decidimos correr esse risco em defesa da confidencialidade. Os/as entrevistados/as são identificados/as apenas em relação ao género e idade e origem social e tipo de zona. Sempre que se justifique, caso a caso, efectuamos uma apresentação mais detalhada para fundamentar ou sustentar as narrativas seleccionadas para o corpo de texto. Os nomes usados nos extractos das entrevistas são fictícios e apenas são usados para facilitar a leitura dos excertos.

Todos/as os/as nossos/as entrevistados/as cresceram e viveram sedentarizados/as, verificando-se de modo geral pouca mobilidade geográfica. No entanto, alguns/algumas ainda se lembram de ouvir falar sobre as deslocações familiares vividas pela geração dos pais e avós. Nos casos em que se constatou ter havido alguma mobilidade geográfica, ela teve que ver com motivos de casamento ou de separação conjugal, com razões profissionais ou razões pessoais.

O grupo de entrevistado/as divide-se mais ou menos a meio quanto ao tipo de união parental do ponto de vista de endogamia. Este será um aspecto muito útil

e importante para a análise dos resultados obtidos. A situação dos/das entrevistados/as relativamente à origem cigana é então a seguinte: com ambos os progenitores ciganos, quatro mulheres e seis homens; com mãe cigana e pai meio cigano, um homem; com pai cigano e mãe não cigana, dois casos: uma mulher e um homem; com mãe cigana e pai não cigano são cinco mulheres e três homens.

Em relação às opções conjugais dos/das entrevistados/as constatámos a tendência para a escolha de cônjuge não cigano (14 casos em 19) sendo 9 deles casos em que um dos progenitores é não cigano. Os tipos de uniões conjugais dos/as próprios/as entrevistados/as distribuem-se da seguinte forma: quatro homens vivem em união de facto com mulheres ciganas (casamento “cigano”), três são casados com não ciganas, três vivem em união de facto com não ciganas e um é solteiro. No que se refere às mulheres, duas são casadas: uma com um homem cigano e outra com um não cigano; cinco vivem em união de facto com homens não ciganos; duas estão separadas (de união de facto com não cigano) e uma é solteira. Apesar de o nosso grupo ser de “ciganos/as integrados/as”, surge a ocorrência de cinco casos de mulheres que referem a experiência pessoal de uniões conjugais precoces quer se trate de uniões com homens ciganos ou não ciganos. Algumas tiveram uniões conjugais antes dos 20 anos e uma refere ter “casado” aos 15 anos. A tradição cigana defende o casamento precoce, normalmente, por volta dos 12, 13 anos por altura da puberdade da rapariga (pode não ser a idade de concretização do casamento, mas a do “pedimento”, momento que significa o celebração do compromisso assumido pelas famílias dos/das jovens). As uniões das entrevistadas, embora um pouco mais tardias em relação à “tradição cigana”, no entanto, mas apontam para a constituição de vida conjugal mais cedo do que a média das raparigas não ciganas. Pode traduzir, por um lado, a dificuldade em se afastarem das imposições da família no que se refere ao “casamento”, mas também pode ser estratégia para se afastarem da família (quando acontece com não ciganos).

2. Percursos de vida

2.1 Sedentariedade e contextos físicos de vivência

O nomadismo, característica tradicionalmente imputada ao “modo de vida cigano”²⁸, que foi e continua a ser argumento frequentemente usado para responsabilizar os ciganos pelas más condições de vida em que alguns se encontram, também serve para o poder central e local se desresponsabilizar da resolução da situação, não assumindo como questão essencial enfrentar o problema social da integração social dos indivíduos ciganos (Castro, 2007). A sedimentação dessa imagem estereotipada associada ao nomadismo foi-se reproduzindo de geração em geração entre indivíduos ciganos e não ciganos e, em termos simbólicos, parece continuar presente, mesmo que seja sob a forma de memórias sobre uma realidade longínqua, de que se ouviu falar.

Recorrendo a recordações dos/as entrevistados/as sobre a vida dos seus familiares, verifica-se que eles/elas manifestam conhecer exemplos de itinerância nas suas famílias. No entanto, esse aspecto assume uma ligação distanciada para alguns, ou inexistente para outros, o que permite concluir estarmos em presença de famílias com diferentes tempos de sedentarização: existem famílias fixas há várias gerações e outras que o estão há menos tempo, em que os seus pais ainda praticaram algum tipo de nomadismo, ainda que reduzido e bastante circunscrito territorialmente. As movimentações espaciais e residenciais dos/as entrevistados/as são reduzidas, havendo pouca mobilidade geográfica. Nos casos estudados, o processo de sedentarização parece ter acontecido sobretudo durante a geração dos avós e foram os antepassados responsáveis pela criação de laços sociais afectivos com os territórios de instalação. Na maior parte dos casos, são os locais onde as famílias dos entrevistados continuam a residir até hoje e também, quase sempre, onde vivem desde a infância, havendo afectividade com esses

²⁸ Nas expressões que, sob o nosso ponto de vista, designam construções homogéneas, colocamos aspas para chamar a atenção de que se trata de uma perspectiva de que nos queremos distanciar.

territórios com os quais se identificam. As raras situações de mobilidade geográfica dos entrevistados estão ligadas a falecimentos de familiares directos, a questões de trabalho ou separações conjugais.

Independentemente de neste momento viverem em meio rural ou urbano, quase todos têm origens rurais, à semelhança do que acontece com muitos outros cidadãos portugueses. Ser de origem rural ou urbana, à partida, parece não ser importante para desencadear notórias diferenciações de modos de vida entre os indivíduos de origem cigana. Durante o trabalho de campo, duas das entrevistadas e um entrevistado residiam em meio rural, numa aldeia, no entanto, deslocavam-se regularmente ao centro urbano para trabalhar ou por outras razões, o mesmo se passando com alguns dos que viviam em zonas urbanas que, aos fins-de-semana, se deslocavam às zonas rurais de onde eram originários.

Em termos habitacionais, na infância, constata-se o caso de uma entrevistada que viveu numa barraca até os pais serem realojados numa habitação social municipal e de outro entrevistado que ainda se lembra de ter vivido em acampamento. Os/as restantes viveram quer em casas próprias, normalmente, em terrenos adquiridos onde construíram habitação, quer arrendadas, sobretudo em habitações sociais. Temos assim situações diferenciadas no que se refere a experiências habitacionais: há os que têm uma experiência habitacional em realojamento social (um caso de realojamento há cerca de 10 anos e outros cujas famílias foram realojadas há mais tempo) e que são críticos relativamente às políticas de realojamento das autarquias locais e outros que nada têm a ver com esta realidade por sempre terem vivido em casas próprias ou arrendadas sem ser em habitação social e de que às vezes se queixam por terem de fazer muitos sacrifícios para suportar os pagamentos de rendas (quando é esse o caso), defendendo que há injustiças nas atribuições de habitações por não serem entregues a quem mais necessita. As ligações estabelecidas com os contextos físicos, reflexo das situações habitacionais, repercutem-se na estruturação da vida familiar e social, pois a salubridade habitacional ajuda a ultrapassar algumas questões, em termos básicos de saúde, e perspectivar o projecto de vida de formas

alternativas (Guerra, 1993). A habitação é um elemento central para despoletar a emergência de outros aspectos básicos prioritários.

O mesmo se passa em relação ao tipo de territórios em que vivem, se são mais ou menos segregados socialmente ou menos estigmatizados, aspectos que acabam por influenciar os indivíduos na sua aprendizagem social, nomeadamente pode acontecer ter vergonha dos locais em que se vive ou mesmo só por o indicar ser discriminado/a.

O tempo de permanência nos territórios, urbanos ou não, dependendo das adaptações ou integrações de sucesso, permite que alguns indivíduos manifestem vontade de ficar ou de sair para outras zonas habitacionais, talvez numa hipotética tentativa de aproximação ao “cidadão normal”, com expectativas de mobilidades territoriais de acordo com as condições socioeconómicas de cada um. A expectativa de conseguir um realojamento social melhor, encarada como projecto de futuro, com a promessa de uma vida mais confortável, salubridade e segurança, alia-se também expectativas de mobilidade espacial e social ascendente. Para Rémy e Voyé (1994), as características dos locais das habitações onde se vive acompanham de perto o grau de inserção na sociedade dominante, sendo de esperar que, com o aumento da integração no espaço urbano, exista esta expectativa de mobilidade espacial, ou seja, se aspire a ter melhores condições. As más condições habitacionais durante a infância são apontadas como causa para algumas das dificuldades experienciadas, por exemplo, para se arranjam para irem à escola (por faltar água corrente e energia eléctrica). Mas o passado de condições habitacionais difíceis não é comum a todos, havendo quem tenha vivido em habitação própria e adequada.

Actualmente, os e as entrevistadas vivem em habitações de tipos diferenciados: casa própria (adquirida ou herdada), casas comercialmente arrendadas, ou casas de habitação social. Entre as mulheres entrevistadas, actualmente, nenhuma reside em habitação social e no grupo dos homens quatro residem em bairros de habitação social e os restantes em habitações particulares próprias ou de arrendamento.

2.2 Ascendência – nem todos os pais/mães são ciganos/as

No que respeita à ascendência verifica-se uma diversidade de situações: entrevistados/as com ambos os progenitores ciganos (sete homens e quatro mulheres), com pai cigano e mãe não cigana (um homem e uma mulher); mãe cigana e pai meio cigano (um homem) e, por fim, sete que têm mãe cigana e pai não cigano²⁹ (dois homens e 5 mulheres). Como podemos constatar, nos indivíduos estudados há uma distribuição mais ou menos equivalente entre os que têm ascendência totalmente cigana e os/as oriundos/as de famílias mistas.

A ascendência cigana, ou não, aparece desde logo como um elemento importante a ter em conta nos trajectos de vida, pois interfere profundamente no desenvolvimento das suas vidas, sendo estruturante na delimitação das redes sociais.

Duas das entrevistadas (ambas com pai e mãe de origem cigana) foram criadas por outros familiares, uma pela avó cigana e outra pela madrasta não cigana (na adolescência viveu com uma tia não cigana) e ainda outra foi criada desde pequena numa instituição de acolhimento³⁰. Essa influência na socialização primária parece tratar-se de um elemento importante a ter em conta nos trajectos de vida, mesmo consistindo num aspecto exterior que não podem controlar:

“R – Com a minha mãe passei a ter relações..., por exemplo, ela via-me, ia lá visitar-me e tudo isso, mas metiam-me, como era uma garota, metiam-me coisas na cabeça: que a minha mãe não prestava porque era isto, porque era aquilo, que não me queria, pronto! Sabe como é que é a cabeça de uma criança? Acredita-se em tudo que lhe dizem e, então, eu fui afastando-me, afastei-me da

²⁹ Entre estes são referidos três casos de pais com a ocupação de “latoeiros” que tradicionalmente tinham um modo de vida idêntico aos ciganos, sendo por vezes confundidos com ciganos pelos não ciganos (Nicolau, 2010).

³⁰ Esta última entrevistada sempre soube quem era a sua família, mas apenas teve com ela contactos esporádicos. Esta situação e a de outra entrevistada criada por uma madrasta não cigana, ficou a dever-se a separações conjugais dos progenitores, assunto que pouco estudado e que, também, neste trabalho não temos condições para aprofundar.

minha mãe muito! Só que depois, quando eu, pronto, dos problemas que eu tinha em casa... não me tratava igual do que aos outros irmãos, e a mulher do meu pai tratava-me diferente e eu fui obrigada a ir embora de casa. Desde os catorze anos sempre vivi, sempre lutei e vivi sozinha. Fui para casa de uma irmã, de uma irmã da mulher do meu pai.

P – Espere aí (risos)! Portanto, uma tia sua?

R – Tia, tia.”

(Mulher, 40 anos, ambos progenitores ciganos, zona urbana)

Por seu lado, crescer numa família com origens ciganas e ser socializado no “modo de vida tradicional cigano” e decidir por sua iniciativa procurar uma ocupação diferente implica para o indivíduo fazer aprendizagens de experiências sociais diferentes e, desse modo, a adquirir competências que o preparam para se adaptar e orientar em meios sociais. Um dos entrevistados reforça esta ideia quando refere que “*teve de harmonizar entre o estar na comunidade e estar na sociedade portuguesa*” (Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana), ou seja, teve a percepção de que teve de mobilizar a sua capacidade de ajustamento a diferentes situações sociais e saber corresponder às exigências específicas de cada uma. Como se consegue essa flexibilidade para transitar entre universos sociais diferenciados? Ter familiares ciganos e não ciganos coloca os indivíduos em situação privilegiada de relacionamento social mais alargados, como refere um entrevistado “*De um lado tinha os tios ciganos, do outro tinha os primos não ciganos*” (Homem, 52 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana), situação que lhe permitiu uma relação constante com os dois universos culturais, aprendendo a mover-se num e noutro.

Para alguns/algumas, as suas vidas sempre se desenrolaram entre ciganos e não ciganos (familiares e não familiares), sendo perceptível que essa experiência repartida faz parte integrante das suas experiências de vida e é um aspecto muito importante e valorizado para as vidas individuais:

“ (...) a minha infância foi vivida com a família do meu pai que é cigana e a família da minha mãe não é cigana. Passei a minha infância até aos nove anos com a família do meu pai. Havia um tratamento especial, quando havia muitos ciganos no bairro. Até aos 9 anos fui criada lá, mas tinha a minha avó materna que estava na Suíça, que é enfermeira e convidou os meus pais para irem passarem férias à Suíça e nós fomos lá passar uns dias, eu tinha 9 anos.”

(Mulher, 26 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana)

“R – A minha mãe nasceu em (...), uma aldeia próxima de (...), os meus avós tinham lá uma quinta alugada e eles fabricavam a horta, vendiam tudo, pronto, eram pessoas bem aceites na aldeia, os meus avós. E eram pessoas que tinham a sua postura, não eram daqueles... porque há vários tipos de ciganos, há aquele que é matreiro, que é maroto. Eram pessoas que se sabiam comportar e sabiam estar, eram adorados pela aldeia. Entretanto, o meu pai era de (...), nasceu em (...) e na altura havia umas minas e o meu pai veio trabalhar para cá para cima, saiu da cidade dele e veio trabalhar. Conheceu a minha mãe, onde a minha mãe já tinha um filho de um aldeano, também, não era cigano mas era aldeano. O meu irmão mais velho é de outro relacionamento que a minha mãe teve. Já tinha esse filho. Ela e o meu pai conheceram-se. A minha avó não quis aceitar ...

(Mulher, 25 anos, mãe cigana, pai não cigano, zona urbana)

Como teremos oportunidade de constatar com mais pormenor, a origem social cigana “pura” ou “não pura” é muito valorizada pelos discursos, mas, contudo, pode não ser factor determinante para se optar por “modo de vida cigano”:

“Bom, então começemos por referir o seguinte: eu costumo dizer que sou cigano pelo lado paterno, porque só o meu pai é que é cigano e, como os...os ciganos gostam muito de dizer, a pureza é, a pureza é...digamos que...é, digamos, feita pelos pais. O que significa? Significa que para os ciganos, sempre que seja filho de homem, mesmo que a mãe não seja cigana, que é o meu caso, são ciganos puros. No caso de ser filhos de mulher cigana e de homem não cigano, já não é

puro.” (...) E, assim remedeia. Porque eu...eu...eu e os da minha rua, muitos não eram ciganos, não é...coexistiam ali porque ali naquela zona, existia também a parte da família da minha mãe, que não era cigana, e a parte da família do meu pai. Que sempre se deram bem! É geracional. Muitas gerações (...)

P – Então, tu cresceste entre ciganos e não ciganos...

R – Eu, de um lado, tinha os meus tios ciganos que me protegeram sempre e, depois, tinha os meus primos (não ciganos) mais velhos do que eu três, quatro, cinco anos, que me protegeram sempre na escola.”

(Homem, 52 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana)

Alguns entrevistados, apesar de filhos de pai e mãe ciganos, portanto, “ciganos puros”, consideram que quase já nada têm de “ciganos” - não fazem vida de ciganos e quase não participam em nada da cultura cigana.

Todos/as entrevistados/as tiveram processos de socialização primária em que integraram padrões de relacionamentos mistos, independentemente do tipo de origem social e do género. Destacam-se os que têm familiares não ciganos que, por fazerem parte da família, fazem parte da sua realidade quotidiana, aspectos que influenciam o processo de socialização e educação. Os/as outros/outras, com ambos os progenitores ciganos, apesar de não terem essa proximidade familiar com não ciganos, acederam a uma diversidade relacional proporcionada pelas relações de interacção social nos meios físicos e sociais em que cresceram.

2.3 Condições socioeconómicas de origem

Conhecer as actividades ou ocupações desenvolvidas pelos progenitores das/os entrevistadas/os consiste em mais um importante elemento que ajuda a perceber o início dos percursos de socialização dos indivíduos estudados.

As actividades económicas desenvolvidas pelos pais e mães nos espaços físicos em que se movimentavam podem ser o principal elo para criar ligações territoriais e, assim, favorecer a criação de vínculos sociais que, veremos mais tarde, foram aproveitados pelos/as entrevistados/as. É o caso, por exemplo, das relações amistosas e de proximidade entre progenitores e alguns patrões, no caso dos trabalhadores agrícolas, mas também num outro caso em que o pai de uma entrevistada (mulher, 45 anos, progenitores ciganos) ajudava a recolher as redes de pesca e, à conta dessa solidariedade, era-lhe oferecido peixe, que levava para casa, sendo uma pessoa muito apreciado na zona em que viviam, por estar sempre disponível a ajudar no que fosse preciso. O estatuto socioeconómico dos pais pode ser facilitador de integração social, possibilidade perceptível pelas actividades económicas desenvolvidas. Os pais dos homens entrevistados concentram-se em a) actividades comerciais: distinguindo-se entre feirantes/ vendedores ambulantes e os comerciantes de gado. Tradicionalmente, o comércio de gado, sobretudo de cavalos, era associado a uma elite cigana. b) Mas há também casos em que os pais eram trabalhadores agrícolas e c) outras situações de trabalho por conta de outrem, (caso de um cigano e de um meio cigano). A maior parte das mães dos homens entrevistados acompanhavam os pais nas actividades comerciais, mas duas delas (ciganas) trabalhavam por conta de outrem e na agricultura. Cumulativamente, todas as mães tinham a seu cargo as actividades domésticas e o tratamento dos filhos.

Nos pais, o que se verifica é a reprodução das actividades tradicionais ciganas (nos ciganos) e das actividades não ciganas (nos não ciganos). Nas mães, as ciganas acompanhavam os pais nessas actividades fora de casa, ou dedicavam-se a actividades domésticas e ao cuidado dos filhos; as não ciganas ocupavam-se em actividades de serviços não qualificados (empregadas de limpeza, por exemplo). Ou seja, de uma forma geral, a actividade dos/das progenitores/as reproduzem os padrões sociais de divisão do trabalho entre as classes populares menos qualificadas.

Um outro tipo de actividade não económica – as ligações de um pai ao associativismo cigano com diversas experiências de intervenção cultural e recreativa num bairro social urbano, promovendo o dinamismo juvenil – é referida por um entrevistado (homem, 26 anos, progenitores ciganos) como tendo constituído um elemento estruturante para a sua identidade pelo reconhecimento social que lhe estava associado.

Foi frequente a infância em ambiente de pobreza extrema com condições habitacionais muito precárias, sem salubridade nem condições para assegurar a subsistência: passar fome e recorrer à ajuda de terceiros e à prática de mendicidade foram práticas correntes para fazer face a essas dificuldades familiares. Para contribuir para o orçamento familiar, alguns dizem ter-se sentido obrigados a ajudar os pais na procura de subsistência, vendendo em feiras e mercados, ou praticando mendicidade, razões avançadas para justificar o terem começado a trabalhar precocemente.

“Eu ia, (pedir) não tinha vergonha nenhuma. Íamos, lá levávamos um bocadinho de pão, batatas, feijão, o que calhava. A gente vinha para casa, fazíamos de comer e comíamos. Não posso dizer que tive grandezas, porque não tive. Já se sabe... uma mulher com muitos filhos, viúva, a minha mãe nunca mais quis ninguém...” (Mulher, 43 anos, progenitores ciganos, zona rural)

A mesma experiência teve também outro entrevistado:

“Eu, a partir dos 5 anos, vendia pensos na rua como qualquer jovem cigano que se preze (risos) (...)” (Homem, 36 anos, mãe cigana e pai meio cigano, zona urbana)

No entanto, alguns dos homens entrevistados não viveram situações de privação, referindo, pelo contrário, a sua pertença a famílias com estatuto social elevado. Pertenciam a famílias com estatuto socioeconómico médio-alto, com uma experiência de vida que passa pelo acesso aos bens de consumo e a relações

sociais consideradas de elite nos meios geográficos em que ocorrem e que, segundo as suas perspectivas, os diferenciam dos outros ciganos que não tiveram acesso a esses recursos nem modos de vida.

“E, então, como eu fui criado num ambiente da alta sociedade (...), então todos os meus amigos estão todos formados, uns são médicos, uns são engenheiros, outros são comandantes de embarcações. Os meus amigos todos sempre me estimaram muito bem, nem se lembravam que eu era cigano.” (...) Os meus avós paternos sempre moraram em (...) e os meus avós maternos também. Os paternos iam a Espanha comprar gado...” (Homem, 55 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

Assim, no que se refere às origens socioeconómicas observam-se dois tipos de situações: enquanto uns (a maioria) viveram situação de pobreza (às vezes extrema), outros tiveram uma vida mais ou menos desafogada.

2.4 Percursos escolares

Todos os nossos entrevistados homens frequentaram a escola: dois fizeram o 4º ano de escolaridade, um o 6º ano de escolaridade, dois o 9º ano de escolaridade, dois o 12º ano de escolaridade, um fez curso técnico-profissional, um é licenciado e dois têm mestrado. Para os níveis de escolaridade mais altos, contribuiu o apoio e incentivo de familiares e de indivíduos exteriores à família, como o caso de padrinhos ou vizinhos.

Se todos os homens entrevistados frequentaram a escola, o mesmo já não acontece com todas as mulheres entrevistadas, em que se contam duas entrevistadas sem frequência da escola na infância (uma delas continua sem saber ler e escrever, a outra, em adulta, frequentou o ensino recorrente e fez o 4º ano de escolaridade, tendo conseguido tirar a carta de condução). A escolaridade das

entrevistadas é a seguinte: uma não tem escolaridade, quatro fizeram o 4º ano de escolaridade, uma, o 5º ano e frequenta formação profissional, três fizeram o 9º ano e, por fim, outra, o ensino superior (caso da entrevistada que foi criada numa instituição de acolhimento). Constata-se que a escolaridade é de nível mais baixo do que a dos homens, não havendo nenhum caso de pós-graduação e apenas um de licenciatura. No entanto, apesar dessa diferença em relação aos homens, a situação encontrada é, em geral, muito diferente da que é considerada característica das ciganas, em que as referências são quase sempre relativas a analfabetismo generalizado, talvez por aplicação de estereótipo associado com as situações de pobreza frequentes e não se trate propriamente de uma característica que se possa imputar ao modo de ser cigano.

O abandono da escola pelas raparigas é justificado e associado a razões de carácter doméstico, para substituição dos pais enquanto estes vão trabalhar:

“P – (...)Portanto não fez a escolaridade?”

R – Não, não nunca. É assim, quando eu estava em casa dos meus pais, os meus irmãos, todos iam à escola, todos, tanto que eles têm o 9º, o 10º, têm todos habilitações muito, muito grandes, só que, como eu era a mais velha deles todos. Eles eram seis, comigo sete, eu tinha que me levantar às sete da manhã, dar-lhes o pequeno almoço, vesti-los e levá-los à escola. Naquele tempo, o meu pai era feirante, vendia mantas, vendia mantas, roupas, e andava aqui a vender, cá e lá, e então eu tinha que ficar em casa. Era eu que ficava. Às vezes, eles iam-se embora, semanas e semanas por lá, e eu é que ficava a tomar conta deles, eu é que era a mãe deles.

P – Com os seus irmãos?”

R – Com os meus irmãos todos.

P – No fundo era o papel da mulher cigana!”

R – Era. Era eu. E lá tinha que andar eu ali, pois claro, a mim nunca me deixaram ir à escola.”

(Mulher, 40 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

A entrevistada cujo extracto de discurso apresentámos ficava com os irmãos porque era a mais velha e a única rapariga. Os progenitores separaram-se e o pai juntou-se com uma mulher não cigana (que acompanhava o seu pai na actividade comercial de vendedor). Subjacente a esta atitude que convoca o papel social da mãe como atribuído à filha mais velha, impedindo-a de frequentar a escola, atitudes nem sempre assumidas publicamente, estão também razões “culturais ciganas”, de preservação da virgindade e protecção da rapariga para que não seja “falada”, não dando azo a que os pais sejam acusados de não saberem tomar conta dela. Assegura-se, assim, a “pureza” da mulher e mantém-se o bom-nome da família. Por vezes também se prende com as dificuldades económicas da família:

“... a minha mãe, que Deus a perdoe, pôs os mais novos, as minhas duas irmãs, mas elas não davam. Em vez de ir para a escola, não iam. E, depois, pôs o meu irmão também. Ele também começou a ser rebelde e eu fui mais à frente, fiz o 5º ano. Depois, eu queria ir mais porque eu era ... (...) Tive pena porque só dava faltas no tempo que havia trabalhar. Era preciso trabalhar e faltava às aulas. Quando não tinha é que ia às aulas. As professoras diziam-me: “(...) assim não pode ser. Vais ficar mal com tantas faltas”. É que eu já nunca acompanhava os outros. Era normal, até que, por fim, desisti. Fiz o 5º ano e desisti. A professora teve muita pena. Ela, depois, até foi dizer à minha mãe para que me pusesse a estudar que ela me pagava os estudos. Disse: “A senhora não paga nada. Eu pago tudo (...) porque ela é uma miúda esperta e eu quero que ela vá para a frente e é pena se ela não segue”. Mas a minha mãe, para a cidade, tinha medo. Dizia: “Depois, eu sei lá”. Ela tinha medo que depois...” (Mulher, 43 anos, progenitores ciganos, zona rural).

Nos casos de prolongamento de estudos, os/as entrevistados/as contaram com diversos tipos de incentivos, mas os que têm mais escolaridade atribuem essa conquista a si mesmos e aos seus progenitores, com especial destaque para a firmeza e vontade de algumas mães, algumas delas ciganas.

“R – A minha mãe dizia: “Tu já viste? Se não queres assim o teu futuro, vai lá para a escola”.(...)” (Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

“R – É, motivavam, queriam que a gente fosse alguém e, depois, a minha mãe orgulhava-se de passar na rua “Olha esta é a minha filha”, ou “Já anda no ciclo, já anda no liceu”. Ela tinha orgulho em dizer às pessoas que a filha estava a conseguir alguma coisa, para ela era um orgulho. E esse meu irmão fez o 12º, a minha irmã fez a 4ª classe, que é a mais velha de nós todos, fez a 4ª classe e eu fiz o 9º completo, tenho o 9º e frequentei o 10º, mas depois, por opção, por opção própria, decidi deixar de estudar, porque é assim, eu também chegava ao 12º. Nem que chegasse ao 12º, eu mesmo que tivesse boas notas, eu para a universidade não conseguia ir, entrar, não tinha suporte familiar que me orientasse, que me desse o dinheiro para manter um curso, e depois eu também cheguei a um ponto em que eu queria dinheiro para as minhas coisas, não o tinha e fui procurar, e comecei a batalhar e a construir uma vida, comecei a construir a minha vida.” (Mulher, 25 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana).

Para alguns homens, andar na escola consistia numa tradição de família, facto que não se constata para nenhuma das entrevistadas:

“O meu percurso (...) queria ir para a escola porque havia tradição na minha família de irem para a escola. Porque, por exemplo, o meu tio, o meu avô, que era meu tio de sangue, o meu avô falava português correctamente, falava espanhol e falava ...francês...” (Homem, 52 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana).

Noutros casos, contaram com incentivos de indivíduos externos à família como padrinhos, vizinhos, professores ou outros indivíduos que se empenharam

na escolarização, por exemplo: *“Os meus padrinhos colocaram-me na escola”* (Homem, 51 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

Os estabelecimentos de ensino frequentados pelos/as entrevistados foram escolas públicas e privadas. A maioria frequentou a escola da aldeia ou da localidade em que residia durante o ensino primário (actualmente designado por 1º ciclo de escolaridade do Ensino Básico), mas alguns frequentaram escolas privadas ou colégios particulares. Aqui o que está visível é a exclusão pela própria escola:

“Portanto, eu entrei na recta final dos cinco para os seis. Ah.....só que a professora, à página tantas, apercebeu-se que eu era de origem cigana ah...e...fui colocado num canto da sala. Senti ali algum...na altura eu não tinha...ideia do preconceito, nem da discriminação, nem do racismo, nem do que quer que seja, mas senti que estava a ser relegado para segundo plano. Quer dizer, senti que estava a ser tratado de forma diferente, e então abandonei a escola. Fui ... pura e simplesmente... Nunca mais apareci na escola.

Os meus padrinhos entenderam que essa não era a melhor forma e então, na tentativa de recuperarem outra vez... (...) o meu sentimento pelos estudos, colocaram-me num colégio. Colocaram-me num colégio e eu senti...senti já de uma forma diferente, as pessoas já me tratavam de igual para igual. Na verdade, também nunca souberam a minha origem! Portanto, talvez aí também, o tratamento fosse igual, de igual para igual, e eu posso-lhe dizer que de cada vez que tinha de sair da ...escola...do colégio, eu olhava para trás, para ver se nenhum colega meu me seguia, para me dirigir... normalmente, ia para casa dos meus pais, portanto, para o acampamento.” (Homem, 52 anos, ambos progenitores ciganos, zona urbana).

Outro caso em que o entrevistado frequentou um colégio privado foi por opção do pai que tinha relacionamentos sociais com a elite social da cidade onde viviam.

“R – E então ele disse-me: “Olha filho, tens que ir para a escola!”. Primeiro, até à 4ª classe num colégio particular e, depois, a partir daí, fui para outro colégio particular também na (nome de uma cidade). E, então, eu não queria, de criança, aquela criancice, então ele disse-me: “Olha filho, não queres ir? O pai vai dar dinheiro ao avô”, que era o pai da minha mãe, já falecido também, “Vai dar ao avô e tu vais à venda com o avô”. Eu disse: “Ah, então não quero!”. Então fui estudar, comecei a estudar. Depois, durante toda a minha infância, estudava. Como estudava, não tive dificuldades de adaptação em nada.

P – Claro. Portanto, para si é uma boa recordação a altura em que andou na escola?

R – A altura em que andei na escola foi boa.”

(Homem, 55 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

Ao contrário do que acontece com os homens, no caso das mulheres que mais prolongaram os estudos parece haver uma relação directa com o facto de terem ascendência não cigana ou terem sido criadas por não ciganos, que surge como justificação para a frequência escolar por parte das raparigas. A entrevistada que foi criada numa instituição de acolhimento é a única que fez um percurso de estudo contínuo e mais prolongado com a conclusão do ensino superior. Também os casos em que houve conclusão do 9º ano são as filhas de uniões mistas e, segundo referem, foram incentivadas por familiares para a continuação de estudos. Neste caso, observam-se três situações: uma das entrevistadas tem mãe não cigana e têm os pais não ciganos; uma reside em meio rural e duas em meio urbano.

Um outro caso de escolarização e prolongamento escolar de uma entrevistada decorre em adulta, na sequência do benefício do Rendimento Social de Inserção. A partir daí, despertou o gosto pela aprendizagem e tem frequentado de forma contínua a escola.

“Fiz até à quarta, andava na quarta mas não acabei a quarta, prontos. Então, o ano passado votei-me a estudar à noite e consegui a quarta e então este ano, tornei a continuar.” (Mulher, 36 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana).

A frequência escolar deixou, de um modo geral, boas recordações nas entrevistadas, que têm presente a ideia de uma certa singularidade desse percurso vivido, em contracorrente à “tradição cigana”. Sentem que são casos raros e especiais quando comparadas com outras mulheres de origem cigana. A percepção manifestada em relação à influência da “cultura cigana” na definição da vida das mulheres está presente no modo como sentem a oportunidade que tiveram, ou não, para frequentar a escola e se a conseguiram aproveitar. Para umas, isso aparece como uma conquista pessoal que se deve ao seu esforço e/ou empenho de familiares. Sabem que esse é um motivo de diferenciação em relação a outros ciganos, de uma forma geral e, especialmente, em relação às outras mulheres ciganas.

Poder contar com um familiar minimamente escolarizado parece trazer vantagens para a família ao facilitar o saber falar com os não ciganos, ao ser capaz de dominar alguns dos códigos de significado, servindo de intermediários entre as “culturas”. No entanto, em termos individuais, são referidos casos em que a vontade de estudar se foi sobrepondo (impondo) à dos pais, que, às vezes, consideravam mais importante ter um filho “para a feira” do que um filho a estudar. Por parte dos que mais prolongaram os estudos, em certas alturas, houve uma espécie de acordo familiar, com esquemas negociados, em que se combina a realização de estudos com a continuação da ajuda económica à família.

“R – (...) Depois, fiz o trajecto normal de um rapaz cigano, ou seja, continuei a vender. Só não o fiz num sentido: eu fiz um acordo, no início, mais ou menos explícito mas, depois, tácito entre eu e a minha mãe que era assim: Ok, ela deixava-me estudar, eu acho que sempre gostei de estudar, ela deixava-me continuar a estudar e eu teria de vender. E assim foi, ou seja, quando tinha

escola de manhã, à tarde ia à venda e quando tinha escola de tarde, ia vender de manhã. Pronto e continuei a minha vida de venda até aos 17, 18 anos. Em termos de estudo, eu penso que aí é que é o relevante, estudei como aluno normal, eu, talvez por não ser assim muito moreno, as pessoas nunca me identificaram como cigano propriamente dito. Até porque a escola onde eu andei, primeiro a preparatória, depois a secundária, era uma escola que ficava um pouco longe da ... de onde eu vivia. Tinha de me deslocar, de ir a pé, pelo menos uns 2 ou 3 km todos os dias, o que não era impeditivo porque ia com os meus colegas e até era giro.” (Homem, 36 anos, mãe cigana e pai meio cigano, zona urbana).

Tradicionalmente vedada às mulheres, a frequência escolar continua a ser vista como uma conquista que está por fazer. As raparigas continuam a ser retiradas da escola precocemente, tendo por base a fundamentação em traços culturais assentes numa forte distinção de género, desde a infância até à idade adulta (Magalhães, 2005), sendo ainda escassos casos de mulheres ciganas escolarizadas. Estes são dados que a nossa investigação confirma, as mulheres continuam a ter dificuldades de acesso à escolarização prolongada sobretudo por questões de ordem cultural. Entre os homens há também casos de abandono precoce e existência de pouca escolaridade. No entanto, as razões explicativas para essa situação são profundamente diferentes das apresentadas pelas mulheres: para os homens, o abandono escolar parece tratar-se de uma decisão pessoal, que depende meramente da sua vontade. Continuar ou não a estudar parece, no caso dos homens, ter sido mais uma decisão pessoal do que dos progenitores, o que serve de indicador sobre a pouca valorização atribuída à escolaridade.

“R – (...) Dediquei-me à escola também. Depois da escola, fiz só a 4ª classe também. Como faz a maior parte dos ciganos, chega à 4ª classe e sai.

P – Mas porque é que só fez até à 4ª classe? Era porque não gostava, os seus pais tiraram-no?

R – Não, não foi por os meus pais me tirarem. Foi mesmo por minha iniciativa, eu não me sentia bem em ir mais à escola, porque isto é assim, eu olhava para

uns e ouvia falar que aquilo não tinha futuro, continuar na escola e, depois, ter de voltar para a feira? Como não havia futuro, então, pensei: então não vale a pena continuar a estudar. Vou estudar com um objectivo para o futuro, chego ao fim e vou para a feira, então não vale a pena.” (Homem, 28 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

Cruzando os níveis de escolaridade conquistados pelas entrevistadas com as origens sociais, constata-se que as que os prolongaram mais são filhas de casais mistos, situação que entre os homens entrevistados parece não assumir particular relevância, atendendo a que sete têm pai e mãe cigana e quatro são filhos de uniões mistas, o que reforça a diferença de género na cultura cigana no que se refere à escolarização. No caso das mulheres, o facto de serem filhas de uniões mistas parece significar que nessas famílias existe maior abertura no que concerne à perspectiva da escolarização das raparigas. No entanto, importa ter em conta a envolvimento de outras pessoas significativas na vida dos/das entrevistados/das e também as motivações pessoais de cada um/uma.

Os percursos de vida no que se refere à escolarização (de algum êxito) têm impacto nas opções educativas para com os/as descendentes, que, de uma forma geral, são incentivados de forma próxima e permanente a prosseguir, com sucesso, as etapas de escolarização adequadas a cada fase etária. A concretização de alguns casos de frequência de ensino superior ou as expectativas sobre a sua frequência traduzem, sob o ponto de vista do processo de socialização e das experiências de vida dos progenitores, a interiorização das regras e valores da sociedade envolvente sobre integração social. Se, por um lado, a postura dos progenitores em relação à escola influencia os percursos escolares dos filhos com as expectativas esperadas, por outro lado, também a frequência escolar por parte dos filhos pode contribuir para ir alterando as mentalidades dos progenitores – *“Os ciganos que têm os filhos na escola já pensam um bocado diferente”* (Mulher, 29

anos, progenitores ciganos, zona urbana), sendo aqui salientado o papel socializador desempenhado pela escola na criança e respectivas famílias.

A opinião pública tende a atribuir características de resistência cultural aos efeitos da escolarização nas crianças ciganas e, conseqüentemente, ao seu não-reflexo na “cultura cigana” (Mendes, 2007). No entanto, nos últimos anos, tem aumentado o número de crianças a ingressarem no sistema nacional de ensino. Entre os indivíduos de origem cigana são vários os factores que vão acentuando a necessidade de fazer com que as crianças ciganas frequentem a escola: por um lado, isso reflecte as pressões de algumas políticas sociais; por outro, parece que nas famílias ciganas sempre houve algum elemento que tenha frequentado a escola (mesmo sem conclusão de níveis de escolaridade completos) quer por fazer parte da tradição familiar, quer por razões práticas como, por exemplo, a necessidade de na família alguém ter a carta de condução para garantir a condução de transportes com as mercadorias para os pontos de venda. Sob o nosso ponto de vista, esta constatação contraria ideias pré-concebidas e estereótipos sobre “os ciganos não vão à escola”. De facto, quando conhecemos experiências familiares de indivíduos de origem cigana, constatamos que há referências a familiares que frequentaram a escola e famílias onde existe uma espécie de “tradição de ir à escola”.

2.5 Percursos de trabalho

Tendo em conta a idade legal para começar a trabalhar em Portugal (16 anos), constata-se, de um modo geral, que os/as entrevistados/das começaram a trabalhar precocemente, mesmo os/as que mais prolongaram a escolaridade. Entre as mulheres, a que começou a trabalhar mais tarde foi a educada e criada numa instituição de acolhimento, o que se verificou apenas após a conclusão de um curso superior. Nos outros casos de indivíduos mais escolarizados, com

licenciatura e mestrado, o mesmo não se verificou. Por exemplo, num dos casos, o entrevistado confessa que desde tenra idade colaborou na economia doméstica, primeiro vendendo na rua e depois em feiras que, de forma divertida, refere ser um aspecto relativamente comum num “cigano normal”.

Parece assim que, para os entrevistados, independentemente da escolaridade atingida, ajudar os pais a garantir a subsistência familiar, por sua iniciativa ou por obrigação, durante a infância e adolescência, foi uma realidade que conheceram de perto. A esse propósito, também duas entrevistadas referem desde muito pequenas ter andado a pedir, uma na rua e outra de porta em porta (esta começou a trabalhar na agricultura aos 11 anos, para ajudar a mãe viúva a fazer face a dívidas deixadas pelo pai). As mulheres entrevistadas são de origens familiares humildes, razão apresentada para justificar o terem começado a trabalhar cedo: ajudar a família e terem algum dinheiro próprio para, assim, conquistarem alguma autonomia financeira e assegurar os seus gastos pessoais:

“E então eu queria trabalhar, ter o meu próprio dinheirinho, para tratar as minhas coisinhas e eu disse à minha mãe: “Não consigo continuar a estudar, há certas coisas que eu preciso para mim” (Mulher, 26 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana).

Os homens e mulheres entrevistados/as desenvolvem actividades diferenciadas que reflectem as diferenças de escolaridade entre uns e outros. Enquanto que alguns dos homens desempenham actividades altamente qualificadas, no caso das mulheres, a maioria desempenha actividades não qualificadas (apenas num caso isso não acontece). Actualmente, todos/todas desenvolvem actividades por conta de outrem. No grupo das mulheres, as actividades são trabalho agrícola e serviços - cuidado de idosos e de crianças, ou na área da restauração: cozinheiras, empregadas de mesa e empregadas de limpeza, educadora de infância, jardineira, frequência de formação profissional e

mediadora sociocultural. No grupo de homens, as actividades actuais são principalmente na área dos serviços – ensino (docência e formação), mediação sociocultural, auxiliar de serviços gerais, guarda-nocturno, trabalhadores não qualificados na área do comércio/prestação de serviços, técnico superior e agente policial. As actividades desenvolvidas anteriormente foram também diversificadas, distribuindo-se entre qualificadas e desqualificadas, por exemplo, redactor de jornal, camionista, vendedor de automóveis, feirantes, vendedor de rifas, etc.

Apesar de quase todos os homens entrevistados terem estado de algum modo ligados a actividades da venda ambulante para ajudarem os progenitores (alguns chegaram a desenvolver a actividade de forma autónoma para garantir a sua sobrevivência), esse modo de vida foi deixado por ter surgido a oportunidade de desenvolver actividade alternativa por conta de outrem, a que se reconhece a vantagem de poder contar com um rendimento mensal fixo. A maioria refere não gostar da actividade da “venda”. No entanto, um dos entrevistados que trabalha na área dos serviços, por conta de outrem, costuma regularmente dedicar-se à venda ambulante ao fim-de-semana. Não obstante ter uma actividade assalariada, refere ter de continuar a fazer “vendas” sempre que pode para equilibrar o orçamento familiar, combinando assim, aparentemente, sem qualquer sentimento de colisão, diferentes modos de vida, sendo que a diversidade de papéis desempenhados implica necessariamente adaptações individuais a traços culturais a mobilizar, de acordo com a actividade que desenvolve em cada momento e os indivíduos com quem interage. Contudo, essa necessidade de ajustamento parece não confundir, nem interferir com os bons desempenhos esperados perante indivíduos ciganos e não ciganos.

Se as referências relativas às “vendas” surgem no discurso dos homens, nos das mulheres ele é praticamente inexistente, exceptuando-se o caso da mulher que diz ter vendido na rua até aos 15 anos. Aspecto comum a homens e mulheres são as referências frequentes às dificuldades sentidas para encontrar trabalho remunerado e para ver a sua actividade reconhecida. Entre os mediadores

socioculturais, existe desencanto por uma oportunidade criada, mas que teve dificuldades de afirmação e de se concretizar por não conseguirem contratos de trabalho adequados à formação que fizeram, o que se prende com a falta de definição do estatuto de mediador³¹.

São inúmeras as situações em que se sentem tratados de forma negativa, discriminados por recusas sistemáticas de trabalho, numa percepção de que, mesmo não tendo vida de ciganos, continuam a ser associados a essa imagem e penalizados por isso, o que se repercute na fase de procura de trabalho e também nos relacionamentos laborais quando se descobre a origem cigana. É frequente serem confrontados/as com a indicação de que o lugar de trabalho já está preenchido:

“Eu tentar, já tentei várias vezes, mas só que chego lá falo com o dono e dizem-me que não é preciso. Agora não sei se é por eu ser de raça cigana, ou não sei porquê.” (Mulher, 28 anos, mãe cigana e pai não cigano).

“Não senhor, o trabalho aqui está muito difícil. E, depois quando vêm que uma pessoa é cigana, já se ‘coisam’ muito. Uma pessoa prontos, há casos, há trabalho, uma pessoa vai lá, vêm que é cigano logo dizem, “olhe, já arranjemos”... sabe?” (Mulher, 36 anos, mãe cigana e pai não cigano).

Uma das estratégias para conseguir trabalho assalariado parece passar pela ocultação da origem cigana. No entanto, quando ela é descoberta, frequentemente é motivo para despedimento ou para não progressão na carreira. Situação que se passou com um entrevistado que foi despedido quando descobriram a sua origem cigana:

³¹ Um dos principais obstáculos é a não existência oficial do estatuto de mediador (Comissão Parlamentar de Ética, 2009).

“ (...) Comecei a trabalhar, a trabalhar como vendedor que embora, lá está, não sendo a figura normal feita, que era a figura do cigano, estava dentro de mim o espírito comercial e portanto comecei a trabalhar como vendedor, numa empresa... com objectivos traçados, que é normal das empresas e eu ultrapassava sempre os objectivos. Até que um célebre dia fui a um programa de televisão e acho que aqui foi que eu comecei a sentir de uma forma adulta a verdadeira discriminação, em termos de pele mesmo. Fui a um programa de televisão, e dado o meu aspecto, de não me parecer minimamente com um cigano, com aquele aspecto característico dos ciganos, com a tez escura, etc., Um programa que se iniciou com o jornalista (refere o nome de um jornalista conhecido), e ele pergunta-me, curiosamente, à página tantas: “Diga-me uma coisa, você não tem aspecto, não tem nada, mas é ou não é cigano?” E eu disse: “Sou”. E ele disse: “Ah, isso é uma surpresa para mim. Você não tem aspecto de ser cigano e tal, e não sei quê”.

E isto foi num dia. No dia seguinte, quando cheguei à empresa, já me tinha sido retirado mais de metade da carteira de clientes, o carro (...) não me era permitido usar o telefone da empresa para contactos a clientes, nada! Se eu quisesse que utilizasse o telemóvel, o meu carro, não me eram pagas as despesas. Se eu não quisesse sair, limitava-me a ter de ficar sentado na secretária, mas impedido de fazer o que quer que fosse, com quem fosse.” (Homem, 51 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

A situação descrita por este entrevistado acabou em despedimento: aceitou “ficar com o fundo de desemprego” em troca de não denunciar a situação de discriminação de que foi alvo por parte da empresa.

Para fazer face aos obstáculos surgidos no percurso de trabalho, a vontade e persistência pessoal assumem uma grande importância.

“ Eu sou persistente e sou teimosa. Quando eu traço, toda a gente deve traçar, não sei. Depende das pessoas, dos seus objectivos. Eu, ao traçar, tento, se não for por um lado é pelo outro, não desisto. É para batalhar!

P – Neste momento, então, sente-se satisfeita com a sua situação?

R – Sim, estou satisfeita. Estou satisfeita e, mais uma vez lhe digo, estou orgulhosa, porque uma pessoa depois vai andando e vai vendo tanta miséria, uma pessoa vai trabalho. No trabalho convive com várias pessoas, com várias caras, mas sabem sempre que se uma pessoa é descendente de cigana já é cigana, e depois há sempre aquela coisa: “Ah é cigana”, há sempre aquela coisa... Mas eu, de certa forma, sinto-me orgulhosa. Houve uma vez uma rapariga que eu trabalhava com ela nas limpezas ela: “Aii, vieram-me a dizer que tu eras cigana! Eu disse à rapariga: “Por acaso não sou bem cigana, sou metade” (...) (risos)

“Acabei o nono ano, comecei a trabalhar em hotelaria, é uma profissão que eu gosto, (...) Eu gosto porque é mexido, convive-se com muita gente, pronto é diferente, e eu gosto, mas lá está, a hotelaria tem um horário muito ruim, não é um horário. No momento em que uma pessoa faz uma família, constitui uma família, tem um homem, tenho dois filhos, já temos que conciliar, já não dá, e comecei por hotelaria. Entretanto, depois deixei a hotelaria, tirei um curso de jardinagem, fui na altura tirar um curso de jardinagem, e antes de tirar o curso de jardinagem, trabalhei numa empresa de condomínios (...), já tinha a menina, (...). Nesse espaço que eu trabalhei na empresa de condomínio e engravidei, ao engravidar tive que comunicar ao patrão que estava grávida, etc. Eu comuniquei-lhe um mês de gravidez ou dois, e o meu contrato estava a decorrer, estava a decorrer, e eu trabalhei até aos sete meses de gravidez, já com um barrigão. Acabou o contrato, ele não renovou, não deu explicações nem nada, não renovou, apenas me disse que quando quisesse voltar que voltasse pois ele queria que eu voltasse, mas eu também sou orgulhosa, não é?

(...) Entretanto fui para o desemprego, estive no desemprego, que eu tive direito ao desemprego, tive o bebé, tive direito no desemprego. Eu começo a pensar, tive um flash e lembrei-me de ir a trabalhar pelo programa ocupacional. Fui ao desemprego armada em burra, candidatei-me, armada em burra, vou lá, disponho-me a trabalhar pelo programa ocupacional (...)” (Mulher, 25 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana).

Uma ideia generalizada e partilhada por todos é a de que estão constantemente a ser colocados à prova, no que se refere às suas competências sobre aquilo que são capazes de fazer. “*Por muito que a gente faça somos sempre vistos como inferiores.*” (Homem, 24 anos, ambos progenitores ciganos, zona urbana). A mesma opinião é partilhada por outro entrevistado:

“Nós, quer queiramos quer não, acabamos por ser apanhados no meio disso porque as pessoas não olham para a qualidade do trabalho. Às vezes, o mais importante é nós fazermos os favores e deixarmos que as coisas aconteçam. (...) Nós sabemos que é assim. Isso é verdade, mas a partir do momento em que sabem que nós somos ciganos, não me vou queixar, porque não é muito a minha maneira de ser, até como eu disse, se eu não me identificar (como cigano) as pessoas não sabem...”

(Homem, 36 anos, mãe cigana e pai meio cigano, zona urbana)

Para conseguir ultrapassar os obstáculos e conseguir ter trabalho foi, por vezes, importante contar com apoio de terceiros, de alguém que se interessou pelo seu futuro e intercedeu a seu favor. Por exemplo, um entrevistado trabalha numa autarquia actualmente por ter havido interesse pessoal pelo seu caso, por parte de um membro da autarquia local. Este indivíduo tem a noção de que, provavelmente, se não fosse esse apoio de que beneficiou, ninguém lhe daria trabalho, mesmo com a formação profissional que fez.

Os/as entrevistados/as desenvolvem actividades profissionais sobretudo na área dos serviços e por conta de outrem, sendo que as desempenhadas por homens são mais qualificadas em virtude das habilitações académicas mais elevadas em relação ao grupo das mulheres. Comum a todos/todas é a partilha do sentimento de que são discriminados/as devido à origem social e, também, quando conseguem trabalho, se sujeitam a condições de contrato excepcionais e sentem a pressão sobre eles/elas por estarem constantemente a ser alvo de avaliação.

2.6 Redes de relações sociais

As redes de relações sociais dos/das entrevistados/as são marcadas pelos contactos com ciganos e não ciganos quer seja em termos familiares, de amizade, vizinhança ou pela frequência escolar. A oportunidade de crescer num contexto social diversificado permitiu fazer aprendizagens sociais variadas com interiorização e adaptação a diferentes traços culturais. As famílias ciganas não existem isoladamente, são parte integral da sociedade. Segundo referem, terem vivido durante a infância e adolescência em meios sociais com a presença de poucos indivíduos de origem cigana, ajudou a promover as relações sociais com não ciganos, com particular relevância nos que têm familiares não ciganos. Ou seja, o não fechamento nem segregação em contextos sociais e espaços físicos permitiu desenvolver redes sociais mais próximas com não ciganos. São frequentes as referências a “boas relações de vizinhança” que, por vezes, se concretizam em formas de solidariedade em situações difíceis.

“R – E a minha mãe nunca mais quis ninguém. Ela ficou viúva ainda nova, coitadinha, mas lá nos criou com muito sacrifício, mas não quis mais ninguém. Ela lá teve que se desenrascar, coitadinha. Num lado ou noutra, a gente lá se arranjou. Ela era uma mulher séria, honrada e muita gente ia lá levar às sacas e sacas de comida.” (Mulher, 40 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

“Então andava muito pela cidade, (...) até que, sei lá, para aí a partir do meu segundo ano, comecei a frequentar os cafés (...). Então comecei a conhecer pessoas a quem eu pedia dinheiro e com esse dinheiro que me era dado eu conseguia, sei lá, conseguia comprar vestuário, conseguia comprar o material escolar, conseguia, enfim... Então, pelo menos na minha infância até aos meus 12, 13 anos, isso aconteceu diariamente e, porque as pessoas já me conheciam, sabiam que eu estudava e um dos motivos pelo qual me davam dinheiro era precisamente para eu comprar o material escolar. E as próprias pessoas me

diziam que eu me tinha de aplicar, tinha de me esforçar no sentido de ter boas notas e, eu então, para não defraudar as expectativas das pessoas, cumpria com a minha parte e elas cumpriam com a delas, portanto, o motor se calhar foi esse, a sociedade em geral e ninguém em particular, uma vez que eu tinha acumulado...” (Homem, 33 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana).

Alguns/algumas não têm experiência de viver “no meio de ciganos” e estão conscientes da excepcionalidade da sua vida, enquanto modo de vida diferente da de outros indivíduos com modos de vida “verdadeiramente” ciganos, associados à auto-exclusão do convívio com não ciganos.

“Eu vivi sempre com um pé numa cultura e o outro pé noutra. Porque eram os meus primos, era isto e aquilo. Por isso, eu nunca tive, eu nunca vivi num grupo, numa comunidade étnica fechada, em que é muito importante...em que se dizem horrores e criam fronteiras, ou não sei o quê. Eu...a minha família, desde os meus bisavôs, transgrediram sempre!” (Homem, 52 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana).

A ênfase do relacionamento com não ciganos é continuamente realçada, quer por entrevistados de origem totalmente cigana quer de origem mista, como influenciando consideravelmente a construção de sentimentos identitários. Por exemplo, um entrevistado considera que: *“Eu não fiz um percurso que me foi afastando; eu nasci afastado”* (Homem, 52 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana). O que também se pode verificar tendo em conta os estatutos sociais das famílias ciganas:

“Pronto, nós sempre tivemos um status diferente. Um tratamento diferente. (...) Eu não fui criado nesse ambiente de terror. Por isso, é que eu às vezes resolvo as situações de outros ciganos.” (Homem, 55 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

Entre os homens com ambos os progenitores ciganos, as vivências com ciganos para além dos familiares, devido, muitas vezes, ao facto de partilharem

com eles espaços físicos e habitacionais. Para esses, a convivência com familiares ciganos e outros ciganos foi e continua a ser algo integrante que faz parte das suas vidas, dos seus quotidianos, por exemplo, é o caso dos dirigentes associativos e dos pastores evangélicos. Referem ser constantemente chamados para intermediar relações entre indivíduos ciganos e instituições oficiais ou mesmo noutras situações que implicam uma necessidade de dialogar e fazer entender algumas questões de funcionamento institucional.

No caso das mulheres entrevistadas em que ambos os progenitores são ciganos, a situação é um pouco diferente. Praticamente não têm contactos com ciganos para além da família nuclear de origem, dado ter havido afastamento, de um modo geral, por conflito ou ruptura total com familiares ciganos, durante grande parte das suas vidas, quase sempre devido às suas uniões conjugais com não ciganos. Apenas uma das mulheres com ambos os progenitores ciganos refere manter contactos regulares com familiares ciganos e continuar a ser convidada para as comemorações e festividades da sua família cigana. Outra refere que raramente sai com ciganos, mesmo com as suas irmãs e, quando isso acontece, as pessoas perguntam quem ela é, não a associando à sua família. Este último caso que referimos é relativo à única entrevistada que casou com um cigano, mas que alega que “ele é um cigano diferente” porque “trabalhava para um patrão”.

Para os/as entrevistados/as com origens mistas (ciganas e não ciganas), os contactos durante a infância foram com ambos os ramos familiares. No entanto, com a idade, verifica-se tendência para o afastamento num projecto pessoal de autonomia que é sentido como dificultado pelo contexto cigano.

“Eu, com os ciganos, não convivia muito, convivia enquanto era uma criança mais pequena, em que era obrigada a acompanhar os meus pais, tinha de conviver. Mas desde o momento em que eu já me achava dona de mim, eu pus de parte, sempre convivi mais com os aldeanos, porque para mim há pessoas que não, não atingem, não tem mentalidade, parece que são retrógradas, parece que não evoluíram, parece que estão fixados e aquelas ideias é que permanecem, não

é? E depois, é assim, a sociedade leva a que, se uma pessoa quer ter outro tipo de vida, não se pode juntar, tem que tentar optar por outros caminhos, e de certa forma também eu critico muitas coisas que há em relação aos ciganos.” (Mulher, 25 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana).

A convivência entre ciganos e não ciganos contribui para o desenvolvimento de diferentes formas de pensar, de estar, de perspectivar e orientar as vidas individuais, acabando por haver incorporação de traços culturais de ambas as culturas, cujo resultado consiste numa reconfiguração nova (Bastide, 1989). Os indivíduos socializados em contextos diversificados vivem processos de socialização multifacetados e aprendem estratégias para estar ora com uns ora com outros. No entanto, para alguns/algumas, estar com indivíduos não ciganos obriga a adoptar atitudes mais contidas, quer nos gestos quer nas palavras, enquanto que entre os ciganos (alguns/algumas) se sentem mais à vontade, por estarem “entre os seus”. O que está patente é a formação do sentimento de pertença e a sua reconfiguração para se adaptar às mudanças de vida.

“Sim, por exemplo, quando eu estou assim entre meio de aldeanos, entre meio de aldeanos, eu procuro não, não, como dizia a garotada, não dar ao monte, não dar muito ao cigano. Intento falar, intento falar, falar como eles, intentar entender as coisas deles, e estar com eles e conviver com eles. Quando estou com os meus, já sou de outra maneira. Já falo mesmo à cigano, já falo.... (risos).”

(Mulher, 40 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

Para um entrevistado essa questão traduz-se em sentimento e formas culturais que considera reflectirem hibridismo:

“(...) Eu acabei de alguma forma, acabei e acabo, por viver um certo hibridismo cultural porque eu, para estar aqui consigo, tenho de estar a falar uma linguagem que entenda, não é? E, portanto, tenho de ter cuidado com a minha pronúncia, tenho de ter cuidado com as minhas palavras e falar ao seu nível, ao

nível da sua cultura, portanto eu ponho-me na cultura maioritária, mas quando estou com a minha comunidade... Eu estou com a cultura da minha comunidade. A minha forma de falar é diferente, a minha forma de pronunciar é diferente: falo caló, falo romanó, falo o que quer que seja, quando estou com eles, e portanto já estou naquele que é mesmo o meu ambiente. Quando tenho de sair, muitas vezes, hoje se calhar já não tanto porque já treinei muito, ainda não vai há muito tempo, eu tinha de fazer pausas, para pensar nas palavras que ia dizer para não utilizar palavras de...

P – Caló?

R – De Caló.”

(Homem, 51 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

Os que mais referem conviver com “ciganos” são homens e são os que têm ambos os progenitores ciganos. Para estes entrevistados, o convívio com familiares ciganos foi e continua a ser parte integrante das suas vidas, no quotidiano, trata-se da vida que sempre conheceram. Mas como não existe isolamento social em relação ao exterior não cigano, as relações sociais entre ciganos também são influenciadas pelas relações sociais que cada um tem individualmente, ou familiarmente com não ciganos.

Com excepção das situações dos indivíduos ligados ao associativismo cigano e à igreja evangélica, a partir da transição para a adolescência a generalidade dos entrevistados refere ter diminuído a intensidade de relações sociais com ciganos, havendo, portanto, uma maior centração em relação a não ciganos. Em vários casos, os únicos indivíduos ciganos com quem contactam regularmente são familiares muito próximos (pais e irmãos). Deste modo, parece que, quando assumem um afastamento social em relação à “comunidade” cigana, deixa de fazer sentido a participação em comemorações ciganas, caso sejam convidados, o que raramente ou nunca acontece, ou seja, com o passar do tempo, vão deixando de ser convidados para acontecimentos festivos “ciganos”.

A convivência social com não ciganos ultrapassa as relações de parentesco. Está presente ao longo das suas vidas: os casos de apadrinhamento em sentido

literal e metafórico e os indivíduos de referência que possibilitaram o acesso a determinado tipo de bens, ou informações e que acompanharam os seus trajectos de vida, entre os quais, a possibilidade de estudar. Segundo alguns discursos, os não ciganos tendem a ser considerados melhor preparados para aceder a informações para orientar os ciganos. Como reconhece um entrevistado: *“Houve factores exteriores à própria família e à comunidade que estruturaram o percurso”* (Homem, 51 anos, progenitores ciganos).

É reconhecido aos não ciganos esse maior capital social e de acesso a informação que os melhor prepara para uma orientação na sociedade envolvente do que aos indivíduos de origem cigana. Neste sentido, ter um “padrinho” não cigano pode significar a possibilidade de prolongar estudos, através de apoio monetário ou pelo acompanhamento do percurso escolar, o que foi o caso de um dos nossos entrevistados.

O tipo de ascendência, só por si, parece não ser suficiente para justificar o afastamento ocorrido em relação aos ciganos. Entre os indivíduos que se afastaram dos “ciganos”, existem casos de origem cigana total ou parcial o que obriga a procurar outros factores para a compreensão deste processo, por exemplo, os processos de socialização de cada um. A diversidade de convivência entre ciganos e não ciganos é salientada pelos/as entrevistados/das que referem a importância que teve para a construção do seu projecto de vida. Para uns, foram os vizinhos, para outros, os amigos de infância ou de adolescência que incentivavam a “fazerem algo” pela sua vida, em termos de projecto de vida futura.

Constatámos que, de um modo geral, para todos/todas prevalece o sentimento de pertencer à “cultura cigana”, mas as opções recaem, quase sempre, sobre as relações com não ciganos, mesmo nos casos de entrevistados com ambos os progenitores ciganos, como se pode aferir pelas seguintes palavras:

“(...) tenho melhores amigos não ciganos do que ciganos. Tenho muito mais amigos não ciganos” (Homem, 27 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

Para outros, há uma consciência assumida de diferenciação assente na sua origem social (estatuto social) distinta de outros grupos, o que remete para a questão de diferenciação de classes sociais entre indivíduos ciganos ou grupos de ciganos.

Os indivíduos que se assumem afastados do “modo de vida cigano” parecem preocupados em garantir o afastamento dos filhos em relação a esse modo de vida, mesmo tratando-se de uma hipótese remota, tendo em conta o modo de vida actual, o que se passa também em relação à vontade de evitar contactos com familiares ciganos.

“P – Relativamente ao seu filho, (...) transmite aspectos da cultura cigana, fala da cultura cigana, como é que é a sua relação com ele?”

R – Sim, ele já percebe, já pergunta. Eu não tenho ideia que idade é que ele tinha quando se apercebeu, devia ter uns três, quatro anos, ele uma vez perguntou-me: “O vovô é cigano?” Eu disse: “É, o vovô é cigano” e ele perguntou: “E a mamã?” “A mamã é mas...”. Eu disse: “Ó filho, a mamã é um bocadinho”. E ele: “Mas então a mamã também é?”. E eu: “Ó amor, a mamã é um bocadinho porque é filha do vovô e a mamã... mas não faço vida de cigana”... E depois expliquei-lhe como é que os ciganos faziam a vida e como é que era ... e, prontos, e ele agora entende melhor. Ele agora com 6 anos, já entende melhor. Já sabe que há coisas mal e também com as outras pessoas, eu explico-lhe,

P – O seu pai fala-lhe sobre a sua vida cigana ou não?

R – Não.

P – Isso não passa para o seu filho? (...) Quando ele for mais crescido acha que lhe vai transmitir alguns dos valores dos princípios da cultura cigana, ou acha que não?

R – É assim, se ele quiser ter contacto com a família do meu pai, tem, mas quero que ele não emprenhe por essa vida. Não quero que siga essa vida. Não quero...

(Mulher, 28 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana)

O modo de vida cigana consiste, para esta entrevistada, num modelo que não deseja para o seu filho, talvez por ela conhecer os dois modos de vida e ter optado pelo modo de vida não cigano. A sua vida quotidiana distancia-se do modo de vida cigano tradicional e as suas expectativas são de que o filho lhe siga o exemplo.

Em síntese, de um modo geral, todos os indivíduos do grupo estudado tiveram e têm contactos regulares com ciganos e não ciganos, independentemente do género ou da origem social de cada um(a). No entanto, verificam-se algumas diferenças de acordo com o tipo de ascendência familiar de cada um. Os que têm ambos os progenitores ciganos são os que se dizem mais próximos de outros ciganos para além da família nuclear, por vezes, conjugado com o desempenho de actividades associativas e religiosas. Em todos/todas parece haver preferência pelas relações com não ciganos a partir da adolescência, precisamente na fase da vida em que se fazem opções de vida estruturantes e marcam a proximidade ou distanciamento em relação ao modo de vida cigano.

2.7 As uniões conjugais (quase sempre com não ciganos)

Os tipos de união conjugais entre os/as entrevistados/as variam desde os casos formalizados, sob o ponto de vista legal, e as uniões de facto. A união de facto de acordo com a “lei cigana” é designada por “casamento cigano”. Entre os/as nossos /nossas entrevistados/as, encontramos vários tipos de uniões conjugais: casamento civil e cigano e também diversificação no que se refere à origem “étnica” dos cônjuges.

As idades de concretização das uniões conjugais, quer sejam com ciganos ou não ciganos, foram precoces, se compararmos com a idade média de casamento para a sociedade portuguesa em geral. No caso das mulheres,

aconteceu quase sempre antes dos 20 anos, havendo uma que se juntou com 15 anos. No caso dos homens, aconteceu um pouco mais tarde, alguns por volta dos 18, 19 anos, todavia, cedo quando comparado com a idade média geral para a sociedade portuguesa actual. No entanto, salientamos o facto de dois entrevistados serem solteiros: um homem de 22 anos e uma mulher de 29 anos. Apesar de as idades de união conjugal dos/das nossos/as entrevistados/as serem precoces, são mais tardias do que na geração dos seus progenitores, em que, por exemplo, se refere a união conjugal de uma progenitora aos 13 anos.

Comparando a dimensão da família dos/das entrevistados/as, constatamos uma diminuição do número de filhos em relação aos seus progenitores. Para as entrevistadas, o número de filhos varia entre nenhum e cinco, havendo uma que tem quatro filhos resultantes de duas uniões conjugais. No caso dos homens, três não têm filhos, dois iam ser pais em breve, um tem um filho, quatro têm dois e, por fim, um tem 6 filhos. Parece estar a haver uma diminuição da natalidade, o que se aproxima das tendências modernas e se demarca de um dos traços culturais ciganos tradicionais (ter muitos filhos).

As opções conjugais entre os indivíduos de origem cigana são condicionadas pelo desejo de que o casamento se faça no interior do grupo cigano de pertença, condição importante para manter a identidade cigana com as suas características sociais reconhecidas e valorizadas pelo grupo. É essa a principal razão apontada para continuar a defesa do casamento endogâmico por parte de alguns, sendo o que percebem como um dos principais traços culturais dos “ciganos”. A preferência por este tipo de casamento é considerada como um factor chave para a preservação da cultura e do grupo (Martin e Gamella, 2005).

Casar ou não com ciganos pode ser um indicador sobre as formas de afastamento ou proximidade cultural em relação à “cultura cigana”. Entre os homens, seis dos onze escolheram companheiras não ciganas e quatro escolheram mulheres ciganas, sendo um deles solteiros. Entre as mulheres, oito uniram-se a não ciganos, uma casou com um cigano e outra é solteira. Assim, a maioria das uniões são com não ciganos/as.

No nosso trabalho constatamos que o tema “casamento” é muito referenciado mas assume valorizações diferenciadas segundo os/as entrevistados/as. Para alguns homens, o respeito pela tradição do “casamento cigano” é importante e central para a cultura cigana. Nesta perspectiva, ele constitui um ritual de passagem para o mundo dos adultos e tem na virgindade da noiva uma das principais características. A preservação da virgindade é uma forma de exercer controlo sobre as mulheres, o que se faz com a realização de casamentos precoces no princípio da adolescência, quase sempre com familiares próximos.

Em alguns casos, encontramos distanciamento em relação à concepção tradicional de “casamento cigano”, o que se reflecte no desconhecimento afirmado, sobre acerca dos rituais associados no que se refere à combinação de casamentos às formas de celebração. Os/as entrevistados/as da região de Trás-os-Montes afirmam desconhecer essas práticas relativas aos rituais associados ao casamento segundo a “lei cigana”.

Algumas das mulheres, intencionalmente, afastaram-se da tradição de casamento cigano. Fizeram-no, assumindo relações com ciganos, o que lhes retirou a “pureza”, afastando-as da possibilidade de fazer “casamento cigano”. Neste sentido, a união com um homem não cigano, foi uma espécie de libertação por permitir um afastamento dessas regras rígidas impostas às mulheres de origem cigana.

P – Portanto, quando acontece um casamento com uma pessoa não cigana...

R – É desgosto!

P – É desgosto? Ainda é?

R – É. Mas se for menina é pior.

P – Mas porque é que tu dizes que se for menina é pior?

R – Porque é assim, porque a mulher transporta a honra, está a entender? O homem...não, está a entender? É por isso que o nosso casamento, a mulher tem que ir virgem. A mulher é a honra da família, está a entender? Ao ter uma

menina casada com um não cigano é ter uma desonra para a família, está a entender?

P – Ainda hoje, achas que é assim?

R – É. E quem diz isso é por estar a querer despistar” (Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

Alguns homens entrevistados fizeram casamento cigano (nos casos referenciados são descendentes de ambos os progenitores ciganos) e afirmam ter dificuldade em aceitar de bom grado uniões com não ciganos/as. Esse desagrado fundamenta-se no argumento de que não existe proximidade cultural.

Tradicionalmente, o “casamento cigano” era combinado entre os pais dos noivos, situação que ainda foi vivida por algumas mulheres entrevistadas:

“Eu, por acaso, ainda tive quem lá fosse falar à minha mãe, eu também estava em casa e disseram: “Olha (...), disseram que tens aí uma filha muito jeitosa e não sei quê (risos). Está aqui o meu filho que se quer ajuntar com ela”. Eu, calhou, que até vim nesse dia mais cedo de trabalhar. A minha mãe disse assim: “Está ali aquele rapazinho, vê se gostas dele para te ajuntares com ele”. “Eu?” Eu disse: “Eu? Que mentira!”. O senhor dizia “Mas fica de pensar!”. Eu disse: “Não, pegue no seu filho e leve-o que eu, a mim, não me levam!”. Então diziam: “Dá-me a tua filha”. Não, dizia ela, “A minha filha resolve. Se ela vê que gosta dele, eu, com a minha vontade, eu ajunto-a, se ela disser que não, eu não a obrigo” (Mulher, 40 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

O acordo precoce para a realização de casamentos entre jovens parece ser uma prática que tem vindo a sofrer algumas alterações, mas algumas das entrevistadas sofreram pressões familiares para se casarem por volta dos 13/14 anos com noivos que as famílias tentavam arranjar e combinar. Situação semelhante se passou com outra entrevistada que refere que a mãe chegou a receber várias propostas de casamento para si, mas, no seu caso, valeu-lhe a mãe ter optado por a deixar tomar a decisão que bem entendesse, no entanto,

reconhece que, no seu tempo, era uma situação rara de acontecer, hoje acredita já ser vulgar haver “*desistências*” (Mulher, 43 anos, progenitores ciganos, zona rural), ou seja, há a possibilidade de os casamentos combinados não se realizarem.

Na prática, as formas de concretizar o “casamento cigano” parecem não ser tão rígidas como a forma como parece ser retratadas pelos discursos. São relatados casos em que, mesmo não se cumprindo a tradição com todo o rigor, há formas de união transfiguradas que podem ser aceites pela família cigana, desde que as “irregularidades” verificadas ocorram dentro do mesmo grupo social de pertença e até certos limites, implicitamente permitidos.

P – Se fugir já não há casamento?

R – (...). Se fizer o casamento é mais bem vista. Tem outro estatuto!

P – Estatuto perante?

R – Para a minha mãe, para o meu pai, para os meus irmãos, para mim, para ela.(...) É um valor para dar à nossa família.

P – Mas, depois, no fundo, a forma como acabam por casar entre si serve para reforçar os laços, os contactos entre as pessoas, ou não achas que é assim, entre famílias?

R – É assim, o meu sogro começava a gostar mais de... o meu sogro gosta mais de um genro que casa com a filha do que, que faz casamento, do que o que foge com a filha. Por exemplo, eu fugi com a minha mulher, só foi fugir mesmo!

P – Só foi fazer de conta?

R – Foi fazer de conta (risos) para ninguém ma tirar. Então, mesmo que o pai dela não quisesse tinha de aceitar.

P – Então, tu fizeste casamento cigano?

R – Sim, tudo.

P – E veio gente do país todo ou não?

R – Veio a família dela, veio a minha família, veio mais a família dela, porque não era um casamento grande. Foi uma tarde.

P – Mas foi aqueles dias todos?

R – Não, porque a gente já tinha fugido. Há menos cerimónia!

P – Então há essa distinção?

R – Não havia nada marcado, não havia nada combinado, foi só a cerimónia e as pessoas...” (Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

No mesmo sentido, outro entrevistado justifica as razões que o levaram a escolher a sua mulher cigana:

“P – Pronto, relativamente à sua vida conjugal, casou com uma cigana...fez casamento cigano, não cigano?

R – Fizemos casamento cigano.

P – Fizeram casamento cigano? Desculpe, se quiser responder, responde, se não quiser responder, está à vontade...foi o seu pai que escolheu a sua mulher?

R – Não, não foi.

P – Então não foi casamento...

R – Existe aquela formalização do que se há-de fazer mas foi de comum acordo.

P – Portanto, foi com o vosso acordo? Portanto, aquilo que se diz de ainda hoje continua a existir a combinação dos casamentos ...

R – Mas isso é tão pouco viável, a juventude já usa telemóvel, a juventude hoje já vai para todo o lado (risos) ...

P – Já têm Internet...

R – E já não vão muito nessas coisas.

P – (risos).

R - Já não vão nessas coisas. Quer dizer que hoje já existe muito jovem esclarecido que acaba de se casar e ao fim de 15 dias vão arranjar outra. Agora isso já não é...os casamentos já não têm a estabilidade, é a repercussão, é o eco da sociedade em que vivemos.” (Homem, 55 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

A celebração e a festa do casamento assumem características de *potlach*, de fenómeno social total (Mauss, 1985) em que se joga a honra e estatuto das famílias dos noivos. A forma como se celebra o casamento (número de dias que

dura e o dinheiro gasto) é um importante indicador para demonstrar o poder económico da família, mas também para celebrar alianças entre famílias.

A prova de virgindade, feita por um grupo de mulheres mais velhas e de reputação insuspeita (Magalhães, 2005), é também designada por ‘tirar os panos’ ou “fazer a prova” como surge referenciada por homens e mulheres entrevistados/das:

“R – Passados dois ou três dias, ela permaneceu lá, dormiu lá, dois ou três dias e passado dois ou três dias aparece o pai, ele descobriu onde estava a filha. Nesse espaço, em que ela esteve em casa, ela nunca teve relações com o meu irmão, nunca teve nada disso, não dormia com ele, porque era virgem. Sendo mulher já com vinte e tal anos, era virgem.

P – Fazem, fazem o casamento cigano não é?

R – Não, não fizeram um casamento cigano, o que lhe fizeram os pais dela pediram-lhe, viram que não tinha solução, que ela não queria largar o meu irmão, levaram-na a uma senhora que eu não sei quem é, para lhe tirar os lenços. Conclusão, essa senhora tira a virgindade para dizer que é pura, quando ela foi para o meu irmão. Quando vier para o meu irmão, o meu irmão não lhe poderá chamar nomes, porque ela até à data era pura. (...) E então eram três lenços e, não sei como é que eles fizeram, em cada esquina tinham uma mancha de sangue e no centro outra mancha de sangue. Era um lenço para a rapariga, um lenço para a mãe da rapariga e um lenço para a sogra e a partir daí eles lá se juntaram, mas não fizeram festa, nada daqueles casamentos de três, quatro dias que às vezes eu vejo na televisão. Eu aqui nunca vi nada desses casamentos.” (Mulher, 25 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana).

A virgindade é defendida, esforçando-se as mães para que as filhas se reservem em termos de relações sexuais:

“R – Pronto, quando tiravam, a rapariga tinha que estar virgem, não podia estar... pronto, tinha que estar conforme a mãe a pariu, porque se não era, era uma vergonha muito grande para a família, e essa tradição ainda hoje se mantém. Mesmo eu que estou casada com um aldeano, essa tradição quero mantê-la. Embora só tenho uma filha, e ela já tem..., só que ela também já tem outras maneiras de pensar, diz que isso que é antiquado, não sei quê, não sei que mais, mas prontos! Eu, por um lado, eu concordo, eu concordo com ela, que é um bocado antiquado e as pessoas tem que ir avançando conforme as gerações não é?”

(Mulher, 40 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

O casamento “à cigana” tem uma importância fulcral para os que pretendem manter-se ligados ao grupo tradicional de pertença e que é assegurado, preferencialmente, pelo casamento dentro do grupo de pertença. Esta forma de casamento implica cumprir regras rígidas, sobretudo no que se refere à virgindade da rapariga, que desde tenra idade é afastada do circuito social. É vigiada constantemente, não pode ter amizades e vive uma clausura até ao casamento (e que, segundo os discursos das entrevistadas, se perpetua ao longo da vida). Até lá, distinguem-se várias fases na vida da mulher cigana tradicional: a primeira é até ao “pedimento”, que pode ser combinado entre os pais das crianças à nascença ou mais tarde; no início da puberdade das raparigas, a rapariga é super vigiada para evitar ficar difamada, depois, é a fase do casamento, que se concretiza, geralmente, muito cedo e vai fazer com que a dependência da mulher continue durante a vida adulta, com pouca liberdade para movimentações e relacionamento social. O casamento cigano só é confirmado com a prova da virgindade, o que consiste numa honra para a família cigana.

O casamento cigano (para quem o faz ou não) continua a assumir um papel central e definidor de alguns valores ciganos que se reflecte em todas as fases da vida daqueles que se mantêm ligados ao “modo de vida cigano”. Desde que nascem, as crianças são preparadas para o casamento, sendo algumas “pedidas”

desde essa altura, através de acordos entre os progenitores. A prática de casamentos combinados é uma tradição que os entrevistados consideram ter caído em desuso, mas, segundo referem, é uma prática que continua a existir, apesar de algumas regras estarem mais flexíveis. Por exemplo, permitir que a decisão final de casar ou não seja do/da jovem, podendo não se concretizar o compromisso assumido pelos pais quando eram crianças (este é o designado “casamento à espanhola” como esclarece um entrevistado):

“R –É assim, a mim já me tentaram pedir o meu mais velho.(...) Logo mal que ele nasceu. Ele nasceu às nove e meia da noite e às 8 e meia da manhã consegui ir lá ver o rapaz e ele: “Já nasceu?”. Nasceu perfeito! (...). E ele olha para mim: “O teu filho está pedido para a minha filha” e eu disse logo: “Só se for à espanhola!”, foi o que eu disse logo. À espanhola é assim, quando ele for grande, quando for um homem, não é a mulher que ele quer? Não casa! Se ele disser assim, que não é a mulher que quer...”

P – Foge para sempre não é...

Filho – O meu primo também está pedido e é à espanhol, não é?

R – Se for “à espanhol” tudo bem. Quando o meu filho for maior, se ele quiser decidir ele é que decide. E ele então não...” (Homem, 27 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

Outra forma de fugir ao compromisso assumido pelos progenitores é a “fuga” com o rapaz ou rapariga de que se gosta e depois regressar. Dependendo da situação em relação à preservação da virgindade da rapariga, pode continuar garantida a possibilidade de realizar “casamento cigano”. Os aspectos tradicionais mais rígidos em torno do “casamento cigano” parecem assim que vão sendo contornados de várias formas, nomeadamente, pela “fuga”, que é uma espécie de encenação que permite aos jovens fazer as suas escolhas em vez de aceitarem as imposições dos progenitores. Por outro lado, a realização da “fuga” permite

fazerem economia na festa de casamento – há menos convidados e dura menos tempo. Podemos constatar aqui atitudes de duplicidade: por um lado, o desejo de se continuar a manter a tradição, mas ela é permanentemente reinventada e adaptada às situações específicas do grupo de pertença e às disponibilidades económicas.

Quanto à imagem da mulher “cigana”, afirmam-se diferentes opiniões: alguns entrevistados afirmam a importância da “pureza” da mulher:

“No casamento está a ser julgada a honra e a dignidade dos ciganos”
(Homem, 51 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

“Antes de fazerem certas coisas, é melhor casar os filhos”.
(Homem, 28 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

Enquanto que outros e outras acreditam ser uma tradição a extinguir por ser extremamente ultrajante para as mulheres, a perspectiva de um entrevistado contraria de certa forma o que é dito geralmente sobre a submissão das mulheres em relação ao casamento combinado: *“A mulher manda, se não quiser casar, foge com este ou com aquele”*. (Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana). Será a única situação em que a mulher se pode pronunciar sobre a orientação da sua própria vida e, assim, libertar-se do compromisso. Esta é uma concepção que não é referida por nenhuma das mulheres entrevistadas. Para elas, a “mulher cigana” continua a ter de se submeter ao que os homens querem e a ter uma vida difícil com pouca autonomia e liberdade. O mesmo se passa em relação à perspectiva defendida sobre o “casamento cigano”, nomeadamente, com o ritual da prova de virgindade:

“Os ciganos mais novos já não ligam a tirar a prova” (Mulher, 29 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

Neste aspecto há pistas que indiciam uma espécie de desfasamento entre as representações culturais e as práticas efectivas que cada um/uma concretizam.

A prática de endogamia é restritiva ao grupo específico de pertença. Não se vêem com bons olhos os casamentos com membros de outros grupos ciganos diferentes.

R – Um primo da minha mulher casou também com uma “chabota”³².

P – Sim?

R – Só que elas nunca chegam a ter o mesmo valor que tem uma cigana.

P – É? Mas olha, já me está a surpreender porque é assim, a ideia que eu tinha é que funcionava mais ou menos como grupos separados mas afinal é possível, quer dizer, eu se fosse “chabota” podia casar com um cigano ou não?

R – Podia, é menos-mal do que casar com uma “senhora”³³ (risos)”
(Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

Pior do que casar com uma mulher cigana de outro grupo de origem cigano é casar com uma mulher não cigana. A predisposição para as uniões com não ciganos parece diferir de grupo para grupo, o que podemos aferir pelas referências discursivas sobre práticas de celebração do “casamento cigano” e o conjunto de rituais a ele associado que, segundo referem, pode variar de região para região. Essa variabilidade deve-se às diferenças culturais de cada grupo cigano que tem subjacente questões sociais e económicas. Por exemplo, segundo os entrevistados da zona de Bragança, os hábitos de casamento dessa zona são distintos dos de outros grupos de origem cigana como os de Lisboa ou Porto.

No caso das mulheres entrevistadas, apenas uma casou com um “cigano”. Justifica a sua escolha com o argumento de se tratar de um “um cigano diferente”, na sua perspectiva significa ele não ter muitos contactos com outros ciganos e trabalhar para um patrão (assalariado).

³² Designação usada para um grupo de ciganos, normalmente considerados menos integrados socialmente pelos outros ciganos mais pobres.

³³ Modo de designar os não ciganos.

R – (...) Então, as da minha aldeia não queriam por nada que eu me juntasse com um homem cigano. (...) Eu tive lá pessoas da aldeia, aldeanas que tiveram um desgosto porque eu era bonita. “Ó Maria, tu até és mal empregue se vais com um cigano”. E, depois, como os ciganos ao primeiro davam maus-tratos às raparigas...

P – Às mulheres...

R – “Tu já viste se te bate e não sei quê? Tu não queiras um cigano porque tu não és cigana. Porque tu não sei quê, e não sei que mais.”.

P – Porque é que acha que lhe diziam que não era cigana?

R – Porque era porque era diferente da minha mãe e das minhas irmãs e não tinha aquela pronúncia...

P – Como já foi criada já mais...

R – E se eu votasse as mãos a qualquer coisa eu era capaz de fazer. “Tu, é pena se vais com um cigano, juntavas-te com um aldeano! Há aldeanos que gostam de ti e não sei quê. E havia! Só que eu nunca me interessei por eles. São intuições, são maneiras...

P – E os seus amigos, nessa fase da adolescência, como adolescente, convivia com pessoas ciganas ou não ciganas?

R – Eram mais aldeanas.

P – Eram mais aldeanas?

R – Eram praticamente tudo aldeanas.

P – Eram amizades que vinham da escola?

R – Foi da escola e de vizinhos que tinha.”

(Mulher, 40 anos, progenitores ciganos, zona rural)

Entre os homens entrevistados são referidas estratégias adoptadas para evitar casar com mulheres ciganas, por exemplo, a opção de não ir a casamentos ciganos, nem namorar com raparigas ciganas, pois é nas festas de casamento que acontecem muitos “pedimentos”³⁴, informação confirmada pela investigação levada a cabo por Ana Margarida Magalhães (2005) e Daniel Lopes (2008). Estão cientes de que namorar uma rapariga cigana implica a obrigatoriedade de casar

³⁴ Combinação de casamento por parte dos progenitores de uma rapariga e de rapaz.

com ela. Por exemplo, um entrevistado conta a curiosidade que tinha em ir a festas de casamento, mas o pai adiava esse acontecimento constantemente por temer que ele pudesse fazer alguma coisa que o comprometesse. Quando consentiu em o levar a uma dessas festas, não o perdeu nunca de vista, para que não se metesse inadvertidamente numa situação de onde pudessem advir consequências em relação a raparigas:

“ (...) o meu pai lá me levou, depois de tantos pedidos, lá me levou a uma festa de casamento, mas não me deixou nem dançar, nem sair do pé dele, nem andar à vontade porque ele tinha medo...”

P – Mas porquê? Ele não queria que casasses com nenhuma cigana?

R – Não, porque a minha avó Maria queria que ele casasse com uma cigana. O meu pai disse: “eu nunca vou casar com uma cigana”.

(Homem, 52 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana)

A escolha de cônjuge não cigano/a surge para alguns/algumas como a opção “normal” que traduz as expectativas sociais que advêm da sua experiência de vida. Essa opção pode também ser calculada como estratégia de afastamento da cultura cigana. Se, por um lado ela, pode trazer benefícios individuais para quem faz esta opção, por outro, em termos de relacionamentos sociais ciganos, o casamento com não ciganos/as pode trazer complicações que afectam quer os membros ciganos, quer os não ciganos, ou até mesmo provocar separação familiar, o que pode assumir diferentes gradações conforme o género. A opção pelo casamento misto pode ser entendida como estratégia de ascensão social, uma possibilidade de se ir desvinculando do grupo cigano de origem e tornar-se membro de grupo dos “senhores”³⁵, mas também o desejo de conquistar uma liberdade e autonomia que afaste do mundo dos ciganos.

Os casamentos ou uniões conjugais mistos contextualizam-se num quadro mais alargado na concepção de vida de cada um/a. Encontram-se diferenciações

³⁵ Expressão usada em algumas regiões por indivíduos de origem cigana para designar os não ciganos. Na zona de Trás-os-Montes usam a expressão “aldeanos” com o mesmo sentido.

entre os que se assumem como “ciganos” e os que consideram já pouco ter de “ciganos”. Alguns deixam de se assumir publicamente como “ciganos”, passando a ocultar as suas origens. Esta situação verifica-se em indivíduos que fizeram mobilidade social ascendente (pela escolarização e pela actividade profissional).

Para algumas entrevistadas, a escolha feita em termos conjugais é a única possível: nunca chegaram a ponderar ser de outro modo, ou seja, nunca equacionaram sequer casar com homens ciganos – esses estão associados a um modo de vida com o qual elas não se identificam. A escolha do companheiro traduz a socialização e a experiência de vida de cada um/uma que, neste estudo, acontece em grande medida em torno de não ciganos:

“R – Eu sempre fugi para a sua “raça”, os namorados, tudo, sempre! Para conversar, para me divertir, não tinha nada a ver com as outras ciganas que dizem alto muitas coisas que não deve. Para mim não dá! Então aos 18 anos, saí. Quando conheci um rapaz, mal amei, conheci um rapaz que é pai deles (de três filhos) (Mulher, 45 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

Os homens que optaram por uniões conjugais com mulheres não ciganas apontam razões diferentes das referidas pelas mulheres. Aparentemente, eles têm possibilidade de, independentemente da escolha conjugal que façam, virem a ser bem aceites pela família, desde que a mulher escolhida aceite viver como os “ciganos”. Mas a escolha de uma mulher não cigana pode ser também uma escolha culturalmente consciente, no sentido de fazer uma “fuga cultural”, pois ele sabe, de antemão, que o casamento com uma “cigana” implica a aceitação tácita de continuar a viver de acordo com a “cultura cigana”, concretizada quase sempre no quotidiano de “do modo de vida cigano”. Para alguns, o casamento com uma mulher não cigana é a escolha mais coerente, pois, ao fazerem-na tomam uma opção de vida que é clarificada perante o grupo de pertença – consiste numa forma de afirmação individual perante o grupo.

Em relação à aceitação familiar das uniões mistas há várias situações. Em alguns casos, após o primeiro impacto de conhecimento da situação (muitas vezes negativo de não-aceitação), mais tarde, com o passar do tempo, essas uniões acabam por ser aceites por parte de familiares ciganos e não ciganos.

“R – Ela já sabia, porque é assim, vivíamos ambos em (nome de uma cidade) e ela já me via vender na rua, quer dizer ela, a “Isabel”, já sabia que o “Nuno” era cigano. Quando o “Nuno” a convidou para ir ao cinema, e depois ela aceitou o namoro, ela já sabia. (...) Nós começámos a namorar com 20, 21 anos. Ela é um ano mais velha do que eu. E ela já sabia o que estava à espera. Pronto, a família dela não aceitou com a mesma facilidade, pronto, mas ela sabia o que a esperava. O que interessa é ela aceitar.

P – Vocês fizeram casamento católico, civil ou ...

R – Por acaso não fizemos católico, embora lá o nosso padre de vez em quando...até porque ela é catequista. Não, mas fizemos um casamento civil.

P – Mas não fizeram casamento cigano?

R – Não, então se ela não o é.

P – Claro. Como é que a sua família a aceitou?

R – Normalmente.

P – Não teve...

R – O meu pai é, como disse, é uma pessoa mais liberal. A minha mãe, é óbvio ela tentava sempre arranjar uma outra rapariguinha cigana, que ela achava até muito prendada, mas acho, pronto, que ela fazia o papel dela e eu tinha que aceitar.

P – Portanto e aceitaram bem a sua mulher sempre?

R – Sim, sim.” (Homem, 36 anos, mãe cigana e pai meio cigano, zona urbana).

Noutros casos, a opção por união com um homem não cigano conduziu a uma situação de ruptura com a família de origem:

“Era assim um desencontro. Depois a minha mãe também não o queria porque não era cigano. Tive de deixar a casa dos meus pais quando eu, quando eu fui para ele, expulsaram-nos, depois fiquei de bebé e lá me perdoaram, lá ao fim de um ano e tal e lá estava eu em casa da minha mãe, saí da barraca, porque eu vivi em barraca, e depois fui para onde hoje estou(...) Ah, grande prior, coitado então deram comigo a dormir dentro de um carro, eu estava grávida da mais velha e uma assistente social andavam a fazer visitas às casas e deu comigo já com 7 meses a dormir num carro.(...)”

E depois começam-me a ajudar. O padre pôs-me logo numa pensão a dormir, depois arranjaram-me uma casinha e estava com ele (...)” (Mulher, 45 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

“Ele é de origem cigana?”

R – Não. Ele é aldeano. (...) Eu, conheci-o através do meu irmão. (...) Era amigo há muitos anos. Sim, foi através dele que eu o conheci. Depois andámos quatro meses e fomos morar os dois. Juntei-me com ele!

P – E os teus pais, como é que reagiram? O que é que pensaram? Aceitaram bem?

R – Aceitaram bem!

P – Aceitaram? Não é assim muito normal, pois não?

R – Não, não mas ele aceitaram muito bem!” (Mulher, 28 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana).

O mesmo se passa com a aceitação da união de um entrevistado com uma mulher não cigana:

“P – E o “Pedro” tinha que idade? (...).

R – Eu tinha 17. Sou mais velho do que ela 3 anos.

P – Portanto juntaram-se... casaram-se muito novos.

R – Eu tinha 17. Faz agora 10 anos que ela foi viver comigo.

P – E como é que, eu não imaginava que não fosse cigana, como é que foi aceite?”

R – Foi na praia. Na altura em que eu a peguei, ela ligou para ir falar com o pai dela e eu não ia. Na altura peguei nela, levei-a a casa, à minha irmã. A “Margarida” pegou nela: “Eu levo-a para a minha casa.”. A minha mãe começou a chorar. Foi acordar o meu pai: “Olha, o teu filho trouxe a moça para casa”. O meu pai olhou assim com um olho: “O pai dela sabe?”. E eu: “Sabe”. Então prontos, não tivemos problemas.” (Homem, 27 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

De uma forma geral, são referidas reservas iniciais quanto a relacionamentos conjugais entre ciganos e não ciganos (com indivíduos de “outro” grupo), mas o tempo de convivência contribui para desfazer receios e permite o conhecimento mútuo, acabando por haver aceitação das uniões. Constata-se, neste aspecto, a influência da identidade moderna em que as escolhas individuais e racionais do indivíduo se sobrepõem ao desejado pelo grupo. Em certa medida, os interesses individuais suplantam as expectativas do grupo de pertença.

Em quase todas as famílias existem casos de uniões conjugais com não ciganos/as. Parece ser uma prática frequente ainda que pouco divulgada no domínio público talvez por existir estratégia de ocultação com o objectivo de preservar simbolicamente a imagem do grupo.

A opção por uniões com não ciganos/as parece ser a que faz mais sentido para os/as entrevistados/as por ser congruente com os relacionamentos sociais do quotidiano e ser o que corresponde às suas expectativas de vida. Essas opções podem ser percebidas como consequência de processos de socialização plurais. A abertura cultural e social que cada um/uma teve oportunidade de experimentar ao longo da sua experiência de vida aproximou-os de não ciganos – sendo nesse espaço social e simbólico que situam as suas expectativas no que se refere a escolhas conjugais.

Nos/nas entrevistados/as são mais frequentes as uniões conjugais com não ciganos, sobretudo no caso das mulheres. No entanto, há os que se uniram a

ciganos (as) e, apesar disso, revelam outros aspectos de integração social, sendo nessa perspectiva que se colocam para se auto-analisarem a si próprios e a outros indivíduos de origem cigana.

Entre as mulheres entrevistadas registam-se dois casos de separação (de homens não ciganos): um dos casos devido a violência doméstica e outro por toxicod dependência. Segundo um estudo efectuado sobre o processo de individualização de mulheres ciganas, a violência doméstica e a saturação de vivência com companheiros toxicod dependentes é um aspecto que tem levado mulheres a procurarem alternativas de vida para si e para os seus filhos, passando a maior parte das vezes por afastamento das famílias ciganas (Missaoui, 2004). Há a percepção de que, para além da violência contra as mulheres, há outro tipo de comportamentos violentos detectados: “*os ciganos têm a mania de intimidar os outros*”, normalmente, com intuito de obter benesses à custa de ameaças.

O papel da mulher cigana continua a ser sobretudo caracterizado pela submissão e não raras vezes, vítimas de agressões constantes, primeiro por parte dos irmãos e, mais tarde, após o casamento, pelo companheiro.

“(...) alguns nem deixam a mulher tomar os comprimidos, querem quatro ou cinco filhos. Eles passeiam, elas ficam em casa. É porrada, quando a rapariga diz: “para onde é que foste para onde é que não foste”. Tomam a mal, e é porrada para cima delas. É enrolar o cabelo, é ir à venda, é vir para cá, pôr-se de chinelos e fazer as suas coisas em casa. E eles andam por aqui, a passear, bebem com os amigos, andam com os amigos. Eles fazem as coisas que querem fazer até lá para as 10 da noite. E a rapariga, a mulher, é sempre massacrada, é sempre escrava. A mulher cigana é sempre escrava a não ser que um dia que tentem fugir para longe e que façam a vidinha delas, pode ser que assim elas consigam.” (Mulher, 45 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

As situações de violência e agressões para com a mulher “cigana” são aspectos referidos por entrevistadas - nenhum dos homens aflora este tema. A

dependência e a submissão das mulheres “ciganas” são agravadas pela ausência de autonomia económica e financeira. Embora trabalhe quer no espaço doméstico, quer nas actividades económicas familiares, não tem liberdade de escolha profissional: “*A mulher não pode trabalhar fora*” (Homem, 55 anos, progenitores ciganos, zona urbana), apenas se pode movimentar no seio da família.

As nossas entrevistadas assumem-se como diferentes da imagem construída sobre a “mulher cigana”. Como não vivem ou não viverem maritalmente com homens ciganos, isso inviabiliza quase sempre uma proximidade com família cigana mais alargada, justificando o afastamento do “modo de vida cigano”. Para elas, a mulher cigana continua a ter um papel subalterno, mesmo de escravatura e são vítimas frequentes de violência:

“R - Eu sabia onde é que eu estava, sempre cumpri a honra deles, eu sabia donde estava, eu ficava triste porque eles chamavam-me nomes ridículos: p... e badalhoca. ... não podia ir ao café.... Tinha uma amiga, assim da sua raça (dizia) “Maria”, anda tomar um café comigo que não tem mal”, não, não me podia arranjar sequer. Se eles me vissem a pôr alguma roupa, prontos, já está! Era tudo bocas feias que eles chamavam às pessoas e eu não queria ser assim e, por isso, quando eu tinha 18 anos, conheci o pai dos meus filhos e fiz uma coisa muito inteligente que foi fugir...”(...)

Mas eu nunca liguei. Eu não sei o que é estar com um cigano, não sei. Se perguntar como é o cigano, não, não sei. Pronto, há um outro que é melhorzinho mas a maior parte, discutem muito com as pessoas. Para mim não dá! Tentei sair para ter uma vida mais sossegada. Poder trabalhar, fazer a minha vida. Que eles só querem a venda. Para eles o bom é andar à venda, é não sair dali, estar sempre na venda. Está mau na venda, mas a escola não querem, os miúdos podem ir à escola até à quarta-classe mas depois deixam, não fazem esforços a explicar que de hoje para amanhã a escola faz-te falta, faz-te falta teres um emprego em qualquer lado. Eles não gostam, andam na venda, andam ali a brincar na rua, vão para a rua brincar e tudo e vê-se não sei de quantas maneiras mas ...não têm descontos, de hoje para amanhã ficam sem emprego,

não têm subsídio de desemprego, não têm nada dessas coisas, nada. São umas condições muito diferentes. E, por isso, uma pessoa sente. (...)

A mulher, coitada, vai ser uma desgraçada toda a vida. Só se elas fugirem como eu fugi. Aventurarem-se que os pais lhes batam, andar à procura dela e ela fugir de casa. Só se for assim. E queira acreditar que o rapaz seja cigano. Se não... se o espírito não dá para estar ali com eles...

P – E, acha que se casar com um cigano não se consegue mudar de vida?

R – Pois não.” (Mulher, 45 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

As opções conjugais, mais ou menos livres, dos/as entrevistados/as reflectem-se nos desejos para os seus filhos: alguns pretendem dar liberdade total para a escolha conjugal - normalmente são os/as que têm uniões com não ciganos/as e descendentes de famílias mistas. Outros homens desejam que os filhos (as) se juntem com ciganos/as, porque o contrário significa um desgosto para a família (é a perspectiva de alguns dos homens com ambos os progenitores ciganos e que casaram com mulheres ciganas). A escolha de cônjuge, embora consista numa opção individual, ela reflecte a experiência de vida individual e familiar de cada indivíduo por se efectuar dentro do conjunto de possibilidades a que cada um tem acesso.

2.8 Afastamentos/aproximações dos (outros) ciganos

A socialização com indivíduos ciganos e não ciganos, familiares, vizinhos, colegas de escola ou amigos, permite desenvolver um projecto de vida mais próximo ou afastado do “mundo cigano”. Este é o caso, sobretudo, dos/das entrevistados/as cujos progenitores são ciganos e não ciganos. Na adolescência, particularmente para as mulheres, parece ter sido importante fazer uma ruptura

com as ligações ao “universo cigano”, passando a ter relações sociais quase só com não ciganos.

Aparentemente, a vivência bipartida entre ciganos e não ciganos altera-se sobretudo a partir da adolescência, momento a partir do qual os contactos com ciganos, para além da família mais próxima, parecem ter-se tornado cada vez mais escassos, sobretudo nos/nas entrevistados/as que têm um dos progenitores não ciganos. É a partir da adolescência que, na maior parte dos casos, as relações sociais com ciganos passam a restringir-se aos progenitores e irmãos. As razões apontadas para este afastamento parecem prender-se com opções de vida não ciganas (por um lado, a maior aproximação aos familiares e amigos não ciganos e, por outro, as opções conjugais ou profissionais talvez ajudem a compreender esta ruptura).

“Já não tenho contacto. Tive quando era mais nova, ainda ia, até aos meus doze, treze anos. Ia a festas e...ficava em casa dessa minha tia. Agora não, nunca mais fui a festas, nunca mais estive em casa de familiares” (Mulher, 26 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana).

No entanto, a ascendência por si não é só auto-suficiente para explicar as opções de vida “não cigana”. Um entrevistado com mãe cigana e pai meio cigano refere ter feito vida de um “cigano normal”.

“Isso é, em termos familiares, ou seja, o meu pai não é, não era, porque já faleceu há alguns anos, não era totalmente cigano, ou seja, havia já uma parte mestiça, de mestiçagem. A minha mãe sim era, digamos assim, “pura”, se quisermos utilizar esse termo. Em termos de infância, penso que tive uma infância normal de um cigano normal, ou seja, acompanhava a minha mãe na venda. O meu pai, relativamente cedo, em relação à minha idade, tinha eu uns 5 ou 6 anos, ele começou a trabalhar porque ele também era vendedor, mas depois começou a trabalhar (...) que era uma fábrica (...).” (Homem, 36 anos, mãe cigana e pai meio cigano, zona urbana).

Uma entrevistada oriunda de família mista salienta a vivência próxima que teve durante a infância junto da família cigana paterna e o posterior afastamento, a partir da adolescência, sobretudo por uma tentativa forçada de casamento cigano.

“Então aos 14 anos uma pessoa também não sabe bem o que quer. Foi muito difícil mesmo! Nessa altura, em que eu passava muito tempo em casa da minha tia, havia ciganas que vinham ter comigo e diziam: “Olha, o meu irmão quer fugir contigo”. Isto é a modo, primeiro foge e depois é que a família toda é que casam. Depois a família toda sabem que fugiram e então tem que fazer o casamento. Queria que eu casasse com um cigano, mas eu lá no fundo acho que não queria. Até que cheguei a um ponto e vi que o melhor caminho foi não seguir por aí.” (Mulher, 26 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana).

O afastamento pode ficar a dever-se também a razões de maus-tratos. Entre as mulheres ciganas, são frequentes as referências a agressividade e violência que levam ao desejo de “sair dos ciganos”.

“Pronto, há um ou outro que é melhorzinho mas a maior parte discutem muito com as pessoas. Para mim não dá! Tentei sair para ter uma vida mais sossegada. Poder trabalhar, fazer a minha vida.” (...) *Não é que eu ...é que para mim é muito má a tradição deles. Eles fazem as mulheres escravas. Não sei, eu não percebo aquele paleio deles. As pessoas morrem e quando as pessoas são vivas se for preciso, não ligam nenhuma, quando as pessoas morrem é vida de cemitério. Depois acham que e tal, fazem um bicho-de-sete-cabeças, não se lavam, não cortam o cabelo, depois vão aos berros. Meu Deus! (...) Isso é para quê?”* (Mulher, 45 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

“Mas não gosto de me misturar com os outros ciganos. Maltratam as pessoas, começam a fazer barulho, não respeitam as outras pessoas e eu não me dou com esse tipo de pessoas. Não gosto mesmo. Eu se vir uma pessoa a atirar-se a outra, ou armarem barulhos ou isso, já não posso assistir.”

P – E esses ciganos são da sua família?

R – Não, são conhecidos. Mas não gosto de me misturar com eles” (Mulher, 28 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana).

A exploração e maus-tratos ao sexo feminino começam cedo, no interior da família, vinda dos irmãos.

“Então eu com 10, 12 anos, os meus irmãos, os dois homens, por eu ser a menina, a garota, eles achavam que eu tinha que fazer tudo como se fosse uma mulher. Eles obrigavam-me a limpar, eles obrigavam-me a cozinhar e ia fazendo as coisas. Não sei se foi também por eles tentarem fazer de mim uma mulher à força, em criança, também que me deu um bocado essa mentalidade, também, não sei... Se calhar, até tem um bocado a ver com isso. A mim não me deixaram viver a infância como às vezes vejo certas crianças a viver. Eu não a vivi assim. Eu levei muita porradinha deles” (Mulher, 25 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana).

É manifestada a consciência de que para seguir um percurso de vida autónomo é preciso afastamento dos ciganos – que pode ir desde a ruptura total até à existência de contactos esporádicos, sobretudo em comemorações festivas (datas festivas de calendário e festas familiares). A escolha de “sair dos ciganos” surge como um projecto de vida traçado conscientemente por alguns/algumas orientado pelo desejo de liberdade:

“Sou feliz comigo mesma, sou feliz com a minha vida. Gosto da minha vida! Gosto desta liberdade, este...se tivesse sido homem não sei. Os homens têm mais regalias! Acho que não. Acho que também está na personalidade. Via que era injusto da parte dos homens terem outro tratamento, estarem num lugar mais elevado e não, não estou arrependida da decisão que eu fiz na vida.”

(Mulher, 26 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana)

Para seguir um trajecto de vida diferente do “modo de vida cigano”, em alguns casos, foi necessário fazer rupturas, por vezes dolorosas porque implicaram corte de relações com a família de origem. Este é sobretudo o caso de mulheres.

Também pelos homens é frequente o relacionamento próximo de amizade com não ciganos como sendo a realidade que sempre conheceram:

“Sempre convivi em casa de aldeanos, sempre me dei em casa deles” (Homem, 22 anos, progenitores ciganos, zona rural).

“Os meus amigos do dia-a-dia era não ciganos” (Homem, 28 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

Os homens que afirmam manter mais proximidade relacional com “ciganos” para além da família são os que têm ambos os progenitores ciganos e estão ligados a actividades associativas ou religiosas direccionadas para indivíduos ciganos. Nestes casos parece haver uma metamorfose adaptativa às solicitações de cada papel particular – actividade associativa cigana e trabalho profissional com não ciganos – reveladora da capacidade de adaptabilidade social.

Essa proximidade aos “ciganos” exprime-se na representatividade associativa e faz uso das competências escolares obtidas.

“E, portanto, digamos, em relação à comunidade, não houve tratamento nenhum diferenciado do que era antes para o que passou a ser depois a não ser como lhe digo, o facto de sermos licenciados ou altamente escolarizado, não altera o nosso estatuto entre a comunidade. Continuamos a ser ciganos rigorosamente como os outros. Comemos com a mão, quando temos de comer com a mão, comemos sentados no chão, em cima de umas árvores, onde quer que seja. E, portanto, isto também porquê?”

E há que abrir também este parênteses, porque no meu caso, e creio que em muitos casos, o facto de nos tornarmos licenciados também não nos afastamos da comunidade. Não chegamos ao ponto de dizer assim: “Agora sou

licenciado já me quero distanciar de vocês”. Não, pelo contrário, o facto de sermos licenciados, ou o meu caso, o facto de ser licenciado, eu mantenho uma relação fortíssima com toda a minha comunidade” (Homem, 53 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

Parece, assim, ser possível conciliar uma vida pública com proximidade aos “ciganos” pela envolvimento em movimentos associativos de denúncia e de reivindicação e, ao mesmo tempo, ter uma vida privada com mulher não cigana e filhos que não seguem a tradição cigana e portanto não socializados na “cultura cigana”, ou seja, é possível estar “dentro” e “fora” ao mesmo tempo.

3. O traçar de uma vida “normal”

3.1 Biografias, estratégias e trajetórias de integração

As mulheres e homens ciganos/as que entrevistámos sentem-se integrados e isso traduz-se na forma como caracterizam o seu modo de vida: “normal”, por oposição ao “modo de vida cigano”. Como se aprende a ser “normal” e a ser “cigano”? Este subcapítulo retoma as informações referenciadas no subcapítulo anterior, articulando-as do ponto de vista do projecto individual biográfico com a reflexividade que lhe é inerente. Ou seja, incide as auto-narrativas de produção de sentido sobre as trajetórias.

No grupo estudado, a mobilidade geográfica não assume significado especial, sendo um aspecto que se liga sobretudo a gerações anteriores. Estamos perante um conjunto de indivíduos que vivem há bastante tempo nos mesmos espaços geográficos.

A habitação, aspecto fundamental para ter condições de vida dignas, é elemento estruturador dos modos de vida. No que se refere a este aspecto, há apenas duas referências à infância vivida em tenda e/ou barraca. Os outros casos foram de infância, adolescência e vida adulta vividas em habitações arrendadas ou próprias, ora em situação de pobreza e exclusão, ora em habitações próprias, em meios não estigmatizados. A existência de histórias de vida diferentes no tipo de habitação remete para a importância de fixações familiares antigas nos locais e para a ligação afectiva com os sítios onde se vive. Verifica-se a identificação com um sentimento de pertença territorial e relação com os contextos físicos, entendidos como os locais que conhecem desde pequenos e onde se sabem movimentar. É nesses contextos que se desenrola a aprendizagem social e a interacção social e se estabelecem laços sociais que se traduzem em amizade e práticas diversificadas.

A variedade de relações sociais é importante para alargar as experiências sociais, seja por ter familiares não ciganos, seja por ter vizinhos ou amigos também não ciganos. A experiência social acontece em diferentes espaços físicos, tais como bairros sociais, aldeias, ou o espaço escolar, de trabalho, etc. A frequência/vivência desses espaços permite ter uma diversificação de relacionamentos sociais desde a socialização primária. De facto, os/as entrevistados/as circulam desde muito cedo entre ciganos e não ciganos, parecendo ser intensa a interacção social com ambos durante o período da infância e tornando-se mais fraca com os ciganos a partir da adolescência.

A mistura social proporcionada pela exogamia e/ou pelas relações próximas entre ciganos e não ciganos produz sentimentos de identidades mestiças ou híbridas. Os indivíduos filhos de uniões mistas assumem uma situação de “meios ciganos”, havendo os que referem “*Eu vivi sempre com um pé numa cultura e o pé noutra*” (Homem, 52 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana). Foram feitos ajustamentos identitários que não se incluem no tipo ideal construído socialmente do que entendem “ser cigano”.

A frequência escolar é um factor valorizado pelos/as entrevistados/as para justificar as opções de vida, com maior relevância para o caso das mulheres por se tratar de um aspecto que mais as distingue de outras mulheres ciganas. Descobre-se uma valorização da escolarização que se repercute nas perspectivas de educação esperadas para os/as filhos/as. Deseja-se o seu prolongamento como via de acesso a uma vida melhor do que a dos pais e das mães. A decisão de deixar os/as descendentes estudar concretiza-se na criação de condições necessárias para a realização de percursos “normais” de escolaridade. Os filhos e filhas dos/das entrevistados/as frequentam os níveis escolares adequados para os seus grupos etários. Os que já passaram essa fase escolar, estão ora a estudar em cursos de formação profissional, ora a frequentar o ensino superior, ou já têm a sua autonomia profissional trabalhando por conta de outrem.

“P – E todos os seus outros filhos estudaram?”

R – Foi. A minha mais velha com 25 é espectacular! Ela já está no curso há ano e meio. Está a tirar o curso de relações públicas, que eu não sei dizer estas coisas, mas pronto, falta-lhe um ano e meio. O juízo que ela tem! Graças a Deus, não sai nada ao pai. Ela tem uns traços de cigana na cara mas o pensar não tem.” (Mulher, 45 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

A frequência escolar é considerada importante para o futuro das crianças. Proporciona aproximação à sociedade geral e é vantajosa por influenciar a vida familiar e a mentalidade dos pais, levando-os a actualizar as suas formas de pensar. As famílias com crianças em idade escolar passam a ter de cumprir regras institucionais e uniformizadoras que propiciam novas posturas, aspecto encarado como potenciador de integração social.

Para além deste conjunto de condições sociais favoráveis que aparece como orientando para a integração social, em alguns casos, ela é apresentada como resultado de vontade e determinação individual. Trata-se do desenvolvimento da consciência reflexiva sobre a sua própria vida, no sentido defendido por Giddens

de construção do projecto identitário nas sociedades modernas (1995). Para estes indivíduos, o seu percurso resulta da uma vontade e autonomia individual que consegue pressionar a família e o grupo social de pertença.

“Consegui fazer um tracejado da minha vida muito diferente de muitos ciganos”

(Mulher, 25 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana).

Na percepção desta entrevistada, o prolongamento de estudos e o desenvolver uma actividade profissional “não cigana” ficou a dever-se à sua força de vontade: ela assim o definiu e lutou para que acontecesse. Sente essa concretização como uma conquista pessoal, o que lhe dá imensa satisfação. Ou seja, estamos perante a perspectiva de que foi concebido um projecto de vida e que, para o atingir, se fez um percurso de vida.

Outra perspectiva de normalização social é o tipo de trabalho desempenhado. O trabalho por conta de outrem tem impacto na vida individual de cada um ao imprimir uma dinâmica que influencia a organização da vida individual e social com a divisão das tarefas diárias repartidas pelas horas de descanso, lazer e trabalho (em função da actividade produtiva principal) e as relações sociais estabelecidas com os diferentes grupos sociais por onde circula. O tipo de profissão contribui para a definição do estatuto social, havendo uma escala de prestígio associado a cada profissão com reflexos nos estatutos sociais individuais (Cherkaoui, 1995). Para além de permitir ter um rendimento fixo e estruturar o modo de vida, o trabalho remunerado por conta de outrem também favorece as relações sociais com colegas de trabalho e outros indivíduos inseridos nas redes sociais por onde circulam.

Mas, para estes indivíduos, apesar do reconhecimento da importância da escolarização para a construção de um futuro melhor, nem sempre existe relação directa entre a sua obtenção e a real oportunidade de emprego. Mesmo com escolaridade e formação é difícil aceder a um emprego.

“Mas também há um problema, é porque os ciganos tiram os cursos e depois não arranjam trabalho. Ninguém lhes dá trabalho! (...) Os ciganos dizem assim: “Para quê é que eu vou estudar? Depois estudo e não arranjo trabalho. Para que me hei-de matar a estudar?” (Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

O desalento vivido nestas situações reflecte-se no sentimento de dupla penalização: por terem feito um esforço para sair dos “ciganos”, ou seja, até seguiram os conselhos dos não ciganos ao procurar alternativas de vida, mas, mesmo mais qualificados, não conseguem aceder a um emprego – a escolarização e formação profissional feita parece não ser suficiente nem eficaz para a integração no mercado de trabalho e também por esse insucesso individual ter repercussões negativas junto de outros indivíduos de origem cigana. Ou seja, não se consegue demonstrar o interesse prático em estudar se, no fim de contas, acabam por ficar igualmente sem emprego.

No entanto, apesar do desânimo devido às dificuldades em aceder ao mercado de trabalho, reconhecem que mais vale ter alguma escolaridade do que não ter nenhuma. Mesmo que se fique desempregado/a, aprenderam-se códigos de leitura da sociedade envolvente o que faz ficar mais habilitado a enfrentar o mercado de trabalho (mesmo que se tenha de equacionar o regresso ao trabalho de feiras).

“De facto é verdade que nós não temos trabalho mas também é verdade que não temos escolaridade” (Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

Como forma de contornar a incerteza de rendimentos conseguidos, o Rendimento Social de Inserção (RSI) oferece apoio do Estado para garantir o acesso ao mínimo para sobreviver. As críticas feitas aos beneficiários do RSI baseiam-se em argumentos semelhantes aos usados pela opinião pública, quando os consideram como os principais beneficiários desta política social, e partilham a

ideia de que o benefício desse rendimento não melhora as condições de vida, isto é, considera-se um desperdício de dinheiro - defende-se que os “ciganos” deveriam trabalhar para “merecer” o dinheiro dispendido pelo Estado.

Não obstante as críticas acutilantes formuladas sobre a dependência do Estado por parte dos “ciganos”, reconhece-se a existência de dificuldades generalizadas e acrescidas para encontrar alternativas de subsistência com a percepção de que “ninguém dá emprego aos ciganos” (Mulher, 40 anos, progenitores ciganos, zona urbana) ou de que existem “*Dificuldades em encontrar meios de sobrevivência*” (Mulher, 36 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana), agravadas pelas “*Dificuldades em vender. Necessidade de outras ocupações*” (Mulher, 26 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana). Deste modo, a concepção sobre o “modo de vida cigano” cruza aspectos das actividades económicas desenvolvidas ligadas ao comércio, vulgarmente designados pela “venda” com a nova forma de dependência económica do Estado, através do benefício do RSI.

Mas chamamos a atenção para o facto de o ser integrado poder passar pela combinação de actividades ciganas e não ciganas, sendo esses indivíduos duplamente “normais” – quer para os ciganos quer para os não ciganos. É o caso de dois homens entrevistados que desempenham, em paralelo, actividades tradicionais “ciganas” como a venda ambulante e actividades não ciganas (mediação e consultadoria). Para estes indivíduos, embora não gostem de desempenhar a venda ambulante, ela garante-lhes o rendimento necessário para a sobrevivência da família. É o caso de um entrevistado que acumula várias actividades “ciganas” e “não ciganas”:

O modo de vida dos indivíduos estudados diferencia-se do “modo de vida cigano”. No entanto, a par da transmissão do seu modo de vida “normal” que permite melhores condições de vida, pretendem transmitir aos/às descendentes o sentimento de ser cigano. Ou seja, pretendem que a escolaridade, o trabalho e os relacionamentos com ciganos e não ciganos não resultem em dissolução identitária como cigano.

“R – Quero que seja um doutor cigano (o filho que vai nascer).

P – (...) O que é que tu achas que é preciso para ser um doutor cigano?

R – É preciso que tenha bom ambiente em casa, que tenha apoio económico e que tenha alguém que o saiba direccionar na vida.”

(Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

As opções e perspectivas reflectem-se na forma de se relacionar e educar os filhos, que se caracteriza pela liberdade para as opções de vida autónomas. No caso dos entrevistados que casaram com mulheres não ciganas, as opções de educação para os filhos recaíram sobre educação não cigana. Mas, mesmo assim, admitem que os/as filhos/as assumiram valores centrais “ciganos”, que revelam em determinados momentos - em situações de confrontação de discursos discriminatórios em relação aos “ciganos” em que a defesa da origem impõe-se.

As opções educativas tomadas para os filhos são claras e coerentes com os modos de vida adoptados pelos/as entrevistados/as – há integração no sistema de ensino que se traduz em formas de acompanhamento da aprendizagem dos filhos. Por exemplo, um entrevistado, atento à aprendizagem feita pelo seu filho, mudou-o de escola por considerar que, por ser de origem cigana, estava a ser posto de lado (foi constituída uma turma só para “ciganos” e verificava-se o manifesto desinteresse da professora da turma):

“R – Uma turma tinha 24 ciganos. Eu cheguei lá e disse que não achava justo. E o que ele aprendia era desenhos... (...)

P – Agora o ensino está um bocadinho diferente...

R – Está mais avançado! O avançado não é desenhos. Os deveres que trazia para casa, aquilo não me ...prontos, eu achava que aquilo para a 1ª classe não era...não achava bem. Então, o que é que eu fiz? Dirigi-me à escola. Quando eu entrei dentro da sala, então eu disse: “Mas o que é isto?”. Os alunos andavam assim, a bem dizer, por cima da mesa, uns para aqui, outros para ali e a professora sentada, normalmente, e a dar desenhos para eles pintar. Se querem

pintar, pintam, se não querem pintar, não pintam. Mas que ensino era aquele? Eu tirei o meu filho de lá!” (Homem, 27 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

No que se refere à aprendizagem de “ser cigano”, não temos referências a processos de aprendizagem específicas para a transmissão intencional da cultura cigana. Segundo um entrevistado, se a filha vive numa família cigana, ela vai aprender a ser cigana, não sendo necessário recorrer a nenhum mecanismo especial direccionado para efectuar essa aprendizagem: “*A minha filha está integrada no meio dos ciganos*” (Homem, 28 anos, progenitores ciganos, zona urbana). Depreende-se, então que, como a filha está integrada no meio cigano, ela aprende a ser cigana por imersão na experiência de vida da sua família.

Em paralelo com a educação familiar, a socialização na sociedade envolvente extravasa as relações sociais interpessoais. Há um acesso generalizado a bens de consumo, como brinquedos e jogos, à comunicação social, que é uma instituição socializadora. São factores que contribuem para uniformizar gostos por parte das crianças e despoletam expectativas comuns. Hoje a maior parte das crianças, ciganas e não ciganas, tem acesso ao mesmo tipo de brinquedos, vêem os mesmos desenhos animados, os mesmos filmes, gostam das mesmas comidas, etc., ou seja, há uma proximidade de gostos que permite uma identificação entre todas as crianças. A partilha de gostos pelas mesmas actividades lúdicas coincide com o aumento de crianças de origem cigana a frequentar a escola (nos vários graus de ensino, com maior incidência para os primeiros anos do 1º ciclo) e a socialização feita pela escola favorece a interacção entre outros meios sociais.

A concretização de união conjugal com não ciganos/ciganas pode ser também estratégia e factor de integração. Alguns dos discursos valorizam de diferentes formas essas uniões. No caso das mulheres essa concepção e valorização depende do grupo social de origem cigana de pertença, sendo que, enquanto que para uns casar com não ciganos consiste numa vergonha para a família, desonra e perda de estatuto (da família), para outros, parece ser uma

situação bem aceite, até, às vezes, incentivado e encarado como uma forma de melhorar a vida.

“R- Eu, (...) o que eu sei é que antes diziam e queriam que entre ciganos se juntassem e agora não. Agora dizem assim: “Não queiras um cigano”.

P- Ai é?

R- É, mas a mim sempre me disseram isso. A minha mãe nunca me disse para eu me juntar com ninguém, mas também nunca fui nisso. Mas eu noto é que às vezes estamos a falar e perguntam-me: “Então já tens namorado?”, “Não, que eu estou no lar” dizia eu. “Fazes bem e não sei quê. Não te cases com um cigano!”

P – Curioso.

R- É. Eles dizem porque eu acho que a ideia que eles têm é se casarem com um cigano, como elas acabaram por casarem com um cigano, acabam por ter a vida que têm. Por isso é que os padrinhos, se for a ver, não sei se no Porto é, mas no geral, quando escolhem os padrinhos, eles quase nunca são ciganos.”

(Mulher, 29 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

Entre os comportamentos permitidos aos homens e às mulheres há um grande desfasamento. Enquanto à mulher “cigana” nada é permitido, ao homem é reconhecida total liberdade, seja para namorar (com não ciganas), seja para gastar dinheiro, para a adopção de comportamentos agressivos, etc., sendo até, frequentemente, valorizado esse tipo de comportamento excessivos. Por exemplo, *“Namorámos com todas, mas só casamos com a que mais agrada.”* (Homem, 55 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

Defende-se que actualmente existe mais liberdade para os jovens poderem escolher os seus noivos, ou mesmo, no caso da rapariga, “desistir” do compromisso, mas persistem referências a tentativas de combinações e de casamentos sem que os jovens se pronunciem. A “vida cigana” parece desenrolar-se em torno da realização dos casamentos endogâmicos, que são, antes de mais, alianças entre famílias. Perante a pressão social do grupo, as raparigas e rapazes ciganos pouco mais podem fazer do que aceitar e, por vezes até, considerar a

celebração dessa união conjugal (precoce) como algo natural e desejarem que se concretiza rapidamente. Muitas vezes é a única via possível para a vida da mulher cigana por falta de oportunidades para diversificar as opções:

“Eles têm que se sujeitar, eles têm que se sujeitar, porque, vamos supor que eu tinha um pai desses e dizia-me assim “Tu vais te casar com fulano”, e eu dizia “Ah, eu não quero”, e depois o pai dizia assim “Não, tens que casar e tens que casar”, e se eu dissesse que não, e se eu quisesse fugir, fugia para onde? Quem é que me abria uma porta? Ninguém. Ninguém me acolhia, é que ninguém, nem aqui na segurança social.”

(Mulher, 25 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana)

A concretização de casamentos ciganos precoces contribui para a reprodução dos modos de vida, com a interiorização da pressão familiar para o casamento, e é isso que, na perspectiva de uma entrevistada, leva a que as raparigas continuem a casar extremamente cedo.

“Se casarem com um cigano, acabam por ter a mesma vida (...) vêem os outros e sentem a necessidade, porque é assim, acabam por não ir à escola. Se vão à escola acabam por ser postas de lado. Para elas, isso não diz nada” (Mulher, 29 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

“Estão sujeitos, eles têm que se sujeitar, de certa forma, são sujeitos. Porque é assim, eles, se saírem daquele mundo, eles vão para onde? Quem é que lhes dá a mão? Ninguém. Por mais que eles queiram mudar os hábitos, os costumes, eles não têm quem lhes dar a mão.” (Mulher, 25 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana)

Reveladoras da importância atribuída ao casamento cigano, mesmo por parte dos que não o fizeram, são as inúmeras referências que lhe são feitas para

justificar rituais e alianças estabelecidas entre as famílias e indiciam a importância que ele assume como oportunidade para as famílias dos noivos demonstrar a sua capacidade económica e estatuto social (através, por exemplo, do número de convidados e do tempo de duração da festa: apenas permitida a quem manteve a “honra” e soube, assim, dignificar a família perante o grupo). Manter a virgindade feminina para fazer o “casamento cigano” é uma obrigação que se estende a toda a família.

Tendo em vista facilitar uma melhor integração, alguns entrevistados defendem que os “ciganos” devem evoluir (sentido de processo civilizatório de Elias (1989 [1939]) para a modernidade e tentar fazer uma vida normal. Processo que deve ser feito sem esquecer o passado mas, para isso, a sociedade em que vivem também deve ser educada para viver com os “ciganos”:

“R – Eu acho que numa redoma não, mas acho que nós podíamos educar a sociedade para viver com os ciganos.

P – Como é que tu achas que se poderia fazer isso?

R – Por exemplo, na escola, falar um bocadinho mais sobre a história do povo cigano. Fala-se das colónias, das colónias, mas os ciganos, só soube no 8º ano que mataram 500 mil quando foram os nazis. Só isso!

P – Tens razão.

R – Está a entender? Os professores deviam ser educados para a cultura cigana, para saberem até onde é que podem falar, até onde é que não podem falar e aquilo que podem dizer.”

(Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

O impacto das mudanças sociais e culturais da modernidade sente-se desde o princípio do processo de socialização da criança com o acesso actual ao mesmo tipo de bens educativos e de entretenimento de todas as crianças (ciganas e não ciganas), quase independentemente do local geográfico onde se encontrem, aspecto que uniformiza a aprendizagem. Essa situação permite, em certa medida, esbater contrastes regionais e socioeconómicos:

“P – Então na sua opinião, na perspectiva geracional, não se têm verificado transformações na cultura cigana? Acha que a cultura cigana se mantém intacta?”

R – Não. Tem-se verificado algumas alterações. Repare, há uns anos largos atrás era impensável os ciganos casarem com pessoas não ciganas. Tinha a ver com factores, não eram factores de proibição, nem factores de expulsão como muitas vezes se fala. Tinha a ver com o receio de que se a comunidade se abrisse toda à comunidade não cigana, houvesse a diluição... Portanto, daí os casamentos se realizarem normalmente entre elementos familiares, para a perpetuação dos nomes, para a perpetuação do sangue, a continuidade da comunidade, etc. Embora eu continue a dizer que nós não, a comunidade não deixa de existir pelo facto de não estarmos casados com os elementos familiares, embora eu possa fazer um risco por os meus filhos não se quererem assumir nunca mais ciganos e ali não haja uma determinada continuidade, ainda que o sangue deles esteja impregnado e se calhar, mais dia menos dia, virá ao de cima, este sentimento do facto de serem ciganos. Mas todos aqueles que continuam esta caminhada que foi encetada há milhares de anos, não vale nunca deixar cair e portanto, ela vai sempre ter continuidade...continuar. Portanto, esta... nós temos tido algumas alterações, no caso dos casamentos, no caso já das relações interpessoais. Repare, hoje os ciganos já falam com muito mais abertura para as pessoas não ciganas, ainda que em algumas situações possam montar ali um dispositivo de segurança e de estratégia defensiva mas que se diluiu a partir do momento em que as pessoas vão pelo bem, e portanto...

P – Sim...sim.

R – Há uns anos atrás se calhar isto não acontecia. Quer dizer, as pessoas teriam algumas dificuldade ou até nem entrariam em alguns acampamentos, não iriam a determinados bairros, porque havia medos, havia receios, eram mesmo impedidas. Ah...as nossas meninas e os nossos meninos não tinham avançado no progresso, quer dos brinquedos, quer das roupas, quer do que quer que seja. Hoje vê-se qualquer criança a brincar com uma playstation, quer seja cigana ou não cigana...

P – Hum...hum...

R – Já prestam atenção à televisão. Se calhar aquele miúdo, aquele desenho animado, o Noddy é tão importante para uma criança cigana como uma criança não cigana, portanto, a Rua Sésamo, que foi um programa de referência em termos de aprendizagem, tanto aprenderam crianças ciganas como crianças não ciganas. Portanto, houve aqui uma evolução nos tempos e que obviamente teria de afectar os ciganos, embora eu ache que a evolução, e continuo a pugnar por isto, nós não deveremos trocar o progresso pelo progresso, em memória do passado. Isto é que eu acho que é importante. E, portanto, progredirmos sim, não nos limitarmos ao ostracismo, mas manter sempre a nossa memória em termos do passado.” (Homem, 51 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

Segundo a perspectiva deste entrevistado a evolução dos tempos resultou em maior abertura por parte dos ciganos aos não ciganos, sendo possível antever novos relacionamentos nas novas gerações, com o impacto das novas tecnologias e das tecnologias de informação na construção identitária de cada um/uma.

3.2 Auto-imagem e apresentação de si

Como é que estes indivíduos de origem cigana se representam? Que auto-imagem têm de si? As formas de se auto-identificar e a auto-imagem construída sobre si assumem um papel preponderante no projecto de serem indivíduos integrados e, nesse sentido, na intensificação de identificação com a imagem socialmente construída sobre o que é ser/não ser cigano tradicional. Nesta análise, pode-se distinguir dois níveis: um primeiro relativo à apresentação exterior (modo de vestir, andar e falar), em que se trata quase sempre de uma comparação entre as suas formas de se apresentar e (o seu aspecto) e as formas de vestir e de estar, um segundo nível refere-se aos sentimentos, emoções e formas de pensar, onde a

combinação desses elementos os faz sentirem-se casos de exceção dentro da família e dentro do grupo dos “ciganos”.

Para além do aspecto biológico e genético, também aqui é convocada uma forma específica de vestir que se distingue pelo tipo de roupas usadas, sobretudo a das mulheres. Para os homens parece ser mais fácil passar despercebido por usarem roupas mais discretas e comuns aos outros homens, o que para as mulheres “ciganas” é mais difícil sobretudo pelo uso de saias compridas e dos cabelos. Aliás, é por isso mesmo que alguns dos homens consideram que são mais facilmente reconhecidos como sendo ciganos quando se encontram acompanhados por mulheres ciganas.

Outro aspecto que pode servir para distinguir os “ciganos” uns dos outros é o viver ou não em “comunidade cigana”. Para os/as entrevistados/as essa situação pode significar uma forma de resistência ao exterior. Ideia que é complementada pela alegada estratégia de auto-fechamento. São referidos segredos, tabus: “*coisas que não se dizem aos não ciganos*” (homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana), ou certos conhecimentos em relação aos “ciganos” que apenas estes sabem, numa espécie de código que lhes permite reconhecerem-se uns aos outros, pela maneira de falar, de andar e de vestir e também os não ciganos podem facilmente reconhecê-los pelas suas estratégias de evitamento social, de formas evasivas ao não quererem assumir relações sociais duradouras com não ciganos. Então, supostamente, esse auto-fechamento dos “ciganos” concretiza-se na forma de organização social centrada na família no desenrolar da vida quotidiana e que se traduz também em não querer participar na vida social da sociedade envolvente, mas também na reserva de partilha de alguns traços ou valores culturais.

“Por norma, os ciganos têm uma forma de estar diferente. Vivem de forma própria, se quiser, agem de forma evasiva, se calhar há todo um tipo de comportamentos que nos leva a identificar determinada pessoa como cigana ou não.” (Homem, 33 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana)

No que se refere à forma de se apresentar, as mulheres entrevistadas consideram que vestem de forma “não cigana”, com roupas iguais às usadas pelas outras mulheres: calças, vestidos, etc., o que, segundo as próprias, é importante para afirmar a sua imagem social entre ciganos e não ciganos. Considerar que vestem à “não cigana” pressupõe que vestem o que lhes apetece e não aquilo que manda a tradição cigana.

“Se me apetecer vestir uma calcinha, visto uma calcinha. Se tiver de ir à praia e pôr fato de banho, vou à praia de fatinho de banho. Não vou toda vestida. Uma vez que fui toda vestida à praia, um senhor viu-me, pensou que estivesse raptada. Não tenho espírito para ser cigana, vou morrer assim” (Mulher, 45 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

“Eu pelo menos nunca liguei a isso. (...) A minha mãe também era igual, a minha mãe (cigana) também já nos criou assim.” (a usar calças) (Mulher, 36 anos, mãe cigana e pai não cigano).

“Dizem que eu não pareço cigana” (Mulher, 28 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana).

“Eu, quando entrei para lá, não entrei e disse: “eu sou cigana”. As pessoas olhavam para mim e não pareço ser cigana. Eu sempre fui assim, sempre vesti calças, pintava-me, não exagerava, como elas até!. Há ciganas que passam e vê-se logo que é cigana. Eu não, sempre vesti normal, prontos, por isso nunca dei nas vistas. Quer dizer, mas quando descobriram que eu era cigana, caiu-me tudo em cima (...).” (Mulher, 26 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana).

Encaram os outros ciganos de forma distanciada. Uma entrevistada refere a higiene deficitária que marca negativamente a imagem construída sobre os ciganos:

“Como se dá emprego a um cigano todo porco? (...) Se andarem limpos não deixam de ser ciganos” (Mulher, 40 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

O modo de olhar para os outros ciganos traduz a interiorização da perspectiva da sociedade envolvente, situando uma postura de distanciamento em relação aos que consideram ser “os ciganos” e é a partir dessas imagens que se representam a si próprios e aos outros ciganos e não ciganos. A representação sobre o que é o “modo de vida cigano” afere-se assim pelo modo de se apresentar e estar, de falar e vestir, e numa certa “marca” ou código distintivos que os distingue dos outros ciganos e dilui entre os não ciganos.

Os/as entrevistados/das que se colocam numa perspectiva de integração social, defendem que se deve seguir as regras de apresentação comuns para que se distingam dessa imagem estigmatizada do “*Vê-se logo que é cigana.*” (Mulher, 26 anos, pai cigano e mãe não cigana). Concluimos então que a concepção sobre a forma de se apresentar (modo de vestir, cuidados de higiene, etc.) contribui para promover a aceitação social. Desse modo, é possível distanciarem-se das marcas e estigmas sociais atribuídos socialmente de forma homogénea a todos os indivíduos da mesma origem.

No entanto, remetendo para a noção de distinção/habitus de Bourdieu (1979), há marcas invisíveis ou simbólicas que, mesmo quando se adopta uma apresentação normal não cigana, permitem aos outros reconhecer a origem cigana. Os/as entrevistados/as defendem conseguir detectar as marcas dessa pertença identitária.

“P – O que é que nos permite olhar para aquela pessoa ou para aquela família e dizer que eles são ciganos ou não são ciganos?”

R – Bem, a resposta a esta questão já está... Eles sabem por norma, por norma...

P – Pois, mas eu quero é que me diga (risos).

R – Por norma os ciganos têm uma forma de estar diferente. Vivem de forma própria, se quiser, agem de forma evasiva, se calhar há todo um tipo de

comportamentos que nos leva a identificar determinada pessoa como cigana ou não.” (Homem, 33 anos, mãe cigana, pai não cigano, zona urbana)

Parecem ser capazes de se distinguirem uns aos outros (ciganos) pela “pinta”, por pequenos aspectos que passam despercebidos aos não ciganos:

“R – O cigano conhece-se um ao outro cigano e é só (risos) ... mas é assim o cigano tiro logo pela pinta

P – Mas como é que tira pela pinta?

R – ...às vezes, quantas vezes acontece isso, estar assim a conversar com ciganos e não ciganos e ele só pela maneira do andar digo: “Olha aquele é cigano” (risos).

P – Isso para mim são coisas que não me passavam pela cabeça.

R – Às vezes olhamos, pela maneira do andar, pela maneira do olhar: “Aquele é cigano”, mas é isso, nós temos faro, é verdade, tiramos logo a pinta.

P – Tiram pela pinta?

R – Eu costumo dizer, “Nós temos faro”, mas é verdade, uma pessoa tira logo pela pinta.

P – É?

R – Nós, distinguimos bem. Dificilmente..., às vezes, passa assim um grupo de pessoas que não conhecemos de lado nenhum, que nos chamam à atenção, olhamos assim nos cafés e restaurantes, às vezes, com a minha mulher e com os meus filhos, aquele ar assim, eu olho discretamente e digo: “Aquele é!”.

P – Fica na dúvida?

R – Normalmente acerto. Nunca me correu mal!” (Homem, 28 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

O “aspecto” ou a aparência de um cigano ou cigana parece traduzir-se num código simbólico que os outros ciganos conseguem identificar, mesmo que seja por um breve olhar. Para além de certos aspectos do modo de vestir, associa-se também a uma fisionomia característica que, segundo referem, marca os

indivíduos ciganos. Por exemplo, uma mulher confessa que gostaria de ser menos morena para melhor disfarçar a sua origem cigana. Se pudesse fazia uma operação plástica para alterar o rosto. Na concepção desta mulher, há um tipo de cara “cigana” (onde ela acredita incluir-se):

“Eu sou morena (...) e o cabelo ainda me faz mais cigana, tenho de o clarear. Não pode ser escuro, escuro, escuro. Faz-me mais cigana! Se o clareasse mais um bocadinho melhorava a parte de cima. Eu se ponho um tom carregado, um cabelo preto ou assim, faz-me mais cigana.” (Mulher, 45 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

O relacionamento próximo com não ciganos e o afastamento dos “ciganos” foram aspectos marcantes nos percursos das suas vidas. Claramente, o “mundo cigano” não é o seu apesar de se referenciado como o das suas origens. A concepção de “cigano” corresponde a um tipo ideal construído e com o qual os/as entrevistados/as crêem não poder ser confundidos. Consideram-se diferentes desse cigano tipo, para além de que, sempre que entenderem, podem dissimular as suas origens.

“ (...) a grande queixa que nós, os ciganos, temos das outras pessoas é a desconfiança no aspecto de negócio e de outras coisas assim. No aspecto da aparência, porque nós habituámo-nos de crianças a fazer um esforço a que as pessoas não se apercebem que nós somos ciganos. Nós tentamos sempre passar despercebidos que é a maneira, pronto, ok, ok, somos autênticos camaleões... (risos).” (Homem, 55 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

A capacidade de falar a língua cigana de tradição oral (saberem falar ou saber apenas algumas palavras por a ouvirem falar) e também a língua portuguesa foi com certeza um factor que permitiu interiorizar traços culturais e sociais diversificados. Há os/as que admitem que sabem falar a língua cigana e a usam no quotidiano, sobretudo em meio familiar, mas há também os que dizem não a falar

por não a terem aprendido, o que é lamentado por alguns/algumas que gostariam de a ensinar aos filhos.

“R – Não, eu disse também não sei. Era uma coisa que o meu filho mais novo (...) gostava muito de saber. Às vezes, até me diz, “Ó mãe tu não sabes o latim?”.

P – É o latim dos ciganos?

R – Sim. Eu não sei porque nunca fiz coisa para o aprender.

P – A sua mãe não falava?

R – A minha mãe sabia, mas ela nunca no-lo falava, também nós nunca lhe pedimos. Eu nunca lhe pedi porque se eu lhe pedisse, ela até me dizia mas eu nunca me puxou para isso.

P – Então perdeu-se a língua?

R – Eu perdi-me, perdi-me. Eu aí perdi-me. Os meus irmãos (...) nenhum o sabem falar. O único que saberia alguma coisa foi o que faleceu. Esse ainda poderia saber alguma coisa. Agora o resto não!

P – E da parte do seu marido também?

R – Acho que da parte do meu marido também, se souberem, é pouco.”

(Mulher, 43 anos, progenitores ciganos, zona rural)

A ideia mítica sobre a existência de uma língua secreta para que os “ciganos” pudessem comunicar sem serem percebidos pela sociedade envolvente parece, assim, estar a perder-se. Pelo menos é essa a situação entre alguns indivíduos estudados, o que se deve a não existir uma aprendizagem efectiva na família nem na aprendizagem escolar. São sobretudo as mulheres que mais manifestam desconhecer a língua, especialmente as que têm um progenitor/a não cigano/a. Aspecto que se pode ficar a dever a uma vivência mais distanciada dos ciganos.

“R – A minha avó é cigana e connosco quase nunca fala...”

P – Fala o romanó então?

R – Não. Fala como nós. Ela sabe o latim dos ciganos, mas fala como nós.

P – Ai não? Mas porquê, não vos ensinou?

R – Não, nós não sabemos!

P – Mas ela, ela...

R – Ela sabe.

P – Ela sabe...

R – Mas connosco não fala muito.

P – Então com quem é que ela fala? Só com as pessoas da idade dela ou ...

R – Só com o meu avô. Só ele é que entende.

P – Só eles os dois, entre eles?

R – Só, só.

P – Nem para a sua mãe?

R – A minha mãe também quase não sabe nada.”

(Mulher, 23 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona rural)

Para alguns/algumas entrevistados/as, a língua cigana associa-se a uma “pronúncia cigana”: tem também a ver com uma determinada maneira de falar, de dizer as palavras (com determinada entoação) – é o “falar à cigano”. Algumas entrevistadas referem-se a ela como o “latim dos ciganos”, o que a reporta para antigamente, afastado da actualidade.

A representação do que é fazer vida de cigana/cigano assenta nos dois principais aspectos de “estar sempre à volta da família” e sobre o modo de vida social estruturada em torno da vida familiar assente na da venda ambulante. Ou seja, a “identidade cigana” liga-se, então, a uma imagem construída sobre um determinado tipo de vida, real ou imaginado, incorporado na memória colectiva

A questão do estatuto social ou de classes sociais entre indivíduos ciganos, tendo em conta o poder económico e prestígio social de determinadas famílias, leva a que o “ser cigano” possa assumir diferentes sentidos e conduzir a diferenciações. Nessa perspectiva, um dos entrevistados salienta que “*o cigano transmontano é um cigano pobre. Não se dedica assim a grandes negócios (...)*” (Homem, 33 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana). Ou então são referenciadas as

diferenças no que se refere aos modos de falar ou nos modos de vida, por exemplo:

“Tomam os ciganos todos como: “eles vão à feira”... (...) Os que vivem em barracas e os que são muito pobrezinhos. Muitos dos que vão às feiras nem sequer vivem em barracas nem sequer são muito pobrezinhos” (Homem, 51 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana).

Pelas práticas sociais, apercebemo-nos da dimensão das opções de vida (escolhas racionais) feitas para o modo de vida pelo qual adoptaram.

“R - Se eu tivesse seguido vida de cigana, tinha casado com um cigano. Não casei com um cigano, não vou seguir vida de cigana.

P – O que é que quer dizer precisamente quando diz o “fazer vida de cigana”?

R – Olhe, abandonava a minha casa e ia para o pé da minha mãe. A minha mãe já me chamou para lá, ela ofereceu-me a casa. Ela disse que me dava a casa quando morresse, mas eu não quero, quero liberdade. Eu quero andar, eu gosto de...

P – Mas, então, a vida de cigano é estar à beira de outros ciganos?

R – É, isso.

P – É isso?

R – Fazer vida de cigano é estar sempre ao pé deles.

P – É estar sempre ao pé deles?

R – É fazer a venda e estar sempre ao pé deles.

P - Estar à venda?

R – É, para estar ao pé deles. Se uma pessoa quiser sair para ir com uma amiga ao café, já é p..., para mim não dá. Eu vou morrer sozinha. Eu já disse às minhas filhas, “Eu vou morrer sozinha”. As minhas filhas: “Tu és maluca!”. “Filhas, eu vou morrer sozinha”. Eu choro que vou morrer (risos). (...). Agora como é que eu mudei? Uma pessoa é cigana, vira um bocado, apesar de lá no fundo ter lá aquela ...” (Mulher, 45 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

Para fazer uma auto-análise sobre si próprios/as, fazem comparações do seus modos de vida com o que representam e sentem em relação à “cultura cigana”. Desenvolvem deste modo um sentimento dialéctico de identificação e de alteridade em relação ao ser cigano em sentido tradicional. Consideram-se próximos dos “ciganos” por terem a mesma origem, mas diferentes porque têm modos de vida diferentes. Mesmo não orientando a vida quotidiana pelos princípios “mais ciganos”, reconhecem a existência de um conjunto de práticas sociais relativas ao modo de vida cigano, que imputam a outros indivíduos de origem cigana.

3.3 Representações sobre os “ciganos”

A representação sobre o que são “os ciganos” atribui-lhes um modo de vida, uma forma de estar, sentimentos, etc., numa maior proximidade/afastamento da concepção de “pureza” que se traduz em vários níveis. Neste ponto, analisamos as representações sociais dos/das entrevistados/as sobre “ciganos”. Para o exercício dessa reflexão, eles/elas distanciam-se dos “ciganos” e as perspectivas desenvolvidas são críticas, o que significa que existe uma interiorização de alteridade em relação a “outros”, ainda que sejam do mesmo grupo de pertença.

Uma das questões importantes para a construção da imagem sobre os ciganos, segundo os/as indivíduos entrevistados/as, tem a ver com a ideia de pureza da linhagem, na medida em que é ela que facilita ou impede o acesso a esse mundo restrito. A distinção entre ciganos “puros” e “não puros” assenta na linhagem, principalmente paterna, sendo ciganos “puros” os que têm pai cigano e “não puros” os filhos de mãe cigana e pai não cigano. Para além de ter “sangue cigano”, as características ditas “ciganas” variam de acordo com os grupos sociais de pertença, mas, apesar dessas diferenças, considera-se ser possível encontrar

semelhanças entre eles, sobretudo no que se refere ao aspecto físico como a cor da pele e dos olhos, consistem em marcas físicas que distinguem os indivíduos de origem cigana.

Mas, segundo apurámos, nem sempre essa concepção rígida se observa. Há referências de casos de não ciganos que se transformaram em ciganos “puros” tendo bastado para isso ter feito um casamento cigano e passado a viver “à cigano”. Ou seja, esse indivíduo tornou-se cigano “puro e duro” por ter realizado casamento cigano e adoptado o estilo de vida cigano (entendido sobretudo como ligado à venda ambulante). Portanto, para além do peso da herança genética é também o modelo de modo de vida adoptado:

“Portanto, os ciganos nunca foram...um grupo homogéneo, mas isso para dizer que, de acordo com aquilo que as pessoas consideram que é ser cigano...a “Teresa”³⁶ vivia assim num ambiente assim, e o “Joaquim” ... que nem sequer é cigano, nem sequer é cigano...

P – Que é o...?

R – Que é o filho do meu tio “Álvaro”, adoptado, pediu a prima “Teresa” em casamento e o casamento deles foi de acordo com a tradição cigana. Houve processos de prova de virgindade e tudo. Houve tudo! Ele passou a viver como se fosse um cigano puro, em certo sentido do termo e os filhos dele e tudo isso. Mas as coisas não são tão ...ah...tão claras às vezes quanto parecem. Há coisas, digamos...subterrâneas...que, muitas vezes, ou as pessoas não falam, ou não querem falar, porque o mais simples é dizer: “Ah, houve uma transformação completa e os ciganos estão a desaparecer”. Alguns, como é o meu caso, seguem outros processos identitários, completamente diferentes e outros reconstroem-nos. Reconstroem-nos de acordo com aquilo que parece ser a pureza originária dos ciganos que é o caso do “Joaquim”. Quem diz o caso do “Joaquim”, podia dar n exemplos de pessoas que de um momento para o outro decidiram voltar a viver...

P – Em que sentido concreto utilizas (...)“cigano puro e duro”?

³⁶ Os nomes usados são fictícios.

R – Eu estou a falar naquilo que as pessoas consideram como sendo...

P – Sim.

R – Porque vivem da venda, que vivem...” (Homem, 52 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana)

O grau de pureza pode ser também aferido de acordo com o tipo de união/casamento que cada um/uma fez: a união conjugal com não ciganos significa muitas vezes a perda da pureza cigana. No caso da mulher que não faz casamento cigano, ela quase sempre deixa de seguir o modo de vida cigano, o que lhe retira a perda da “pureza” cigana e a possibilidade de a família fazer alianças. Para os homens a relação não é tão directa, uma vez que, se a mulher não cigana aceitar viver como cigana, mantém-se a concepção de pureza da linhagem. Assim, entre os grupos ciganos, para preservar a “pureza” cigana, o casamento de ciganos com ciganos é uma condição importante para a família, mas, se for caso disso, pode vir a aceitar a união com não ciganas, desde que haja aceitação das regras do mundo cigano.

Apesar da tendência para se criar uma categorização sobre “os ciganos”, temos vindo a afirmar a pluralidade de situações a que os indivíduos de origem cigana recorrem para se auto-distinguir entre si. No nosso estudo, confirmámos a diversidade de grupos sociais ciganos de pertença, sobretudo em função das áreas geográficas, do estatuto socioeconómico, do grau de integração de cada família e de aspectos mais ou menos objectivos que se podem aferir pelo estilo de vida de cada indivíduo ou grupo social.

As designações usadas para nomear a “pureza” de cada cigano/cigana são diversas: “ciganos inteiros”, “ciganos puros” ou “cigano padrão”, esses é que são os ciganos verdadeiros. Os “ciganos não puros” são “metade” ciganos, são “atravessados”, ou seja, “não são bem ciganos”, não são “verdadeiramente ciganos”.

“R - Não, sou mais cigana, cem por cento, tanto que sou de mãe e pai. O meu pai é cigano e a minha mãe também é cigana, são os dois.

P – E acha que há distinções entre ser, vá lá, cem por cento, ou cinquenta por cento?

“R – Há, há. Há porque, por exemplo, porque quando são pessoas que não são ciganas assim inteiras, mesmo de raça, mesmo os próprios ciganos vêem-nos doutra maneira.

P – Os outros, portanto, os outros olham para as pessoas de forma diferente?

R – Sim.

P – Acha que são o quê? Discriminados, afastados?

R – São. Porque, por exemplo, nos ciganos, nos ciganos de lá de baixo, dos, eu, por exemplo, eu tenho, eu tenho um irmão que esteve casado com uma rapariga alentejana, e então essa rapariga, quando se dirigia a nós, a falar de nós, não dizia a minha cunhada, ou o meu cunhado, ou o teu pai é cigano ou é cigana, ou assim, não, ela chamava-nos um nome muito esquisito. Ao meu irmão chamava-lhe o “chiboto”.

P – O “chiboto”?

R – Por dizer que o meu irmão já não é cigano inteiro como eu. Como a mãe dele é aldeana, ele só é cigano por parte de pai. E eu não, eu já sou de pai e mãe.

P – De pai e mãe.

R – E ela, então, quando se dirigia a ele, ou quando se chateava com ele, eles têm uma filha em comum, dizia para a menina “vai, vai, vai lá, vai lá vai lá para o pé do teu pai “chiboto”, vai lá para a tua família de “chibotos”.

(Mulher, 40 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

Outras distinções entre ciganos têm por base as origens geográficas e levam a diversas diferenciações como, por exemplo, entre ciganos “transmontanos”, “alentejanos”, “galegos”, “chabotos”, “beirões”, *gitanos* (espanhóis), etc. Cada um destes grupos é conotado com diferentes fases de modernização e de integração social. Uns são considerados mais modernos e outros mais tradicionais, diferenciações, que, segundo as entrevistadas, se traduzem nas formas diferentes de vestir e na variação de costumes, no caso das mulheres. Mas, estas

diferenciações também se prendem com maior ou menor aceitação em relação a uniões com não ciganos, em ir adaptando certos traços culturais ciganos que se vão tornando menos rígidos, etc. A distinção entre “gitanos” (ou ciganos espanhóis) e os “chabotos” foi discutida em trabalho anterior (Magano, 1999), e surge de novo com força nos discursos que suportam este trabalho, no entanto, nem sempre as características apontadas a cada um dos grupos são coincidentes.

“Eu acho que os “gitanos” são diferentes. Eles vivem muito mais...

P - O que é que quer dizer com isso?

R - Vivem, como é que hei-de dizer? Se calhar eles cultivam mais a “cultura” deles do que os ciganos.”

(Mulher, 29 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

E ainda segundo a perspectiva de outro entrevistado:

“P – Sim, exactamente. Era a distinção entre o “chaboto” e...

R – Ah, sim, o “chaboto”. Quanto aos “chabotos”, eles têm se encostado a nós para serem protegidos e fazerem tudo. Só que criam muitas vezes uma má imagem dos ciganos.” (Homem, 55anos, progenitores ciganos, zona urbana).

O mesmo parece acontecer entre o que se considera ser mais tradicional ou mais moderno, acabando por não se reunir consenso quanto às designações e concepções sobre cada uma delas.

“R – A realidade de Lisboa é a mais tradicionalista, se bem que modernizado, mas é mais tradicionalista, mais tradicional.

P – Nós teríamos tendência a pensar o contrário, como estão em Lisboa, estão na capital, seriam os menos tradicionalistas...

R – Não, mas são os mais tradicionalistas, nesse aspecto são.(...) Em muitos aspectos são. Vestem moderno, mas no seu íntimo, no seu íntimo...há mais

moderação, por exemplo, a mulher cigana do Porto é um pouco diferente da de Lisboa. Vestem mais como vocês.

P – Sim.

R – Mais uma calça, uma ...

P – As daqui de Lisboa?

R – Não, as do Porto.

P – Eu acho que as daqui de Lisboa é ao contrário.

R – É?

P – Bem, não sei.

R – Sei lá eu, as do Norte que eu conheço vestem mais assim.

P – Talvez, vê-se talvez as raparigas lá...já se vê raparigas, pelo menos até casar, de calça de ganga ou com a saia por cima do joelho, isso lá já se vê, mas eu também tinha essa ideia que cá em Lisboa já estava um bocado assim.

R – E isso usa-se também só que não é tanto como lá.

P – Ah, pronto.

R – Não é tanto como lá. Vestem moderno...

P – Sim, sim.

R – Vestem moderno, mas de uma maneira, mais suave talvez.

P – Sim.

R – Digamos assim. Já no Norte, onde você está a dizer, nesse caso dos “chabotos”, têm uma concepção completamente diferente tanto no vestir como até na higiene. (...). Vai a uma barraquinha de ciganos mesmo, de ciganos aqui em baixo, verdadeiramente ciganos (...), é capaz de dizer “dê-me um copinho com água”, tem limpeza, tem higiene. Tem tudo. Nessas barracas, lá no Norte, os tais “chabotos”, as condições de higiene são muito precárias.

P – Mas o que é que acha que é a diferença entre os que são ciganos e os que são “chabotos”?

R – É difícil diferenciar. (...) É difícil diferenciar, nós é que temos qualquer coisa nossa que olhamos e verificamos que não são, que não são ciganos, que pela maneira de vestir, de estar, de conversar, os sentimentos são diferentes, a agressividade deles é diferente da nossa. (...) As situações em que eles são

agressivos é diferente da nossa, por exemplo, se quiser perder a amizade de um cigano, diga-lhe que ele é mentiroso. Ah, isso é mentira.

P – Pois.

R – Se disser isso para um “chaboto”, não é importante.

P – Não liga nenhuma.

R – Não aquece nem arrefece. Nós temos esse costume...

P – É a questão da honra, não é? Da dignidade.

R – Temos um sentimento profundo mesmo, profundo mesmo, pelos entes queridos, quer dizer que temos outro espírito”

(Homem, 55 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

As classificações usadas variam também de região para região e são, muitas vezes, não coincidentes, ou seja, as mesmas palavras são usadas com sentidos diferentes.

R – “Chabotos” e “galegos” é quase a mesma coisa.

P – É a mesma coisa?

R – É quase, é quase. Só que os “galegos” é do Norte e os “chabotos” é mais do Sul.

P – É? E, depois os alentejanos creio que será mais ou menos a mesma coisa.

R – Não, os “alentejanos” são “ciganinhos”!

P – É, os ciganinhos? Mas a linha não é a mesma?

R – É assim, o estado de evolução, de integração é diferente, mas os valores e os costumes são próximos. Os “algarvios” também, agora os “chabotos” não. Os “portugueses” não são ciganos e os “chabotos”, alguns ciganos não os consideram ciganos.

P – Mas porquê? Porque é que não consideram?

R – São diferentes da gente. São diferentes.

P – Mas na origem, na maneira de ser e de estar?

R – Na maneira de ser.

P – É?

R – Os “chabotos” e os “galegos” não!

P – Podes dizer que todos os desprezam... Mas porquê? Sabes que eu já estudei um grupo de “chabotos” uma ocasião...

R – São os que andam a vender pensos, andam a pedir, está a entender?

P – Mas então achas que...

R – (...) os ciganos como deve ser, entre aspas, que têm um padrão bom é aqueles que andam na venda, têm boas bancas, têm lojas, têm um bom estatuto social, está a entender? (...) Agora como eu estou a trabalhar lá no hospital é uma coisa muito importante.

P – Então, qual é a designação que dás ao teu grupo? Como é que vocês se... dão algum nome ou não dão?

R – Ao meu grupo, como assim? São os ciganos normais.

P – São os ciganos normais?

R – São os ciganos a valer!

P – São os ciganos a sério? (risos)

R – Sim.

P – Lá no Norte, na zona do Porto, falam muito, por exemplo, nos ciganos espanhóis, para distinguir...

R – São os “galegos”.

P – São os “galegos”, não é? E depois os ciganos portugueses?

R – Sim.

P – Que são os ciganos que descendem da linha dos gitanos, dos espanhóis, dos calé.

R – É engraçado que um irmão da minha avó estava casado com uma “galega” (risos) mas não era do Porto. (...) Um primo da minha mulher casou também com uma “chabota”.

P – Sim?

R – Só que elas nunca chegam a ter o mesmo valor que tem uma cigana”

(Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

Ou seja, os “outros” (ciganos) são quase sempre representados como diferentes de “nós” (dos/das entrevistados/das), por estarem numa fase de integração social anterior (portanto, num processo evolutivo atrasado) e por serem

violentos (os “outros” ciganos são sempre violentos, agressivos e conflituosos). Esta construção de representações relaciona-se com o tempo de implantação territorial - os que moram em piores condições habitacionais (barracas ou tendas) e são mais pobres são mais visíveis socialmente do que aqueles que vivem em bairros sociais, ou habitações particulares:

“(...) Lá está, falam mais dos que vivem nas barracas, porque os que vivem em casas, as pessoas até se dão bem. Vejo-os por aí, sei que são! Agora, os das barracas são sempre postos de lado, isso são! Por exemplo, quando se vai ao Centro de Saúde, eles estão lá muito e as pessoas começam logo: “Ei, que cheiro”.” (Mulher, 29 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

A distinção que remete para as diferenças socioeconómicas e respectivos estatutos de prestígio é exemplificada com os “chabotos”, “ciganos portugueses” ou “ciganos transmontanos”, que serão indivíduos mais pobres, segundo a perspectiva de uma entrevistada: “os “chibotos” não têm tantos recursos como os outros” (Mulher, 26 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana), e ao mesmo tempo parece que são vistos como menos integrados socialmente.

“Se bem que, se bem que em Portugal quer me parecer que existem comunidades ciganas com valores completamente opostos, por exemplo, o cigano de Trás-os-Montes é completamente diferente do cigano do Porto, mesmo os próprios valores são também eles diferentes. Por exemplo, no caso da minha mãe há uma maior permissividade no que toca, por exemplo, à intromissão de pessoas não ciganas na própria comunidade, portanto, que todos aceitaram perfeitamente o meu pai.” (Mulher, 25 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana).

Parece poder falar-se de hierarquização em culturas e sub-culturas ciganas:

“R – Nós normalmente tratámo-los por “galegos”, por “beirões” e por “chabotos”. Isto tem a ver exactamente do maior desenvolvimento ou do maior

acompanhamento do progresso para o menos acompanhamento do progresso. Não consegue encontrar, por exemplo, num cigano da sub-cultura menor, se assim quiser chamar, dos “chabotos”, uma menina com calças de ganga, ah...não encontra uma apetência por ir ao cinema ou por ir... por ver televisão...Portanto, há aqui, digamos, um sentimento muito mais tradicionalista daquela vida nómada cigana, só vivência... (...) Só vivência cigana em que ... não há preocupação com o negócio, vivem da mendicidade. Portanto, e depois, há o sector intermédio que é os “beirões”, que já misturam um bocado o tradicionalismo com o progresso. Portanto, já há aqui uma mescla entre...Já não são tão tradicionais mas também não são tão progressistas. E depois temos então os “galegos”, que esses então já estão mais progressistas, já estão...

P – É o seu caso? São os “gitanos” então? São os que chamavam os “gitanos”, os “ciganos espanhóis”.

R – Sim, sim, de alguma forma sim. Ainda que eles sejam de origem portuguesa.

P – Certo, certo, mas parece-me que essa distinção ...

R- Sim, aparece com os “gitanos”, o “gitanito puro”.

(Homem, 51 anos, ambos progenitores ciganos, zona urbana)

Apesar das diferenças identificadas, entre os vários grupos ciganos, há quem defenda a existência de um comum sentimento cultural: *“Os valores e costumes são próximos. São diferentes na maneira de ser”* (Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana), o que permite perspectivar uma *“Unidade da cultura dos ciganos de Norte a Sul do país”* (Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

“Eh...por isso é que quando se diz: “Ah, os ciganos são diferentes de todos os outros”. São nesta perspectiva. Porque depois, no tal sentimento cultural, eles são rigorosamente iguais, quer eles estejam no patamar mais inferior, quer estejam no patamar mais superior, são rigorosamente iguais. E portanto, isto não acaba com a escolarização e não acaba com rigorosamente nada porque nós mantemos esta estratégia de não falar de tudo aquilo que é ...o nosso sentimento mais íntimo eh... nem nós nem as nossas crianças. Elas sabem até onde é que

podem ir, pois são precisamente educadas, em termos familiares, para saberem até onde é que podem ir e onde devem parar.”

(Homem, 51 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

No entanto, são assumidas posturas de auto-distanciamento e de auto-diferenciação em relação aos outros grupos ciganos, por exemplo, defendendo que: *“Nós não somos assim.”*, *“Nem todos os ciganos são iguais”* (Mulher, 26 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana), ou *“Os “gitanos” não casam com os de fora”* (Mulher, 29 anos, progenitores ciganos, zona urbana). Os grupos têm formas diferentes de estar e uns são considerados mais conservadores do que outros.

Alguns dos/das entrevistados defendem que deve deixar-se os ciganos levar uma vida normal. Perspectiva que traduz a necessidade de deixar cada um optar pelo seu estilo de vida, mas também reflecte um distanciamento reflexivo e talvez uma tentativa de banalização normalizadora – fingir que não há diferenças (pelo menos em termos práticos porque, pelos discursos, parece que as há).

“R – Não creio que exista uma vida de cigano. A vida que o cigano faz é a vida que muita gente faz. Por exemplo, o cigano em si mesmo, em si mesmo, o cigano tem uma vida normal, logo que o deixem ter uma vida normal. Portanto, pode ser visto por esse aspecto também. O cigano, por exemplo, levanta-se às 7.30 da manhã, põe as crianças na escola, vai para a feira, vendeu ou deixou de vender, pegou nas suas coisinhas, vem para casa, toma um banhinho vai para o café, assiste a televisão ou vai para a igreja. É uma vida normal que o cigano faz.

P – É uma vida normal.

R – O que fazem talvez uma vida mais desajustada, muitas vezes, por força das circunstâncias é aquele povo que anda nas estradas. Ainda há meia dúzia deles que estão no Alentejo e no Norte, em Bragança e nessas terras assim...

(Homem, 55 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

Tendo em conta as diferenças grupais, uns são considerados como mais abertos a não ciganos e outros, como mais tradicionalistas, mais fechados sobre si

mesmos. A tradição, no que se refere à “cultura cigana”, estará, paradoxalmente, mais do lado da vida rural do que da urbana. Os grupos ciganos residentes nas grandes cidades consideram-se mais abertos a contactos com não ciganos, por força da necessidade de desenvolverem as suas actividades sociais e partilha de espaços residenciais, mas, em simultâneo, são também os mais tradicionalistas, por não aceitarem ligações matrimoniais com não ciganos (para eles, um desgosto e até motivo para baixar o estatuto da família perante todos os outros ciganos). Outros ciganos, residentes noutros espaços urbanos, aceitam essa situação e até parece ser a que mais preferem.

Resumindo, entre os/as entrevistados/as, existe a percepção da diferenciação no que se refere a grupos ciganos que se pode observar através de uma pluralidade de aspectos, sendo o mais referido o grau de cumprimento de tradição, ou seja, serem mais ou menos tradicionalistas e a forma como cada grupo acompanha o progresso. A diferença entre grupos pode verificar-se sobretudo nas formas de vida: *“uns vivem do negócio, outros vivem da mendicidade”* (Homem, 51 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

Face à maior ou menor evolução de cada grupo, uns estão mais ajustados do que outros à sociedade envolvente, contribuindo para que uns estejam mais integrados socialmente do que outros.

Viver sempre à volta da família é uma importante imagem construída sobre o “modo de vida cigano”. Tudo gira em torno dela, desde a actividade económica, até ao convívio social e aos relacionamentos sociais permitidos, apontando-se a existência de uma grande união familiar e de um grande amor aos filhos, como valores “ciganos”. Para os “ciganos”, os filhos são muito importantes:

“Os filhos, para eles são uma honra. É muito, muito sagrado. Os filhos...para os ciganos...fogo! Não há hipótese, os filhos para ela e também para as avós, os netos. Adoram-nos! É, eles são muito unidos à família e, quanto, aos pequeninos, quando calha às crianças e às vezes fazem vontades que nem deviam fazer aos cigaitos.” (Mulher, 45 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

No entanto, alguns/algumas entrevistados/as referem a perda crescente dessa característica de união familiar, sendo relatados casos graves de violência entre “ciganos” e também a perda de solidariedade e de apoio familiar em momentos importantes de dificuldades vividas pelas famílias, característica entendida negativamente e retratada como uma aproximação ao individualismo dos não ciganos:

“P – (...) Tu, pensando assim, em termos gerais na cultura cigana, o que é que achas que, um ou dois exemplos que possas dar das principais transformações da cultura cigana.

R – Que está a ocorrer?

P – Sim. Podes, pensando, por exemplo, pensando na tua geração, nos teus pais...

R – Perda da solidariedade, há pouca solidariedade, mais, a solidariedade é o principal entre os ciganos.

P – O que é que tu queres dizer com isso?

R – É que não são amigos uns dos outros. Não há aquele respeito como havia antigamente entre os ciganos.(...) Estamos a ficar um bocado ‘assenhorados’ (risos)” (Homem, 24 anos, 12º ano, progenitores ciganos, zona urbana).

O homem “cigano” é retratado como pai ausente, normalmente distanciado da educação dos filhos e das questões domésticas. O seu dia-a-dia é passado a tratar de negócios ou a “conviver”, o que nos remete para a distinção de géneros correntemente imputada à “cultura cigana” (mas que tem tradições de passado na sociedade portuguesa).

Outra característica importante para a representação sobre o modo de vida de vida cigano está associada ao exercício da venda ambulante. Neste sentido, as representações sociais sobre os modos de vida “dos ciganos” aproximam-se do que está descrito na bibliografia, que focaliza a ligação dos indivíduos ciganos à actividade de venda ambulante, sendo também feita quase sempre uma associação com a sua prática ilegal. Para os indivíduos de origem cigana que levam “modo de

vida cigano” é difícil separar o que é actividade económica e actividade familiar, por elas se entrecruzarem de tal forma que são indissociáveis. Trabalho e família estão interligados (Gonçalves et al., 2006), envolvendo usualmente crianças e jovens desde tenra idade e fazendo com que também se sintam responsáveis pelo contributo para a sobrevivência da família.

O “modo de vida cigano”, na perspectiva dos entrevistados, centra-se em torno de ocupações ligadas ao comércio e sobretudo à venda ambulante sendo reproduzida a ideia de que os “ciganos” não gostam de patrões, querem ser patrões de si mesmo para poderem continuar a manter o seu modo de vida, ou seja, os discursos reproduzem o que dizem certos estudos sobre os ciganos e também a opinião pública.

Para alguns entrevistados, os ciganos terão vivido uma linha evolucionista desde o “tempo das carroças”, do nomadismo, que ainda permanece como uma referência simbólica na memória colectiva de todos até aos dias de hoje, com a preponderância assumida pelas actividades desenvolvidas em feiras e mercados, que, segundo alguns, é a única actividade possível para os ciganos que queiram continuar a viver como “ciganos. O facto de as feiras e mercados terem perdido importância na economia nacional, tem feito com que se pondere optar por outras actividades que lhes permita assegurar rendimentos mais regulares.

“R – O cigano sempre foi trabalhador. O cigano sempre gostou de trabalhar. Os ciganos, às vezes, se cuidar de vender, batiam às portas a pedir trabalho, olhavam para ele, viam que era cigano e não lhe davam trabalho. Hoje em dia, acontece ainda exactamente a mesma coisa. E andavam assim, batiam às portas, e ninguém lhe dava trabalho, porquê? As feiras foi o único trabalho que eles arranjaram que ninguém os mandava embora. É por isso que eles trabalham nas feiras. É importante também saber estes pormenores, porque antigamente, quando eles andavam à procura, se alguém desse trabalho aos ciganos...”

(Homem, 28 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

Ainda dentro do que se considera o “modo de vida cigano” insere-se o gosto pelo convívio diário com ciganos, a participação e realização de festas frequentes, a alegria, o facto de “estarem sempre juntos”. Geralmente, os/as ciganos/as surgem caracterizados como comunicativos e emotivos, emotividade que se expressa nas formas de se relacionar com ciganos e não ciganos (falarem alto, discutirem, etc.), criarem distúrbios em estabelecimentos comerciais.

Como apresenta uma entrevistada, qualquer coisa que aconteça na vida de um (a) cigano (a) faz parecer que vai acabar o mundo, fazem grandes manifestações emotivas sobre os acontecimentos quotidianos das suas vidas.

R – Eu não gosto. A gente de hoje para amanhã não sabe como fica e eu não gosto. Eu não gosto. Eles vêem um ceguinho, riem-se. Eu não gosto disso. Isso para mim não liga. Para mim não liga, não liga.

P – Mas, mas dizem que as pessoas ciganas têm muito respeito pelos mais velhos.

R – Têm muito respeito, mas os mais novos, se lhes der para rirem, riem-se, porque eu sei, vivi ao pé deles, sei. “Aiiii aquela senhora é assim, aiiii como é que aquela, aiiii, acham graça.”. Eu não acho graça! Eu não acho. Tenho pena porque é coisas que podem aparecer às pessoas. Eu tenho pena. Eu, quando vejo uma pessoa doente, fico com pena. Se eu pudesse ajudar, se eu pudesse dar um bocadinho de vida, eu dava. Ajudava. Não gosto que falem assim. E elas, pelo menos as crianças, as crianças, não têm educação, as mães vêem, não ralham com elas. Eles têm 8, 9, 10 anos, os anos começam a passar, começam a gozar e as mães não lhes põem mão porque se lhe desse uma bofetada na cara, olha filha, se tentasse explicar “olha que a gente hoje está bem, amanhã não sabe como é que está”. “Coitadinha, é doentinha, temos de ajudar”. Não. “Deixa o senhor, não te rias”, lá está ele a gozar. Esse é o mal das ciganas é este...é o mal.

P – As mulheres ou os homens? As mulheres? É mais as mulheres?

R – É mais as mulheres porque o homem é capaz de ralar com o filho. Dizer assim: “Não digas isso à senhora, não digas isso mais”. Mas a mãe leva mais para o lado da brincadeira...” (Mulher, 45 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

São também referidas características de ser “gozões”, de fazer críticas constantemente:

“R – Os ciganos estão sempre a gozar uns aos outros por dá cá aquela palha.

P – Sim, sim...

R – Às vezes saem grandes discussões e às vezes zangam-se e não sei o quê...”

(Homem, 52 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana)

Uma outra imagem referida é a da despreocupação que os “ciganos” têm em relação ao futuro e expressa-se no desprendimento demonstrado em relação ao dinheiro e na pouca propensão para a poupança, nem para fazerem investimentos, características que se reflectem na organização do dia-a-dia e nas dificuldades para conseguir garantir a sobrevivência quotidiana.

A maior parte das actividades desenvolvidas situam-se na economia informal que, se por um lado, pode permitir maiores ganhos esporádicos (e consequentes grandes gastos), por outro lado, também traz associada a incerteza dos rendimentos, o que leva a que, com momentos de abundância se alternem momentos de escassez, retomando de novo a ideia de que os “ciganos” não poupam, gastam tudo o que ganham sem olhar para o dia de amanhã, vivendo numa aparente despreocupação com o futuro, em que o futuro é sempre hoje:

“Quando eu digo, falar do presente, os ciganos vivem um dia de cada vez. E, portanto, ao viver um dia de cada vez, o nosso futuro é sempre hoje. Nós não sabemos o que vai ser o dia de amanhã. E quando nós dizemos, vivemos hoje, como é que nós vivemos o nosso hoje? Em torno da família! A família está sempre muito unida. Estão sempre a conversar. Estão sempre a tratar dos assuntos da família e muito menos dos assuntos do dia-a-dia. Poder-me-á dizer: mas isso não torna os ciganos, numa participação activa do país... Se calhar não,

se calhar não, porque também nos colocaram muitas barreiras e podia seguir uma outra visão. Mas, isto para lhe dizer o quê? Na realidade, faz todo o sentido falar de uma cultura que tem uma lei muito própria, uma lei que numa situação, por exemplo, de crime, não julga a acção mas julga o valor que esse crime teve.”
(Homem, 51 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

A ideia de que para os ciganos “o futuro é sempre hoje”, usada para justificar a não poupança, é bem ilustrada por Ana Margarida Magalhães (2005) quando descreve com minúcia a forma como o Rendimento Social de Inserção recebido é gasto mal acaba de ser recebido, seja para pagar dívidas acumuladas ou para comprar algo de que se esteve à espera, que tanto pode ser completamente supérfluo ou bem essencial. Gastar tudo o que se ganha rapidamente é uma característica que costuma ser associada a grupos sociais desfavorecidos e que Richard Hoggart (1970) designa como traço de “cultura de pobreza”, em que o quotidiano é marcado por situações difíceis, duras e por privações para garantir a sobrevivência, o que leva a que, sempre que possível, quando há dinheiro, sabendo que são ocasiões raras, se aproveita ao máximo os bons momentos proporcionados, ainda que breves, e voltando rapidamente à situação de penúria, o que, na perspectiva dos/das entrevistados/das, é frequente acontecer com “os ciganos”. No entanto, este tipo de postura de esbanjamento não pode ser generalizado, mas sim relativizado, atendendo a que nem todos os indivíduos têm o mesmo estatuto socioeconómico, há uns mais ricos do que outros, o que significa que conseguiram poupar e acumular riqueza, ou seja, não se enquadram dentro do grupo dos que gastam tudo o que ganham.

Entre as características geralmente imputadas aos “ciganos”, aparece também a “lei cigana” que conduz à aplicação de uma “justiça cigana”. Embora, para alguns, este aspecto seja considerado estruturante para a “cultura cigana”, não se trata de assunto abordado fluentemente e sobre ele não se consegue recolher muita informação que nos permita perceber com clareza em que consiste a justiça cigana. Através da análise, conseguimos perceber que a lei cigana se

aplica aos indivíduos de origem cigana, quer sigam o “modo de vida cigano” ou não (mesmo quando os indivíduos referem não seguir a lei cigana, analisam o seu modo de vida em função dessa referência simbólica e são julgados pelos ciganos também segundo essa perspectiva), ou seja, indirectamente podem ser afectados por ela. Mas os/as entrevistados/as afirmam não se enquadrar dentro dessa prática, auto-distanciam-se desse tipo de expressões.

“R – É assim, primeiramente, o cigano cumpre a lei não cigana e a seguir a lei deles. Neste caso é a lei portuguesa e a lei do cigano, e cumprirá em tudo mesmo, relativamente à cultura do cigano, a cultura pode passar tudo por...mas a cultura não passa, isso é para todo o cigano do mundo. Se você vai a Espanha, falar lá com os ciganos espanhóis, estão 50 ou 60 anos mais evoluídos do que nós, não é? Nós só chegámos ao que eles fazem hoje daqui a 30 ou 40 anos, mas você vai lá, eles mudaram tudo, mas a cultura não muda. Porque é isso, está a perceber? Aquela tradição mantém-se sempre, não está sempre a mudar. “

(Homem, 28 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

A justiça cigana parece assentar num referente simbólico em torno do que se considera ser a honra e a dignidade cigana, onde se enquadra o respeito pelos mais velhos e se expressa na forma de os tratar por “tios”, saber ouvir os mais velhos a propósito de qualquer necessária orientação ou quezília entre ciganos.

“Na realidade, faz todo o sentido falar de uma cultura que tem uma lei muito própria, uma lei que numa situação, por exemplo, de crime, não julga a acção mas julga o valor que esse crime teve. E logo aqui, por exemplo, nota-se esta grande diferença para a justiça da cultura maioritária. Quando alguém mata alguém, em tribunal é julgado o acto de matar. O que é julgado na cultura cigana é o reflexo que esse acto teve. É-me indiferente se um indivíduo matou com pistola, com uma faca ou com metralhadora. Não é isto que está em causa. É que consequências dela advêm daquela morte: órfãos, uma viúva. Se calhar pessoas que estavam dependentes daquela pessoa para a sua sobrevivência e

hoje não a têm e portanto estes valores que mexe com aquilo que para nós é extremamente importante. E também, ainda que se ouça falar, as pessoas da comunidade maioritária que a têm, não duvido, mas não é isto que se nota no dia-a-dia, é que nós não temos, mantemos muito a nossa honra e dignidade.”

(Homem, 51 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

A mesma perspectiva é partilhada por outro entrevistado que também se refere à deferência física para com os ciganos mais velhos:

“R – Não é porque tenha receio nem nada disso, é o respeito. Normalmente, não olha o mais velho, não é por mais nada, é o respeito pelo mais velho. (...) É assim, a justiça cigana, aquela justiça cigana e ela ainda existe, está muito interiorizada. Se me perguntar se concordo, eu não concordo.” (Homem, 36 anos, mãe cigana e pai meio cigano, zona urbana).

Outra característica frequentemente associada aos ciganos, entendida às vezes como inata, ou que já vem da sua história, é o gosto pela matemática que se exprime em formas de calcular que mobilizam raciocínios diferentes dos modelos de raciocínio usados na escolarização (e se verifica em indivíduos sem escolaridade). A percepção sobre esta competência é realçada por alguns entrevistados que a explicam da seguinte forma:

“R – Eu, no início, comecei a minha vida pública (risos) a vender pensos (risos). Eu, o que é que eu fazia, eu não sabia contar! Tinha 5 anos ainda nem para a escola tinha entrado, entrei com 6 para 7 anos. O que é que fazia? Contava os pensos, como normalmente uma caixa tinha 100 pensos, como sabe, ou pelo menos na altura era. Agora já não sei, há muito tempo...o que é que eu fazia, quando uma freguesa comprava uma caixa, era raro, mas pronto, normalmente era 5 ou 10, mas quando compravam uma caixa, eu tinha de contar os 100. O que é que fazia? Contava 50 mais 50. Portanto eu sabia, tinham-me ensinado que aquilo era assim, e eu tive de me desenrascar. Quem diz a minha pessoa, diz todos eles têm que...nós temos de ...é assim deixam-nos à vontade, é um à

vontade, aqui o à vontade é controlado...” (Homem, 36 anos, mãe cigana e pai meio cigano, zona urbana).

A predisposição para o cálculo matemático parece ser algo hereditário que vem de gerações anteriores, tendo por referência cálculos desenvolvidos por familiares, mesmo no caso de serem analfabetos, por exemplo, o caso da avó deste entrevistado:

“R – No fundo, a minha família que já era uma família um pouco mais à frente porque temos de ver, isto aqui é histórico, a minha avó...”

P – Os seus pais chegaram a andar na escola?

R – O meu pai não, mas o meu pai sabia ler. Fazia as contas com uma facilidade tremenda. Nós tivemos sempre muito gosto pela matemática.(...)

R – Eu tenho um exemplo muito concreto. Por acaso, era giro, eu perguntar... depois já acabava por ser um bocadinho gozo e brincadeira, gozo entre aspas. Era um gozo de amizade e de amor pela ...

P – Sim, sim.

R - ...pela minha avó que era, nós perguntávamos, então vizinha que idade é que a avó tem? Tenho 3 notas de 20 e mais 10 mil réis. (risos).

P – Somava com as notas?

R – Não falhava! Nunca andou na escola mas sabia os números. Ela, por exemplo, para se deslocar a qualquer lado ou é o táxi ou é o autocarro e ela não se perdia. Ela apanhava os autocarros todos e ela sabia os números. Claro, ela perguntava qual era o autocarro que passava ali. (...)

Eu não sei se tem a ver um bocadinho com, por isso é que eu digo que tem a ver com o código genético e o genético, eu quando o digo não tem só a ver com a geração a, b ou c, tem a ver com as várias gerações. Se é verdade que nós, os da Península Ibérica somos e os ciganos em geral, daquela zona do Indoquistão...

P – Sim, sim.

R – Pronto, estamos um pouco ligados aos indianos e os indianos, todos sabemos que, em termos de matemáticas, são os mais evoluídos.”

(Homem, 36 anos, mãe cigana, pai meio cigano, zona urbana)

Esse gosto pela matemática é olhado como hereditário, pois também se revela nos filhos dos entrevistados.

“R - Não é que gostasse muito da escola, que eu até pronto, às vistas do que me são hoje os meus filhos, que eles sabem, eu não sei, às vezes eu penso, à mãe nem um só sai, que eu era mesmo, mesmo burra na escola e eles sim, a rapariga que tem o nono ano nunca tirou uma negativa, e aos outros igual, o mais velho e tudo.

P - São bons alunos então?

R - Bons, e então de matemática é que gostam mais, e o pequenino que entrou este ano e ele muitas vezes diz “mãe, o que gosto mais é de matemática”.

P - Olhe que engraçado, normalmente diz-se que é a matemática que eles não gostam...

R - É. Pois todos eles, prontos, os cinco filhos que eu tenho o que gostam mais é de matemática. Sim senhor.” (Mulher, 36 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana)

Contrariamente ao gosto pela matemática que surge referido como um aspecto positivo associado aos ciganos em geral, há características negativas atribuídas também ao grupo. Entre elas a de que todos “os ciganos” são analfabetos e de que não apreciam a frequência escolar. O mesmo se passa com a representação sobre não honestidade na conduta profissional: “os ciganos” são “pessoas de pouco fiar”.

“P – O que é que eles vendiam? Eram roupas, tecidos?

R - Não. Na altura era assim, as pessoas compravam a primeira vez, já não iam a segunda porque, normalmente, tentavam sempre enganar a pessoa, entre aspas. Tentavam vender sempre mais caro. Não era roubar, era vender o mais caro possível.

P – Então era ter clientes para uma vez só?

R – Exactamente, exactamente. Era aquela questão: quanto é que custa isto? Suponhamos, custa 50 cêntimos, eles pedem mais; quanto é que você dá e tal, pronto você aí, diz, ah, eu dou X. Pronto, o cigano sabe isso perfeitamente. Custa 50 cêntimos e se pedir 50 contos, provavelmente você ia oferecer um conto ou dois, naquela altura era assim.

P – Era mesmo o espírito de negociante não é, do negócio?

R – Mas na feira já não funciona assim. Na feira está ali sempre, o preço é normalmente igual para todos. Não quer dizer que para a semana não seja mais caro ou mais barato, um pouco mais mas é geral” (Homem, 52 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

O mesmo tipo de concepção está subjacente a ideias generalizadas sob a forma de estereótipos e estigmas como, por exemplo, “vivem todos do rendimento mínimo”, “não trabalham”, “não mandam os filhos à escola”, “cheiram mal”, “roubam”, etc. No discurso dos/as entrevistados/as surgem afirmações deste tipo que remetem para dimensões negativas socialmente (sociedade dominante) construídas sobre os “ciganos” e das quais os/as entrevistados/as se distanciam. Elas são estereotipadas e resultam da interiorização de normas e regras sociais em relação aos “outros” ciganos que se repercutem numa auto-construção de conceitos associados ao que é considerado a “normalidade social” não cigana.

Depois de apresentarmos o ponto de vista dos/das entrevistadas/dos sobre os “ciganos”, é chegado o momento de procurar o ponto de vista (deles/delas) sobre “eles/elas” enquanto ciganos/as, ou seja, como consideram ser considerados pelos não ciganos. Esta formulação é reflexiva, uma vez que traduz a análise que fazem sobre a forma como os “outros” não ciganos os representam. Traduz também a interiorização de algumas marcas sociais negativas ou estigmas (Becker, 1985) que condiciona a percepção que têm sobre a forma de estar em sociedade e como entendem ser vistos pelos outros.

Encontrámos uma duplicidade de perspectivas que se traduz na forma como percebem os seus percursos de vida e na auto-análise (sob o ponto de vista

reflexivo) que fazem das suas vidas inseridas na sociedade envolvente dominante e nos meios sociais por onde se movimentam. Por um lado, são indivíduos integrados socialmente que expressam formas de estar, sentir e agir próximas da sociedade envolvente dominante, afastando-se das representações sociais sobre o que é “ser cigano” em sentido tradicional, substanciado por um modo de vida sobretudo ligado à venda ambulante e ao convívio familiar diário. Mas, apesar dos seus trajectos de vida normalizada, não deixam de se debater com sentimentos de discriminação devido à sua origem social e que, sob os seus pontos de vista, são ou foram acompanhados por práticas discriminatórias. O estigma ou marca social de “ser cigano” tem uma conotação negativa com a qual os/as entrevistados/as se deparam nas diversas dimensões da vida e que, por vezes, não estão preparados para enfrentar (por desconhecimento dos direitos de cidadania e por haver ainda pouca tradição de participação cívica, o que denota a necessidade de “tomar a palavra”³⁷). As fricções sociais causadas pelo facto de serem de origem cigana afectam várias dimensões das suas vidas como as relações de vizinhança, na escola, no trabalho, no acesso a instituições sociais, etc.

Percebemos também que os/as entrevistados/as querem afastar-se da representação social sobre o “ser cigano” ou “cigana” padronizado/a. No entanto reproduzem essas representações em relação aos outros “ciganos” e acreditam que os não ciganos os enquadram dentro desse quadro representativo.

Do mesmo modo que se posicionam como “integrados”, reivindicam também a identificação de “ser ciganos”, apostando na necessidade de diferenciação, de distinção de uns em relação a outros, mas em que eles próprios acabam por ser reprodutores de discursos e de estereótipos de que acusam os não ciganos de usar em relação aos “ciganos”. Pela complexidade de sentimentos ora de aproximação ora de se querer afirmar distância social, constata-se a convivência de sentimentos plurais com a identificação simultânea a vários grupos

³⁷ Significa a necessidade de aumentar a participação cívica dos interessados nos processos de discussão e intervenção social (Madec, 1998).

sociais, ciganos e não ciganos, integrados e ciganos, mas onde, todavia, se denota o sentimento do peso do estigma constante associado à sua origem social.

4. Sou cigano (apesar de ser “normal” – integrado)

A concepção de identidade cigana construída pelos/as entrevistados/as inclui a questão biológica, social e simbólica. Mesmo nos casos em que fica totalmente explícito o afastamento em relação ao “modo de vida cigano”, ou seja, em relação à “tradição cigana”, os/as entrevistados/as sentem-se também “ciganos” e, por isso, querem ser considerados ciganos. Assumem orgulho nas origens, nos “genes”, do “sangue de origem cigana”, parecendo que “ser cigano” é algo de físico que se pode detectar desde a nascença, que nasce com os ciganos:

“(...) nascemos possuídos de algo diferente (...) que é cimentado pela educação familiar” (Homem, 51 anos, ambos progenitores ciganos, zona urbana).

“Trata-se de algo genético, que passa de geração em geração” (Homem, 36 anos, mãe cigana e pai meio cigano, zona urbana).

Em paralelo, com a afirmação de orgulho pela origem cigana quer seja por ser a sua origem familiar ou por respeito para com a história dos ciganos, outros são duplamente orgulhosos: por serem ciganos e por terem feito o percurso de vida que conseguiram fazer, entendido como uma conquista pessoal. Com percursos que se afastam do modo de vida cigano, referem aspectos desse modo de vida que, na sua opinião, entendem como ultrapassados e pouco adaptados à realidade social actual, por exemplo, uma das entrevistadas (25 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana) afirma que não convive com ciganos por achar que são muito retrógrados e que têm uma mentalidade muito fechada, apelando a uma

necessidade de ajustamentos a novas realidades quer no que se refere a valores ciganos quer a novas necessidades de frequência escolar e de formação profissional.

“R – Não, é assim, eu com os ciganos não convivia muito, convivia enquanto era uma criança mais pequena em que era obrigada a acompanhar os meus pais, tinha de conviver, mas desde o momento em que eu já me achava dona de mim, eu pus de parte, sempre convivi mais com os aldeanos, porque para mim há pessoas que não, não atingem, não tem mentalidade, parece que são retrógradas, parece que não evoluíram, parece que estão fixados e aquelas ideias é que permanecem, não é? E depois é assim, a sociedade leva a que, se uma pessoa quer ter outro tipo de vida, não se pode juntar, tem que tentar optar por outros caminhos, e de certa forma também eu critico muitas coisas que há em relação aos ciganos.” (Mulher, 25 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana)

O processo de integração social implica uma postura em relação a cada um dos aspectos que referimos e da sua combinação resulta um sentimento de identificação social que os faz sentirem-se “normais” quando comparados com os “ciganos”. O modo de vida integrado, diferente do tradicional cigano, por vezes foi conseguido através de estratégias de ocultação da origem cigana, procurando conseguir “invisibilidade” social. Afastam-se física e socialmente dos “ciganos” e também procuram distanciamento em relação a alguns valores que consideram pouco adaptados à forma como estão na vida.

Os/as indivíduos ciganos/as ao longo do seu processo integrativo deixaram de ser “ciganos normais” ao se afastarem do “ser cigano” tradicional e dos modos de vida ciganos padronizados. Nessa perspectiva, passaram a ser “desviantes” para os ciganos e “normais” para os não ciganos: *“O meu comportamento não é igual ao de um cigano normal”* (Homem, 36 anos, mãe cigana e pai meio cigano). Um dos pontos importantes para essa distinção é ter trabalho ou uma ocupação remunerada, por conta de outrem. O trabalho assalariado foi e continua a ser visto

como um dos principais factores de promoção de integração social, concepção promovida pelas sociedades modernas, em que desde a socialização primária, se assiste a uma orientação para o exercício desse tipo de actividades.

No que se refere ao conhecimento sobre a história dos ciganos, apenas os entrevistados que fizeram formação profissional e os dirigentes associativos se referem a aspectos da história dos ciganos. Os/as restantes entrevistados/as desconhecem a história, mais evidente nas mulheres em que apenas uma se refere a um vago conhecimento sobre a origem dos ciganos (uma mulher que é mediadora sociocultural). Ou seja, aparentemente, parece não existir transmissão explícita de conhecimentos sobre a origem dos ciganos e a “cultura cigana”. Assim, parece que o sentimento de ser cigano com a identificação a um conjunto de valores se faz por integração na família cigana.

Entre os valores importantes na “cultura cigana” refere-se o respeito pelos familiares mortos que se reflecte nas rígidas formas de fazer o luto. Mas, de novo, se constata que as práticas são variáveis de região para região e influenciadas pelo meio social envolvente. Para os homens, as práticas do luto traduzem-se por uma interiorização de tristeza e por algum desprendimento e descuido com a sua imagem: deixar crescer barba e cabelo, usar roupas pretas e chapéu, não consumir bebidas alcoólicas nem participar em festas, fazer recolhimento social e espiritual, deslocar-se frequentemente ao cemitério, passando muito tempo junto aos túmulos, etc. No caso das mulheres fazer o luto implica usar traje específico de luto que consiste no uso de roupas pretas com saia rodada, a cabeça deve ser coberta por lenço e o cabelo cortado curto (antigamente era rapado) e todas as outras práticas referidas para os homens, havendo distinções em termos de rigor do luto e da sua duração de acordo com o grau de parentesco do ente familiar falecido. Por exemplo, no caso da viuvez da mulher, o luto é para toda a vida. Dos homens e mulheres ciganos, durante o luto, espera-se manifestações profundas de dor, despojamento e que a dor da perda familiar sofrida não lhes permita trabalhar, devendo nesse período deixar de fazer feiras, valendo-se da solidariedade da família e de outros ciganos que devem cuidar de suprir as

necessidades de sobrevivência e da sua família. Em muitos discursos encontra-se a alusão a essa emotividade sentida sempre que se evoca o nome dos mortos.

“R – Morreu o meu primo (...) mas esse não liga muito. Mas quando calhou de ser o meu pai, a minha vida parou, estava grávida.... Ele nem soube que eu estava de bebé. Ele estava internado no Santa Maria. Fui lá vê-lo várias vezes. Já ia com vários meses de barriga, ele praticamente ...ele sabia que o meu marido era muito mau e para ele não ficar mais coisa eu não disse nada, que estava grávida outra vez. Mas ele notava. Dizia: “Tu estás triste”. Lá isso, ele tinha razão! E foi um grande desgosto para mim, andei como elas andaram, andei, sim senhora! Para estar a mentir, não vale a pena! Gostava muito de morar ao pé dele. Andei muito, com as vestes mesmo à velha. Andei de alpaca, de saia de roda, andei...depois apanhei o mês de Maio até Setembro, andei com aquelas saias rodadas. Andei, sim senhor, pois é verdade. Comprávamos aqueles tecidos a metro e a gente fazia. Andei um ano e tal. Andei. Foi o primeiro desgosto que eu tive, foi um grande desgosto que eu tive. Depois faleceu um irmão meu, mas aí já andei de luto mais aliviado. E uma irmã minha também, também faleceu. Três, pronto. O meu irmão, a irmã e o pai. O meu irmão foi da droga. A minha irmã foi de uma doença grave que ela tinha no coração. O marido também era mau para ela. Não sei se ela apanhou a doença com os nervos. O coração não aguentou! Nós não temos nada e ela morreu com 45 anos. Deixou 3 filhos. Um já era casado, outra era menor. Pronto. Também foi um grande desgosto para mim, nesse ano. Mas do meu pai, não sei o que tinha, não sei que ainda hoje estou sempre a chorar, estou sempre a lembrar-me. Estão sempre a vir-me à ideia.

P – Esse é um aspecto muito cigano, não é?

R – Eu, em muitas coisas, sou muito cigana.

P – Quando fala dos seus perdidos...

R – Quando me lembro do meu pai começo logo a chorar.

P – Pois, o que me dizem é que mal falam principalmente dos pais, ou marido, as viúvas, que vêm logo as lágrimas aos olhos.

R – Sabe porquê? Porque o meu pai foi muito meu pai apesar de ser pobre. Nunca nos bateu. Não nos dava liberdade, que a “lei” não permitia. Passavam a vida a encher os ouvidos dele.

P – Peço desculpa, quer o seu pai quer a sua mãe eram os dois ciganos?

R – Eram ciganos. A minha mãe ainda é viva, graças a Deus.

P – Pois, sim, sim.

R - O meu pai é que já foi quase há 17 anos. Apesar de ele não nos dar liberdade, era uma pessoa que sabia compreender toda a gente. Quando ele faleceu, eram mais pretos que ciganos. Os pretos tinham uma grande admiração pelo meu pai. Os ciganos ficaram admirados por verem tanto preto. Era tipo eu. Dava-se com toda a gente! Eu estou a trabalhar com duas pretas.”

(Mulher, 45 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

Para além dos trajes adoptados para o luto e as outras práticas referidas, as idas frequentes aos cemitérios parecem ser manifestações comuns de dor. O mesmo acontece com o desmantelamento das casas com desmontagem de móveis ou pintarem a casa de preto. De quem perdeu um familiar muito próximo, espera-se manifestações emotivas sempre que se fala desse ente falecido, o que nos parece bastante recorrente entre indivíduos de origem cigana.

“Depois, ela também chora porque, entretanto, o marido dela também morreu... A tia “Maria” veste completamente de preto, o cabelo completamente rapado... porque ela é uma mulher à antiga, como se costuma dizer. De cada vez que fala do marido, chora. Como a minha avó!! A minha avó de cada vez que falava do meu avô chorava, se falasse nele todos os dias, chorava todos os dias.”

(Homem, 52 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana).

No entanto, à semelhança de outras práticas sociais, as do luto adaptam-se a novas circunstâncias. Segundo os/ as entrevistados/as, é impensável nos dias de hoje imaginar estarem, por exemplo, sem se lavar. Fica a ideia de que algumas práticas de luto podem ser reajustadas, de acordo com a situação em que cada um

se encontra. Se houver necessidade que justifique o não cumprir certas regras de luto, com negociação familiar, pode-se chegar a acordo sobre o que se vai cumprir ou não, perspectiva claramente ilustrada por um entrevistado:

“Como é que ia fazer essas coisas? Quando essa porta se me abriu, e eu não contava com ela e conclui os meus estudos, entretanto, o meu pai tinha falecido. Eu estive para abandonar os estudos no meu último ano, até por uma questão de luto, por uma questão de respeito. Eh...nessa altura, a minha orientadora de estágio, (...) teve uma conversa comigo, sensibilizou-me e fortaleceu-me o espírito, digamos, para não abandonar, e trouxe-me ao de cima exactamente aquilo que seria entre eu cumprir um luto ou eu cumprir uma vontade do meu pai. Pronto, eu na altura, falei com a minha família e disse-lhe que entre uma coisa e outra então eu preferia a vontade do meu pai. Eh...conclui o curso, portanto como sabe os cursos são concluídos após a prova pública do relatório de estágio. E...eu defendi o relatório de estágio às 10 da manhã, ou às 10 e meia e...mal conclui, portanto terminou por volta do meio-dia, a primeira coisa que eu fiz, foi ir ao cemitério dizer à campa ao meu pai “já tens um filho doutor!” (está muito emocionado) (Homem, 51 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

Portanto, se as circunstâncias o justificarem, é possível ajustar as práticas do luto às necessidades e interesses quotidianos.

Sob o ponto de vista do reconhecimento social, uma outra característica apontada é a de os ciganos podem ser identificados devido ao fechamento da “comunidade cigana”, como forma de resistência ao exterior com receio das consequências que possam advir da abertura à sociedade envolvente. A reforçar essa alegada estratégia de auto-fechamento, referem-se segredos, “*coisas que não se dizem aos não ciganos*” (homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana), certos conhecimentos sobre os ciganos que apenas os ciganos dominam, num código que permite aos ciganos, por um lado, reconhecerem-se uns aos outros, pela maneira de falar, de andar e de vestir e, por outro, também os não ciganos os podem facilmente reconhecer pelas suas estratégias de evitamento social, de formas

evasivas, ao não quererem assumir relações sociais duradouras com não ciganos. Então, supostamente, esse auto-fechamento dos ciganos concretiza-se na forma de organização social centrada na família, concentrando-se em seu redor o desenrolar da vida quotidiana do indivíduo cigano que leva vida de cigano e que se traduz também em não se querer participar na vida social da sociedade envolvente.

“Por norma, os ciganos têm uma forma de estar diferente. Vivem de forma própria, se quiser, agem de forma evasiva, se calhar há todo um tipo de comportamentos que nos leva a identificar determinada pessoa como cigana ou não.” (Homem, 33 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana)

O convívio diário com a família, o “estar sempre com a família”, é importante para a definição do modo de vida cigano. Para um entrevistado, estas famílias distinguem-se pela, sua forma estrutural alargada, das famílias não ciganas (sobretudo nucleares), mas quando se pede para concretizar, constatámos que o conceito de família usado é coincidente com o de família nuclear comum (agregados familiares³⁸). Apesar de “estarem sempre todos juntos”, cada agregado familiar vive em habitações individuais, com autonomia financeira, o que vai de encontro ao conceito de núcleo familiar nuclear³⁹. O conceito de “estar todos juntos” é mais restrito do que possa parecer à primeira vista: de um modo geral refere-se a pais, filhos, noras e netos. Pessoalmente, tivemos a oportunidade de constatar *in loco* a situação de uma família cigana na cidade do Porto.

³⁸ De acordo com o conceito definido pelo INE, agregado familiar doméstico é o “Conjunto de pessoas que residem no mesmo alojamento e cujas despesas fundamentais ou básicas (alimentação, alojamento) são suportadas conjuntamente, independentemente da existência ou não de laços de parentesco; ou a pessoa que ocupa integralmente um alojamento ou que, partilhando-o com outros, não satisfaz a condição anterior” (INE, 2003).

³⁹ De acordo com o conceito definido pelo INE, Núcleo familiar é o “Conjunto de pessoas dentro de uma família clássica, entre as quais existe um dos seguintes tipos de relação: casal com ou sem filho(s) não casado(s), pai ou mãe com filho(s) não casado(s), avós com neto(s) não casado(s) e avô(ó) com neto(s) não casado(s)” (INE, 2003).

Normalmente, as reuniões familiares são em casa dos progenitores e pode atingir um grande número de indivíduos devido ao grande número de filhos e de netos, mas, à noite, cada núcleo familiar regressa a sua casa, em bairros diferentes espalhados pela cidade e alguns elementos desempenham actividades ocupacionais diferenciadas, desvinculados dos seus progenitores.

Pertencer a grupos ciganos distintos repercute-se nas maneiras diferentes de entender e viver os principais valores, tais como o casamento e o luto, distinguindo-se entre os que são considerados mais permissivos, por exemplo, relativamente ao casamento com não ciganos (por exemplo, os ciganos transmontanos), enquanto que para os ditos mais tradicionais, residentes nas principais cidades portuguesas, esse acontecimento não é bem visto, sendo entendido como desonra para a família.

A diferenciação entre grupos pode também fazer-se segundo a concepção de pureza. Para definir a pureza, há a questão genética ou biológica que é frequente nas referências ao “ser cigano” como “algo que se leva dentro de si na massa do sangue” ou expresso na imagem forte de ter “a tripa cigana” (mulher, 40 anos, progenitores ciganos, zona urbana) que se associa também ao aspecto físico, como o facto de alguns serem morenos, ter cabelos e olhos escuros em que “ser cigano” parece ser algo visível e específico dos indivíduos de origem cigana, distinguindo-se assim de outros.

Mas para a pureza importa também o tempo de convivência com não ciganos e a sedentarização. Para um dos entrevistados, os *gitanos* (ou ciganos espanhóis) estão há mais tempo sedentarizados, são capazes de viver num apartamento e têm mais experiência urbana:

“Já vão a uma discoteca, já vão a um cinema, a um restaurante. Já são capazes de estar numa habitação sem causar qualquer problema” (Homem, 51 anos, ambos progenitores ciganos, zona urbana).

O parecer mais ou menos cigano, a capacidade de esconder a origem cigana ou de reconhecer “ciganos”, indicam um conjunto de representações simbólicas atribuídas aos indivíduos e aos seus grupos de pertença, directamente relacionado com a forma como cada um percebe a sua ligação aos ciganos e o seu modo de vida.

Entre as razões apontadas que levaram ao desejo de afastamento da cultura cigana encontra-se o desacordo com algumas formas de luto mais rígidas, a agressividade constante para com as mulheres, falta de liberdade da mulher, a não educação das crianças, não terem hábitos de poupança, serem dramáticos, maledicência constante, serem eles a fazerem as leis e pretenderem viver de certa forma à margem da sociedade. Sobretudo no caso das mulheres, o afastamento foi mais intencional e algumas entrevistadas assumem que se afastaram da vivência de “ciganos” expressamente por causa da violência e agressividade para com as mulheres e uns com os outros, tendo levado a que desejassem fugir dessa vida. Mas são também imputadas aos “ciganos”, em abstracto, características positivas, tais como o valor dado à família, aos filhos, a alegria e o gosto pelas festas.

“ O valor que eles dão à família. Há muitos que não dão, mas muitos dão. Isso é como tudo! É como os pretos e os brancos, há aqueles que dão e os que não dão. Mas, na família do meu pai, dão. Isso é um valor também que eu dou. A alegria das festas que eles têm, que eu gosto muito. Acho que sou uma pessoa alegre, e acho que também devo ter recebido isso do meu pai. Não sei se for por ter passado a infância com eles. O meu pai anda sempre em festas, sempre a dançar. A união deles..., às vezes tem, outras vezes não” (Mulher, 26 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana).

Nem todos têm a mesma perspectiva de valorização das festas: alguns (algumas) preferem manter-se afastados desses festejos por não gostarem de se misturar com outros ciganos e considerar que nessas festas facilmente se pode passar da alegria para a agressividade (às vezes há fortes conflitos).

Os percursos de vida diferenciados dos/das entrevistados/das devem-se à variabilidade de redes de relações sociais, à escolarização, às actividades profissionais desenvolvidas, aspectos que se traduzem numa integração social, por sua vez transmitida aos filhos como opção de vida. Os contextos sociais em que viveram toda ou parte das suas vidas caracterizam-se por não serem segregados, em que o tipo de habitação foi importante para terem processos de socialização diversificados entre ciganos e não ciganos, o que fez com que desenvolvessem o sentimento de normalidade em relação aos não ciganos e cada vez mais desviantes em relação aos “ciganos” em sentido tradicional.

Há diferenças de percurso entre homens e mulheres e também de acordo com o estatuto social e económico de cada um/uma e das suas famílias de origem. Independentemente das características que os/as distinguem, todos e todas interiorizaram valores e atitudes “normais” em relação à sociedade envolvente dominante, expressos nas formas de estar e sentir. Aproximando-se cada vez mais de normalidade não cigana e afastam-se de valores da “cultura cigana”.

Mesmo com a experiência social de trajectórias de vida distintas dos “ciganos tradicionais”, sentem-se vítimas de discriminação. Essa situação repercute-se em várias dimensões das suas vidas, desde a sua passagem pela escola (ou dos seus filhos) até às dificuldades sentidas para arranjar um trabalho dito normal, sendo, por vezes, necessário adoptar estratégias de encobrimento da origem cigana, mas, mesmo assim, quando se descobre a origem social, podem estar sujeitos a despedimentos ou tratamentos discriminatórios.

Apesar do distanciamento demonstrado em relação a algumas dimensões do “ser cigano” em termos tradicionais, são visíveis em indivíduos entrevistados/as, sentimentos de identificação e de pertença à identidade cigana. Paralelamente, outros/as manifestam a “infelicidade” de ser cigano, identidade que preferiam não transportar consigo.

4.1 A reivindicação de ser cigano

Os percursos de socialização, diversificados, repercutem-se nas transformações da concepção sobre o que é “ser cigano”. Pela análise dos discursos, parece ser possível levar uma vida “normal”, ou seja, não fazer modo de vida cigano e continuar a ser e a sentir-se cigano/cigana, preservando o sentimento de identificação com o “ser cigano”, reconhecendo continuar a ter muito de cigano/a, mesmo que não se viva no meio de “ciganos”.

A identificação com traços culturais “ciganos” não significa que também não se sintam identificados/as com a sociedade portuguesa, com o sentimento de ser português e com as localidades em que vivem (ser lisboeta, tripeiro, etc.). Assumem a pertença cigana, portuguesa e local – são ciganos e portugueses, são portugueses e ciganos, em combinações que cada um/uma assume de forma autónoma e própria, com várias modelações.

O sentimento de pertença cigana expressa-se frequentemente pelo “orgulho em ser cigano” reivindicando a origem cigana:

“Eu sou cigano e direi que sou cigano até morrer” (Homem, 27 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

“Eu começo por lhe dizer que sou orgulhosamente cigano. Tive um percurso de vida sem dúvida diferente” (Homem, 51 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

Este orgulho manifesta-se também pelo tipo de percurso ascendente que se conseguiu fazer, por exemplo, “ (...) porque estava na escola e na escola era o único cigano, era o especial” (Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana). O ter sido escolarizado, ter feito formação profissional, desempenhar uma profissão/ocupação não cigana parece não ter afastado o sentimento de identificação com a “cultura cigana” em termos essencialistas e abstractos,

permitindo a compatibilização entre ser cigano com estudos e continuar a ter uma relação próxima com o “mundo cigano” de origem. Na prática, o sentimento de identificação com o “ser cigano” é uma forma de identificação simbólica que permite aos indivíduos estudados conciliar sentimentos de várias pertenças, fazendo uma reinvenção das suas origens e de si mesmos.

“R – Tenho muito de cigana, tenho muito, a fala... (...) Porque é assim (...) porque em casa eu falo, até com o meu companheiro eu falo cigano. (...) Eu estou a trabalhar, deixo cair, eu falo cigano...”

P – O seu companheiro não fala cigano, pois não?

R – Já está a aprender, já está a aprender.

P – Ele está a aprender?

R – Já, já sabe algumas coisas. Eu, em casa, mesmo que não queira, é sempre... Tenho muito de cigana.

R - No trabalho tento disfarçar (risos). Quando eu entrei para o trabalho eu não disse que era cigana. Pensavam que era romena.”

(Mulher, 45 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

As trajectórias de vida do grupo estudado distinguem-no do modo de vida tradicional cigano, mas nele permanece o sentimento de ancoragem⁴⁰ (Ramos, 2006) ao sentimento cigano. As contínuas transformações sociais reflectem-se sobre as condições de vida, de pensar e agir, levando ao processo dinâmico de mudança social e, desse modo, também no modo de se sentir cigano e ser cigano e se traduz por um real desfasamento entre as práticas sociais quotidianas e a pertença simbólica. Mas, os indivíduos necessitam de uma coerência identitária e, para isso, conjugam aspectos de transformação identitária com a ancoragem às origens e que se traduz por espaços de articulação de normas.

Não fazer “vida de cigano” foi, para alguns/algumas uma opção consciente. Um entrevistado nascido numa família cigana refere: “*não faço nada de cigano*”

⁴⁰ No sentido de reinvenção das origens (Ramos, 2006).

(Homem, 33 anos, mãe cigana e pai meio cigano, zona urbana), mas considera-se cigano pela sua origem.

Na perspectiva de alguns entrevistados, os que se vão adaptando e procuram modos de vida não ciganos “*Estão a ficar assenhorados devido à influência da sociedade maioritária*” (Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana), razão apontada para a sistemática perda de valores ciganos como, por exemplo, a união familiar e a solidariedade. Contudo, mesmo não fazendo “vida de ciganos”, os/as entrevistados/as há a manifestação do orgulho e em reforçar a identidade cigana: “*Face às adversidades nós temos de ser ciganos*” (Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

4.2 O “destino” (infelicidade) de ser cigano

Nem todos/todas partilham do orgulho de ser cigano/cigana. Para alguns/algumas, ser de origem cigana consiste numa infelicidade que herdaram e da qual se tentam libertar. Por serem “ciganos”, sentem-se discriminados em diversas dimensões da vida social quotidiana. Discriminação que é sentida mais intensamente quando não vêem reconhecidos os seus esforços de integração social (escolarização, trabalho, relações sociais, etc.) e os faz desejar distanciarem da imagem que os não ciganos têm sobre eles (como “ciganos”). Por um lado, esse processo é dificultado por entraves culturais por parte das famílias ciganas. “*Quem está numa família (cigana) não consegue fazer o percurso escolar*” (mulher, 29 anos, progenitores ciganos, zona urbana). Por outro lado, a sociedade envolvente, dominante, oferece resistência e discriminação. Por exemplo, apesar de as relações de vizinhança serem muitas vezes cordiais e de solidariedade, isso nem sempre é suficiente para afastar a imagem incrustada de “ciganos”:

“As pessoas cá na aldeia, alguns olham para os ciganos de uma maneira diferente. Não olham para nós como... chamam-nos “os ciganos” e isso. Mas são todos nossos amigos aqui. Fomos cá todos criados. (...) Nós trabalhamos como eles, fazemos tudo como eles. Acho que não temos nada... Isso é, acho que já é uma sina que nós temos, de nos chamarem ciganos. É o que nos chamam os aldeanos, mas às vezes cai-nos mais mal. (...) Por exemplo, a minha mãe, já não gosta que lhe chamem cigana. Gosta que lhe chamem “Maria”. Ela leva a mal se lhe chamam cigana.” (Mulher, 23 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona rural)

O mesmo tipo de sentimento de discriminação foi vivido na escola em relação a comportamentos de colegas, por exemplo, a propósito das formas de se vestirem:

“Os colegas, por mais que uma pessoa tente mostrar que não há racismo, mas há, de certa forma há racismo. Eu sempre tive o privilégio porque a minha mãe sempre foi asseada com as nossas roupas, sempre fui limpinha, podia não vestir as roupas de marca como os meus colegas na altura usavam, usava roupas que nos davam, mas andava sempre limpinha, mas sempre havia aquela “é cigana”, não era meia, é que eles nem colocam a hipótese de uma pessoa ser meia, o aldeano não coloca essa hipótese, o aldeano é logo é cigano completo, enquanto que um cigano puro já nos põe de outra maneira, já não sabe a quantas anda. (risos).” (Mulher, 25 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana).

Os sentimentos de discriminação também foram sentidos em relação à instituição escolar:

“Na escola senti-me muito discriminada (...) Eu fui posta de parte mesmo, por ser cigana. Uma pessoa não diz isto: “Ah, é por ser cigana, isto ou aquilo”, mas vê-se. Eu pelo menos sei que há discriminação” (Mulher, 26 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana).

Defendem que a escola deveria contribuir para desfazer alguns estereótipos associados aos “ciganos” através da introdução da história dos ciganos nas manuais escolares e, para as crianças ciganas, aulas de romani para que não se perca a língua cigana. Equacionam que muitas das atitudes racistas e discriminatórias em relação aos ciganos se devem ao desconhecimento da sua história.

“Cá em Portugal quem sabe falar isso, o romani mesmo é o meu pai, os mais velhos. Por exemplo, a minha mãe, outros ciganos da idade do meu pai. Agora eu e os meus primos, nem para lá caminho. Nem para lá caminho. Acho injusto! Deveria haver o romani cá em Portugal. Era preciso fazer estudos para isso. Em Espanha há anos, que tem o dicionário de romani, há aulas próprias só para ciganos. (...) Só para ciganos, para aprender a língua, para nunca esquecer o romani. O romani é mundial. (...)

Porque é assim, é uma língua tradicional do cigano. É mundial mesmo. Está a perceber? Porque é assim, o cigano tem a cultura A e a cultura B, são lá italianos, seja que língua for. Se eu não souber falar a língua dele, sei falar o romani” (Homem, 28 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

A discriminação verifica-se desde o processo de procura de trabalho:

“Houve trabalhos em que eu fui tratada mal, fui espezinhada mesmo. Saí de lá muito em baixo.” (...) Trabalhei no Dolce Vita, na McDonalds e a supervisora adorava mesmo o meu trabalho, gostava muito de mim como pessoa. Combinávamos para tomar um café, tínhamos uma equipa, um grupo de trabalho muito bom. Eu gostava muito de trabalhar lá e ela gostava muito de mim, do meu trabalho. Houve um dia que a minha tia, a que é irmã do meu pai, apareceu lá para jantar, e ela vê-se logo que é cigana, começou a falar comigo, a supervisora estava lá, chamou-me e disse: “é tua amiga?”. Eu disse: “é a minha tia”. A partir daí era bocas, que aquilo não era a casa dos ciganos. Fez-me a vida negra, muitas coisas...” (Mulher, 26 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana).

A estratégia de ocultação da origem para conseguir trabalho assalariado confirma a percepção da discriminação que exclui.

O sentimento de discriminação também se pode sentir nas redes sociais de amizades, quando existem afastamentos de amigos que descobrem que eles ou elas são de origem cigana:

“Eu conhecia pessoas que eu convivia diariamente e que eu não dizia que era cigana e que depois vinham a descobrir que eu era cigana, afastavam-se. Davam uma desculpa. Isso aconteceu! Não me fez sofrer muito porque eu vi com outros olhos. Era uma pessoa que não era verdadeiramente amiga. As coisas sentem-se e eu sentia se calhar que tinha aquela amiga mesmo. Eu tenho amigas mesmo que sabem que eu sou cigana. Amigas que eu considero mesmo amigas.”

(Mulher, 26 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana)

A percepção sobre a “conquista” em termos de direitos está presente em alguns discursos, na expressão do desejo de ser tratado/a de forma igual, o que constatam ser difícil ver concretizado nas relações sociais quotidianas.

“R – Por muito que a gente se esforce, por muito que a gente queira, a gente é sempre vistos como inferiores...” (Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

“R – Pronto e penso que a sociedade em geral procura impor aos ciganos, mas não só, determinado tipo de comportamentos. Procuram, à semelhança de Deus com o Adão, procuram moldá-los à sua imagem. Precisamente para que não haja esta discrepância, para que não haja diferenças porque existe o medo do desconhecido... e com isso eu não concordo.

Acho que as pessoas têm o direito de viverem como entendem desde que, naturalmente, não coloquem em causa as liberdades e garantias das pessoas. Se as pessoas assim o entenderem, que querem viver numa barraca, então porque

não? E se entendem que devem andar com um burro a puxar uma carroça, e eles serem transportados pela carroça parece-me bem também. Não tenho nada contra. Tenho contra é que queiram impor determinadas, determinado tipo de comportamento. (...) Ou então que, não me parece bem que a sociedade queira assimilar esses grupos que são distintos. Não sei...”(Homem, 33 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana).

O mesmo tipo de situação discriminatória acontece quando querem arrendar uma habitação:

“R – (...) é assim, eu pego no telefone e olho para aquele apartamento, alugo ou compro, é exactamente a mesma coisa. Eu, por telefone, quanto é que quer? Quero X, é meu! Alugado! Quanto é que é o aluguer? É tanto? Então, olhe, eu fico-lhe com o apartamento alugado, vou ter consigo. Eu chego lá, olha para mim, vê que sou cigano, já diz que não o pode alugar. Hoje em dia é o que se passa. (...)

Cigano é assim, jovens como eu, sentem-se mais discriminados nos bares, nas discotecas...

P – Nas discoteca, acha que isso se passa?

R – Não sei, não sei. Algumas não deixam entrar pessoas ciganas.

P – Conhece alguém que...

R – Milhares deles, milhares deles. Já se passou comigo até! (...)

Não, é o cigano que paga tudo. Quando se quer proibir a entrada é àquele que fez lá o mal e não a todos. Não! Cigano não entra lá nenhum... Se for um não cigano, se for um não cigano, a fazer algo, em vez de pagar todos, só paga aquele. Os outros não pagam por o que ele fez, só paga aquele” (Homem, 28 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

E é também o que se depreende em relação a outra situação relatada por um entrevistado para a realização de um seguro:

“Quando tive de fazer o seguro e fui com a minha mulher ao banco, pronto ela (uma funcionária da instituição) viu que ela era cigana e teve mil e uma desculpas para não fazer o seguro do carro.(...)”

Primeiro, fui lá eu e disse-me que era preciso o papel a dizer a residência. Eu levei, tudo bem. Depois passei lá com o papel, ah, agora é preciso outro papel não sei quantos. Lá andei, arranjei esse papel. Cheguei lá porque eu ainda não tinha a carta, foi lá o meu tio, não tem de ser familiar directo. Fui lá outra vez, ah não, este já não é directo, está a entender?

Eu disse: “Ouça lá, obrigado, já percebi tudo”. Peguei e fui à Mundial Confiança e resolvi” (Homem, 24 anos, mediador sociocultural, zona urbana)

Há portanto constrangimentos generalizados que dificultam a integração social. Face a eles alguns discursos associam um olhar crítico sobre a resistência cultural dos próprios ciganos a integrarem-se socialmente, a “desenvolverem-se”.

“ (...) temos que ser um bocado mais cultas, temos que saber um bocado mais da vida, não é por sermos ciganos que vamos a ser sempre discriminados. Porque você sabe perfeitamente que quando acontece alguma coisa “oh! É o cigano”, ou tem a mania, porque já me aconteceu a mim muitas vezes ver em certas pessoas estarem a falar para miúdos pequenitos “olha que vem ali o cigano e vai-te levar”, ou “andas vestido como um cigano”, não sei quê, não sei que mais. Há ciganos hoje em dia que vestem melhor que os aldeanos.” (Mulher, 40 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

Os discursos também desenvolvem um olhar crítico relativamente à visão oficial, da sociedade envolvente, sobre a promoção da igualdade, valorizando a integração, mas distinguindo-a de assimilação.

“Afecta e tem muitas vezes a ver com o trabalho. Tem muitas vezes a ver com as pessoas que trabalham com os ciganos, porque eles querem que os ciganos... Vou fazer uma analogia, está bem? Sejam como “aspegic” dentro de água,

querem que se dissolva na sociedade maioritária e depois quando se vai a ver não se identificam os ciganos. Eu, nesses projectos, assim, não conte comigo para nada! Eu gosto de participar em projectos que façam os ciganos ter escolaridade, ter acesso à saúde, saberem as questões de saúde mas que respeitem os nossos valores fundamentais. Por isso, agora vão dizer que só tem Rendimento Social de Inserção se deixarem as filhas irem para a escola, para as praias de biquíni e de fio dental. Dizerem que para serem ajudados têm que deixar as filhas casar com pessoas que não são ciganas, está a entender? Que isso é que é o certo. Agora se disserem assim: a partir dos 18 anos, era melhor vocês casarem porque em questão de mentalidade, em questão de saúde faz melhor para vocês e é melhor, isso eu aceito. (...). (Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

Tendo em conta as diferenciações referenciadas entre as origens de indivíduos ciganos é possível valorizar de formas diferentes o que problematiza a concepção do que é “ser cigano” como categoria essencialista. Sob o ponto de vista simbólico, a construção da identidade cigana para além dos aspectos genéticas, relaciona-se também com sentimentos, modos de estar e viver. Para além da questão do sangue existem aspectos que designam por “ciganos”, tendo como parâmetro comparativo aspectos que consideram “não ciganos”. Assim, parece ser possível atribuir aos “ciganos” um “modo de vida cigano”, um modo de falar e uma “língua cigana” que os/as nossas entrevistados/as referem, mas com que nem todos/todas se identificam totalmente. A relativização e reflexividade sobre “o modo de vida cigano” revelam diferentes formas de integração social e de interiorização das normas sociais gerais e se traduzem em modalizações de afastamentos ou proximidades “aos ciganos”.

A pluralidade de sentimentos de pertença reflecte-se na aparente facilidade em lidar com situações diversas nas convivências quotidianas. Apesar de reconhecerem o modelo cigano tradicional, ele assume uma configuração simbólica com o sentimento de identificação a alguns aspectos, mas também de auto-distinção desse universo cigano.

Capítulo VII. Discussão de resultados

Esta investigação teve por objectivo estudar os processos de integração social dos ciganos em Portugal. A colheita dos dados foi feita por entrevista semi-directiva de recolha de informação aprofundada sobre percursos de vida, com grande diversidade de narrativas identitárias. Esse o material que tornou possível a reflexão sobre processos de integração social contextualizada na complexidade das relações ciganos – não ciganos na sociedade portuguesa.

Em vários pontos do país, recolhemos narrativas biográficas sobre trajectos de vida que atestam a diferenciação de percursos de integração em relação com o tempo de permanência nos locais (enraizamento), a origem social (ascendência), as condições socioeconómicas, o carácter endogâmico das uniões conjugais, a escolaridade, as actividades profissionais ou ocupações e os relacionamentos sociais (com ciganos e não ciganos).

Os nossos/as entrevistados/as distanciam-se das representações sociais estereotipadas, essencialistas e socialmente dominantes sobre “os ciganos” (em situação de pobreza e de exclusão social). São homens e mulheres de origem social cigana integrados socialmente. Todos/as cresceram e viveram sedentarizados/as, com registo de pouca mobilidade geográfica; com ocupações profissionais reconhecidas no mercado de trabalho; e com habilitações escolares de níveis diversos que vão do analfabetismo até à pós-graduação. A sua integração mede-se pela sua invisibilidade enquanto ciganos: para os descobirmos enquanto ciganos, foi necessário que nos fossem “denunciados” por conhecidos comuns.

Do ponto de vista da integração social, as condições sociais e económicas vividas na infância e adolescência foram estruturantes porque, como afirma Velho (1999), demarcam o campo de possibilidades por onde cada indivíduo pode circular. Neste aspecto, é particularmente importante a abertura dos espaços sociais e simbólicos, sobretudo pela não concentração e segregação em espaços

físicos e sociais específicos (Castro, 1995). Nos espaços não segregados, existe mais probabilidade de abertura social, proporcionada pela intensidade da interação social com indivíduos de diferentes origens. O alargamento dos círculos de socialização contribui para a aquisição de disposições e expectativas heterogêneas não condicionadas à reprodução dos padrões de posição social de origem. Nas sociedades contemporâneas modernas os indivíduos estão sujeitos a múltiplas redes de sociabilidades. Movimentam-se em círculos e em contextos estruturais mais diversificados e mantêm redes sociais fragmentadas às quais recorrem de acordo com as necessidades próprias de cada contexto.

Na base da integração da nossa população encontram-se diversos quadros de experiência (Goffman, 1991 [1974]) com relações alargadas na infância, por contactos entre ciganos e não ciganos, seja em termos familiares, de vizinhança ou de convívio escolar. Em nenhum dos casos, durante a infância do/da entrevistado/a, a família de origem residia em meio exclusivamente cigano. A convivência social diversificada permite fazer um processo de socialização em meios sociais diferenciados, com aquisição de experiência social que leva a que se interiorizem traços culturais e sociais ciganos e não ciganos.

Foi neste contexto que todos os homens entrevistados e algumas das mulheres foram incentivados/as à frequência escolar. De uma forma geral o percurso escolar dos homens foi mais longo, o que demonstra a presença, ainda nesta geração, do maior controlo sobre “a menina” em relação com o tabu da virgindade e com a pressão para que case dentro do grupo o que outros autores frequentemente referem (Magalhães, 2005; Lopes, 2006; Mendes, 2007; Casa-Nova, 2008).

Deste ponto de vista é relevante a origem no que respeita ao tipo, endogâmico ou exogâmico (com não ciganos) de casamento dos progenitores. A frequência escolar das mulheres com ambos os progenitores ciganos, à excepção de uma mulher que foi educada numa instituição, não vai além da 4ª classe (com dois casos em que não houve escolaridade na infância). Esta situação difere grandemente da dos homens, com ambos os progenitores ciganos, em que o nível

de escolaridade chega a atingir o nível de pós-graduação. Os homens que não continuaram os estudos para além do ensino primário, não o fizeram por “opção” sua, obviamente condicionada pelos constrangimentos ambientais e o *habitus* da sua socialização.

A escolaridade média encontrada no nosso grupo é superior à dos progenitores e à que se verifica estatisticamente para as crianças ciganas em geral. Ora a frequência da escola resulta em aquisição de conhecimentos que permite uma maior circularidade entre contextos como também constata Costa (2007). Ao mesmo tempo, diversificam-se relações com aquisição de referências sociais que permitem efectuar comparações e escolhas. Os/as próprios/as entrevistados/as referem a relevância da frequência escolar nas opções das suas trajectórias de vida.

A valorização da escolarização está presente nas expectativas de mobilidade, desejando-se e concretizando-se o prolongamento dos estudos como via de acesso a uma vida melhor. É aceite de forma consensual que a escolarização, a formação e a qualificação facilitam a integração porque possibilitam a inserção no mercado de trabalho.

A abertura ao relacionamento com não ciganos não será necessariamente determinante na trajectória de vida, mas ela é sem dúvida um elemento fundamental do que nessa trajectória se traduz em afastamento do meio cigano e integração na sociedade dominante. Este afastamento que se torna mais marcante no período da adolescência, vai reflectir-se claramente no casamento das mulheres que é encarado como o principal momento da ruptura com o meio cigano, à excepção do relacionamento com familiares nos casos em que ele não é impedido pelo conflito gerado pelo casamento não cigano. Diferentemente do que se passa com os homens, casar fora do grupo cigano é quase uma condição para a libertação da mulher, libertação necessária pelo que a sua condição social tem de submissão imposta por processos estabelecidos que incluem a violência física. O casamento com não cigano é claramente apresentado como uma estratégia de felicidade moderna ou de afirmação do individual por construção própria.

Missaoui (2004) num estudo sobre os *Gitans* de Perpignan constata a “fuga” de mulheres ciganas da cultura cigana devido a situações de maus-tratos e de violência doméstica onde nem a família de origem as protege. A única solução parece ser o afastamento da família cigana e a aceitação de formas de vida integrada, nomeadamente em termos profissionais. Também uma investigação realizada na cidade de Lisboa retrata situações de violência quotidiana contra as mulheres ciganas (Magalhães, 2005).

Especialmente para as mulheres, sair do grupo e do modo de vida cigano é narrado como uma opção consciente e deliberada de criação de oportunidades. Os percursos de vida são trajectórias diferenciadas que os indivíduos combinam no espaço físico, social e simbólico em configurações que articulam os factores individuais com os estruturais. Nos projectos de vida narrados, a abertura do meio cigano de origem (convívio com não ciganos) funcionou como condição facilitadora das opções individuais no sentido do afastamento dos constrangimentos desse meio. Sendo mais imponentes os constrangimentos sobre as mulheres, o afastamento, no seu caso, é mais importante. A expressão “tracejar” a vida, usada por algumas entrevistadas, expressa essa autoria do projecto.

Do ponto de vista dos factores que facilitam ou orientam para a integração social, é-nos referida a importância da característica de integração da própria família de origem (ou seja, nascer numa família já integrada) e do casamento misto entre os progenitores (nascer com progenitor/a cigano/a e não cigano/a). Aqui, está em causa o capital social, económico e simbólico detido à partida (Bourdieu, 1979), com os próprios entrevistados/as a afirmarem que nasceram numa família de estatuto elevado.

Constata-se no nosso trabalho uma diversidade de situações no que diz respeito aos estatutos socioeconómicos de origem, entre os que viveram em situações de pobreza e de exclusão e aqueles que sempre tiveram estatuto social mais elevado o que lhes permitiu ter uma vida confortável. À semelhança do que acontece com indivíduos de origem não cigana existe uma hierarquia social feita

de diferenciações de status, outro aspecto que também raramente é referenciado na bibliografia (em que os indivíduos ou grupos estudados são quase sempre os que se encontram em situação de exclusão). Para “descolar” da “cultura cigana” e fazer um percurso de mobilidade social ascendente, além do capital económico, é relevante o capital social acumulado pelos indivíduos (herdado ou conquistado).

Os nossos resultados, também contrariam, de certa forma, a representação quanto à endogamia dos “ciganos”, normalmente característica que lhes é imputada pela bibliografia (Román, 1984; Garrido, 1999; Nunes, 1996). Em algumas famílias de origem cigana parece ser situação recorrente a realização de uniões mistas (e também de separações conjugais), embora sejam assuntos tabu, de que pouco se fala e, quando se fala, é pedida discrição no uso da informação (Missaoui, 2004).

O casamento é ainda significativo de mudança social no sentido da modernidade pelo que contém de adiamento da idade de casar que é, em média, mais elevada do que o usual entre os ciganos. Associada a esta mudança encontra-se também no grupo estudado a diminuição da natalidade. No entanto, todas as mudanças referidas aparecem a par de comportamentos tradicionais como a presença do casamento cigano, o casamento em idade precoce (do ponto de vista da média na população portuguesa), o casamento de mulher cigana com homem cigano (“porque ele é um cigano diferente”), a não escolarização das mulheres na infância, etc. Ou seja, mais do que factores da integração, aquelas mudanças serão tendências associadas a ela, facilitando-a, ao mesmo tempo que são por ela promovidas.

A diferenciação de escolarização reflecte-se no tipo de actividades desenvolvidas por homens e mulheres. Os homens têm acesso a actividades mais qualificadas o que lhes permite fazer um processo de mobilidade social ascendente mais rápido e fácil do que as mulheres. No entanto, em todos os casos o tipo de trabalho é “não cigano”, ou seja, não é “a venda” (ambulante ou clandestina) mas é a inserção no mercado de trabalho.

O mundo do trabalho é aquele onde é mais sentida a exclusão no sentido de impedimento à integração. Todos experimentam sentimentos de discriminação que não são apenas subjectivos mas respeitam a situações objectivas. A presença do estigma da pertença cigana é tão real e traduzida em situações concretas que de certa forma impõe a estratégia quase hegemónica de ocultação da identidade cigana. As representações dos outros (não ciganos) sobre o que é ser cigano influenciam negativamente a vida quotidiana. Os estigmas são marcas sociais que se incrustam (Goffman, 1988 [1963]) e são difíceis de retirar. É uma questão que se prende com a diferenciação social que é estigmatizante e hierarquiza de acordo com a normalidade social estabelecida na sociedade envolvente dominante. Os indivíduos de origem cigana ressentem-se dessas concepções sobre os ciganos as quais têm implicações práticas nas relações sociais, ao longo das suas vidas (Silva, 2001; Silva, 2004; Fonseca, 2005).

Em contextos capitalistas complexos, com a acentuação da individualização e a divisão social do trabalho, é cada vez mais difícil “ser cigano” no sentido tradicional. Cientes da perda da importância das actividades tradicionais ciganas, defendem o recurso dos ciganos ao trabalho assalariado, com investimento e aposta na formação, tendo em vista a sua preparação para desenvolver outras ocupações. O exercício de uma actividade assalariada pode ser conciliado com o exercício de “modo de vida cigano”, como descreve Lopes (2008). O autor constata que em casos de maior necessidade económica se recorre a esse tipo de trabalho esporadicamente para assegurar a sobrevivência da família, mas de forma camuflada, ocultando-se o desempenho desse tipo de actividades à “comunidade” cigana. Ou seja, no que se refere à actividade ocupacional, parece existir uma consciência reflexiva sobre as dificuldades inerentes às condições de vida “dos ciganos” associada à percepção de que é necessário prepararem-se para enfrentar o futuro, nomeadamente pela aposta na escolarização e na qualificação profissional.

Na comparação do modo de vida que levam com o modo de vida cigana os/as entrevistados/as consideram-se “normais”. Vêem o modo de vida cigano

como forma de ocupação centrada no comércio ambulante que mobiliza toda a família e as relações sociais, estas também focadas nas relações familiares, aspecto confirmado por outras investigações (Lopes, 2008). Por parte dos indivíduos que estudámos há um distanciamento em relação aos modos de vida tradicionais ciganos. Consideram-se diferentes dos “outros ciganos”, construindo sobre si uma auto-imagem de alteridade e distanciação em relação aos outros ciganos e de aproximação aos não ciganos. Isto significa uma forma de racionalização permitida pelas sociedades modernas complexas e que traduz formas específicas de pensar, interpretar, vivenciar e agir (o que fazem de forma perspectivada em relação aos outros).

A interiorização do modo de vida não cigano evidencia a racionalidade moderna do auto-controlo (Elias, 1989 [1939]) através de manifestações de distanciamento evolutivo em relação aos outros ciganos. Os “outros” são mais atrasados – esta expressão remete explicitamente, em alguns discursos, para as fases de integração inevitável em que “nós” vamos mais à frente do que “os outros”. A noção de atraso significa características negativas representadas pela falta de higiene, incapacidade de prever o amanhã, violência inter-pessoal, “fechamento” no grupo e merecerem “pouco crédito”. Ou seja, a representação dos outros “ciganos” é uma representação estereotipada que manifesta a incorporação da disciplina (Foucault, 1994 [1974]). Nos contextos sociais da modernidade as mudanças individuais incorporam-se nas concepções de indivíduo, nos ritmos e nos estilos de vida (Giddens, 1990).

A noção de “atrasados”, neste contexto, remete para um paradoxo aparente que é o carácter mais tradicionalista atribuído aos ciganos das cidades. Na verdade, na cidade, mais concentrados e em confronto mais próximo com os não ciganos, ou seja, mais sujeitos de discriminação pelo estigma, os ciganos urbanos fecham-se mais, aumentando a coesão do grupo na mesma medida em que este aumenta o controlo que exacerba as distâncias para o exterior. Podemos ver aqui uma manifestação da construção social do desvio no sentido em que Lahire (2003)

falou do “trânsfuga cultural – processo de construção identitária que é entendido como traição pelo grupo de origem.

As concepções que encontramos em relação ao sentimento de ser integrado são distintas: para uns, estar integrado significa ter feito um percurso de afastamento (físico e social) de outros ciganos (ainda que se possa manter o sentimento de ligação simbólica); para outros, ser integrado, implica combinar elementos ciganos e não ciganos. Destas concepções combinadas resulta uma dualidade conceptual. O que é “normal” para o “mundo dos ciganos” não o é para o dos não ciganos. Desse modo, os que são integrados entendem que são “normais” na sociedade envolvente, mas esta normalidade, no olhar dos ciganos, é uma forma de desvio social. O que os indivíduos fazem nesta multiplicidade conceptual de sentidos atribuídos é reinterpretar as fronteiras simbólicas e reconstruir os conceitos recorrendo a outros, mais flexíveis, que abarquem a diversidade dos seus percursos de vida e dos seus sentimentos identitários plurais.

Os indivíduos de origem cigana integrados vivenciam uma circulação entre domínios ciganos e não ciganos que apresentam de forma articulada e desdramatizada. Vivem em múltiplos papéis e planos em que se movem e se deslocam entre contextos hierarquizantes/holistas (a tradição) e individualizantes/igualitários (modernidade) (Velho, 1999). Partilham e accionam os diferentes códigos nas diferentes dimensões das suas trajectórias, articulando com essas ideologias as províncias de significado interpretativas da sua posição no mundo social. É o que se expressa no sentimento de ser indivíduo integrado e ser indivíduo cigano. Constatamos a coexistência de modos plurais de produção de sentido sobre a integração cigana – ser cigano integrado mostra que existe um contínuo na formação identitária (Velho, 1999). Há acumulação de experiência e de identificações que o indivíduo mobiliza e operacionaliza na sua definição de projecto de vida, de autonomia e de escolha racional – são identidades compósitas, múltiplas e plurais.

A tendência das sociedades modernas para a fragmentação, não anula a capacidade de ancoragem identitária que pode ser accionada em momentos

estratégicos. A circulação entre os diferentes mundos, planos ou “províncias” é possível graças à natureza simbólica da construção social da realidade (Velho, 1999; Berger, 2004).

Os modos de integração são heterogéneos e relacionam-se com os contextos sociais e simbólicos e a interacção social, ou seja, a pluralidade subjacente a cada história de vida individual coloca em questão as perspectivas essencialistas e homogeneizantes que, de uma forma geral, se encontram difundidas na sociedade sobre os grupos socialmente estigmatizados e alvo de representações sociais negativas e também por parte de alguma bibliografia.

Os discursos permitem aceder à produção de sentido sobre a integração e sobre o ser cigano. Reivindica-se a identidade de cigano concomitante com a de ser integrado. A racionalização sobre o fenómeno social de integração social mistura elementos conceptuais e elementos práticos na produção de sentido – são múltiplas as formas de conceber a integração e a identificação com o ser cigano. Esta constatação vai de encontro ao que nos dizem autores que trabalham as questões identitárias, no que respeita à perspectiva de olhar para a identidade como processo dinâmico de enquadramento da recepção de elementos do processo de socialização por que passa cada um dos indivíduos (Goffman, 1993 [1959]; Maalouf, 1999; Fernandez, 2001; Friedman, 2001; Bochaca, 2003; Mayall, 2004; Cossée, 2004; Kaufmann, 2005).

Os ajustamentos efectuados entre o sentimento de ser integrado e a ancoragem ao sentimento de ser cigano resultam numa configuração plural em que a identidade se manifesta pela combinação diferenciada de condições para a integração social, mas também nas características singulares (especificidade de cada percurso de vida). Dentro de cada narrativa há várias formas de conceber o ser integrado e o ser cigano o que remete para a complexidade das lógicas inerentes à racionalização, sem submeter a um modelo linear pois permite várias interpretações, mais ou menos afastadas em relação ao mundo dos ciganos.

Os indivíduos enquanto agentes (Giddens, 2004) e com identidades plurais (Lahire, 2003) adquirem a capacidade de incorporar de forma activa o que é novo

e lhes permite abrirem-se a novos horizontes, a novas possibilidades, ou seja, ao indivíduo moderno é possível ter múltiplas pertenças. As concepções e explicações sobre a integração social variam de acordo com os meios sociais e a autonomia individual nos contextos de interacção. As famílias e indivíduos ciganos não são auto-imunes às transformações da modernidade o que impõe a necessidade de, na análise dos valores ditos ciganos, não se perder de vista que se está perante a construção de um mundo simbólico, alicerçado em torno de um sentimento de pertença.

A construção identitária é um processo contínuo que se estabelece por uma espécie de balanço que se inscreve na memória de cada um e é constantemente reatualizada (Singly, 2006). Trata-se de uma procura da “solidez”, em contraposição à fluidez líquida da modernidade (Bauman, 2001, 2005). Ou seja, consiste na negociação ou na reinvenção de formas de ancoragem articuladas com as normas sociais que definem um “nós” e as aspirações à autonomia que definem um “eu” (Ramos, 2006).

O significado de ser cigano para os ciganos integrados remete sobretudo para a descendência de uma família cigana, ou seja, para a origem social ancorada nas questões biológicas (do sangue, da pertença genética), mas também para o sentimento de identidade colectiva, assente em valores de carácter generalista (a união da família, o respeito pelos mais velhos, o gostar de fazer a festa, etc.), ou seja, para a socialização. No entanto, o processo de socialização significa por vezes distanciamento do modo de vida cigano e em muitos casos das interacções quotidianas com o grupo. O “orgulho” de ser cigano situa-se numa concepção flexível, ligeiramente diferente da afirmada por Mendes para quem ser cigano precisa de “ser acalentado por via da socialização familiar e pela experiência de vida adquirida no seio do grupo cigano. Traduz-se sobretudo no estar com familiares e é o sentimento interno ao sujeito que remete para o orgulho na pertença étnica” (Mendes, 2007: 188).

Como vimos, as representações sociais (imagens) deste grupo estudado, sobre a identidade cigana para a dominante, relacionam-na com as imagens

construídas a propósito dos tipos de vida, reais ou imaginados, incorporados na memória colectiva e que os indivíduos entrevistados partilham. No entanto, isso não significa que cada um não possa assumir várias identificações, ou seja, possa não se identificar com todos os valores ciganos e não orientar a sua vida pelos princípios tidos por “mais ciganos”, mas, todavia, reconhecer-se na identidade cigana. Tornar-se integrado socialmente consiste num processo de deixar de ser “ciganos normais” e passar a ser “normais integrados e ciganos”. Alguns parecem ter encontrado formas de interligar aspectos relativos aos diferentes modos de vida, sem fazer colidir os diferentes papéis que esses modos de vida solicitam (por exemplo, é o caso de um entrevistado que exerce uma profissão não cigana e “anda na venda” ao fim-de-semana).

Os processos de integração social implicam posturas sociais e formas de se posicionar no contexto da sociedade envolvente que traduz incorporações de novas disposições sociais, de novos *habitus* que conduzem a reconfigurações identitárias, sendo este outro aspecto relevante neste estudo. Viver mais ou menos afastado do “mundo cigano” não invalida a existência de sentimentos de pertença e aí, nesse nível, há reivindicação sobre o ser cigano e o direito de reclamar essa pertença.

Ou seja, estamos perante uma construção de sentido como processo reflexivo que se traduz nas práticas sociais. As explicações do sentido e do significado da integração e da ancoragem identitária variam com as diferentes identificações e interpretações da acção. Isso leva a posicionamentos individuais no que se refere à normatividade de acção, originando signos cognitivos sobre os recursos (simbólicos e concretos) a que podem recorrer para explicar as dimensões de integração social onde cada um/a se considera integrado/a e o significado que assume para si. Assistimos a um processo de reconfiguração contínuo do conceito de ser cigano que resulta dessas aprendizagens identitárias de acordo com as mudanças sociais despoletadas pelos percursos de vida de integração que culmina na reivindicação de ser cigano, ainda que integrado. Trata-se de reivindicar uma pertença simbólica que também consideram ser sua.

Partilham sentimentos de identificação com esse universo devido à sua origem social cigana e também pela identificação com alguns dos traços culturais. A reivindicação de ser cigano traduz um desejo de ver recontextualizada e reconhecida a sua identificação identitária.

É assim que, em contraposição da ocultação da origem como meio de contornar o estigma negativo associado ao ser cigano, se encontram, em simultâneo, estratégias narrativas de afirmação de orgulho da origem, nomeadamente, por parte de indivíduos de nível socioeconómico alto que se envolvem em actividades associativas, assumindo uma função social de defesa da cultura cigana e da divulgação e conhecimento da história. Estes são indivíduos que estão em simultâneo dentro e fora da “cultura cigana”.

Defendem a continuação da identidade cigana, partilhando a concepção de que “os ciganos” não se devem dissolver socialmente. O orgulho afirmado é, portanto, algo ambivalente. Ele não é apenas uma estratégia de defesa da identidade que não se pode apagar (como uma mancha), mas consiste também numa estratégia de afirmação que age no sentido de conquista do direito a impor na sociedade envolvente a identidade cigana como uma das suas identidades. É assim que interpretamos os discursos que afirmam a necessidade de ensinar a história e a cultura dos ciganos na escola.

Sobre a história dos ciganos há, de um modo geral, desconhecimento, aspecto que é referido por outros investigadores (Casa-Nova, 2008). Não há uma educação orientada para a aprendizagem da “cultura cigana” que é apenas aprendida no quotidiano da vida familiar e também parece não existir reflexão e debate sobre ela entre aqueles que levam “modo de vida cigano” (Lopes, 2008). É talvez esta ausência de aprendizagem orientada para o conhecimento da história dos ciganos e da cultura cigana que a pressão controladora do grupo pretende substituir quando tenta impedir as misturas sociais, sobretudo das mulheres.

De um modo geral refere-se a resistência por parte da “cultura cigana” a aceitar a escolarização, pressupondo que o ir à escola pode constituir uma forma de enfraquecimento da sua cultura. O nosso trabalho revela que, em parte, esse

receio tem fundamento uma vez que se constata que os escolarizados acabam por desejar fazer um modo de vida distanciado do tradicional cigano. O fenómeno amplamente reconhecido de “os ciganos não gostam da escola”, ganha assim uma nova iluminação.

“Sou conscientemente cigano, mas esta consciência de pertença crítica será necessariamente de múltiplas pertenças reais que devem ser reconhecidas, incluindo numerosas pertenças optativas (...)” (Fernandez, 2001: 2).

A perspectiva afirmada por este autor cigano é de que os ciganos devem “evoluir” no sentido da emancipação para defender a identidade cigana num processo de integração, mas não de assimilação.

Conclusão

Neste trabalho propusemo-nos compreender como se processa a integração social de indivíduos de origem cigana na sociedade portuguesa. Partimos do ponto de vista de heterogeneidade social e individual, pressupondo que existem percursos de vida diferenciados. Distanciámo-nos de perspectivas homogeneizantes e essencialistas que consideram todos “os ciganos” iguais, para compreender a diversidade e pluralidade dos percursos de integração e perceber a produção de sentido que os indivíduos mobilizam para interpretar as suas experiências sociais.

Nas sociedades modernas o indivíduo não é passivo perante as regras e normas sociais, mas assume-se como sujeito reflexivo que, com a sua interpretação da realidade e as suas experiências, negocia as regras sociais e culturais em que se encontra inserido. Não se limita, portanto, a aplicar códigos interiorizados, mas combina lógicas de acção geradoras de uma actividade crítica, reflexiva e distante em relação a si mesmo que se traduz nas práticas sociais. Foi esta a concepção sociológica dinâmica que transpusemos para a análise da integração social dos ciganos – com afastamento da perspectiva tradicional e estática com que de um modo geral é olhada a cultura cigana e os indivíduos que a compõem, olhados pelo prisma da exclusão.

As trajectórias e biografias dos indivíduos de origem cigana permitiram conhecer singularidades dos processos de integração e de construção identitária, as províncias de significado e a produção de sentido interpretativo elaborado para explicar a complexidade que emerge do cruzamento da integração social e identidade. Constatámos que existe circulação entre contextos múltiplos por parte dos indivíduos de origem cigana integrados o que leva a concebê-los como indivíduos plurais, produto de várias experiências.

O percurso de integração aparece radicado desde a infância com visibilidade para a socialização feita em contextos mistos (convivência próxima com não

ciganos no meio habitacional). O início do projecto de distanciamento do modo de vida cigano é situado na adolescência, com opções que passam pela escolarização, pelo casamento e/ou pela actividade ocupacional. Assim, encontra-se a presença dos factores estruturais – nomeadamente, representados pelo capital económico e social dos progenitores – e a dos individuais – expresso na singularidade das vidas “tracejadas” pelo próprio.

As singularidades dos percursos de vida abrem perspectivas quanto à pluralidade de situações de integração social e de formas de ancoragem à identidade cigana. Cada indivíduo combina diferentes dimensões resultantes das diferenciações dos processos de socialização e adere de forma flexível a valores que reconfigura e reinterpreta de forma individual. As diferenças remetem para a acumulação de experiências que o indivíduo mobiliza. As identidades são sempre identificações em curso, cada indivíduo possuindo múltiplas pertenças identitárias que podem ir mudando ao longo da sua vida, num jogo de aproximação e distanciamento entre “nós” e os “outros” e de negociação para ultrapassar fronteiras culturais, sociais e simbólicas. Esta pluralidade identitária permite que o indivíduo circule entre várias identificações e se inscreva, simultaneamente, em várias culturas, proporcionando formas de mestiçagem culturais e simbólicas e identidades plurais que permitem dar conta da unidade identitária

A diversidade de percursos e de afirmações identitárias, sobretudo as diferenças entre os percursos de homens e mulheres estudados/as, permitem constatar formas de hibridismo e mestiçagem cultural e social com diferentes classificações relativas aos “ciganos”. A concepção do ser cigano remete, assim, para uma concepção dinâmica distanciando-se da tradicional visão estática colocando a hipótese de ser cigano sem ter prática cigana, ou seja, é possível aos “ciganos desviados” manter sentimentos de ancoragem à identidade cigana e mesmo de a reinventar.

A noção de ser cigano e integrado permite dar conta da complexidade e multiplicidade de situações de integração social e de identificação com a identidade cigana. Desafia a concepção do ser cigano em sentido tradicional e a

noção de ser cigano integrado, na medida em que não é sinónimo de dissolução total nem da perda dos referentes simbólicos identitários. A pluralidade encontra-se na combinação de elementos conceptuais e de elementos práticos que se misturam na produção de sentido sobre o fenómeno de integração social e consistem em múltiplas formas de conceber a integração e a identificação com o ser cigano. Para uns, estar integrado significa ter feito um percurso de afastamento de outros ciganos (físico e social, mas não simbólico), para outros, ser integrado significa a possibilidade de combinar aspectos de aproximação a ciganos e a não ciganos. A identidade dos indivíduos de origem cigana integrados é plural e compósita: é um processo cumulativo de traços identitários em que os novos traços não eliminem os anteriores, mas sim, reformula-os e adapta-os a diferentes situações sociais que vivenciam. Deste modo, a “identidade cigana” é, acima de tudo, plural, são “identidades ciganas” que se reconfiguram e redefinem pela incorporação e interiorização de novos elementos negociados com a realidade social, advinda da capacidade reflexiva que os indivíduos modernos desenvolvem.

Sobretudo no que se refere às concepções de normalidade há reflexões complexas que expressam a interiorização de diversos traços identitários e se traduzem em formulações sobre o que é “normal” para o “mundo dos ciganos” não o é para os “não ciganos”. Ou seja, à medida que se vão integrando na sociedade envolvente vão deixando de ser “ciganos normais”. No entanto, persiste o sentimento de ser cigano/a e afirma-se o orgulho nessa pertença.

Bibliografia

ABAJO, José E. e CARRASCO, Sílvia (eds.) (2004), *Experiencias y trayectorias de éxito escolar de gitanos e gitanas en Españã. Encrucijadas sobre educación, género y câmbio cultural*, CIDE/ Instituto de la Mujer, Madrid.

ACIME (1998), *Tratamento de dados de Inquérito*, Lisboa, Grupo de Trabalho para a Igualdade e Inserção dos Ciganos. Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas.

ALBARELLO, Luc, DIGNEFFE, Françoise e HIERNAUX, Jean-Paul (1997), *Práticas e métodos de investigação em Ciências Sociais*, Lisboa, Gradiva.

ALMEIDA, João F. et al. (1994), *Exclusão social: Factores e Tipos de Pobreza em Portugal*, Oeiras, Celta Editora.

ALMEIDA, João F. e PINTO, José M. (1986), 'Da teoria à investigação empírica. Problemas metodológicos gerais', in Silva, Augusto S. e Pinto, José M. (eds.), *Metodologia das ciências sociais*, Porto, Edições Afrontamento, 55-78

AMARAL, Carlos E. P. (2003), 'Em torno do conceito de cidadania', in Ribeiro, Maria M.T. (ed.), *Europa em mutação - Cidadania. Identidades. Diversidade cultural*, Coimbra, Quarteto, 289-309

AMUCIP (2006), *Tomar a palavra. Olhares e falas das mulheres ciganas portuguesas sobre a família e o trabalho.*, s/l, Associação para o Desenvolvimento das Mulheres Ciganas Portuguesas.

ARAÚJO, Marta (2008), 'Racismo.pt?' in Cunha, T. e Silvestre, S. (eds.), *Somos diferentes, Somos Iguais. Diversidade, Cidadania e Educação*, Santa Maria da Feira, Acção para a Justiça e Paz, 25-49

ARDÈVOL, Elisenda, CISTERÓ, Josep e MARCOS, Célia (1990), 'El Acampamento Gitano de Riu Sec', *Revista Treball Social*, N.º extra, 11-103.

BALIBAR, Étienne e WALLERSTEIN, Immanuel (1997), *Race, Nation, Classe: les identités ambiguës*, Paris, La Découverte / Poche.

BARBALET, J. M. (1989), *A cidadania*, Lisboa, Editorial Estampa.

BARRETO, António (1995), 'Portugal na periferia do centro: mudança social, 1960 a 1995', *Análise social*, XXX (134), 841-855.

BARRETO, António e PONTES, Joana (2007), *Portugal, um retrato social*, Edições Público - Comunicação social, S.A.

BASTIDE, Roger (1989), *As Religiões Africanas no Brasil*, S. Paulo, Enio Matheus Guazzelli e C.^a, Lda.

BASTOS, José G. P., CORREIA, André C. e RODRIGUES, Elsa (2007), *Sintrensens ciganos. Uma abordagem estrutural -dinâmica*, Lisboa, Câmara Municipal de Sintra e ACIDI.

BAUMAN, Zygmunt (2001), *Modernidade líquida*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

BAUMAN, Zygmunt (2005), *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores.

BECKER, Howard. S. (1985), *Outsiders: études de Sociologie de la déviance*, Paris, Éditions A.-M. Métailié.

BENAVENTE, Ana., MENDES, Helena e SCHMIDT, Luísa (1997), 'Direitos dos Cidadãos em Portugal: Conhecimentos e Opiniões', *Sociologia, Problemas e Práticas*, 24, 71-114.

BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas (1999), *A construção social da realidade - Um livro sobre a Sociologia do conhecimento*, Lisboa, Dinalivro.

BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas (2004), *Modernidade, pluralismo e crise de sentido. A orientação do homem moderno*, S. Paulo, Editora Vozes.

BERTAUX, Daniel (1997), *Les récits de vis. Perspective ethnosociologique*, Paris, Éditions Nathan.

BOCHACA, Jordi G. (2003), *La integración sociocultural de las minorias étnicas (gitanos e immigrantes)*, Barcelona, Editorial Rubi, Antrophos.

BOUDON, Raymond (ed.) (1979), *L'Inégalité des chances: la mobilité sociale dans les sociétés industrielles*, A. Colin, Paris.

BOUDON, Raymond (ed.) (1995), *Tratado de Sociologia*, Edições Asa, Lisboa.

BOURDIEU, Pierre (1979), *La Distinction: Critique Sociale du Jugement* Paris, Les Éditions de Minuit.

BOURDIEU, Pierre (1986), 'Habitus, code et codification', *Actes da la Recherche en Sciences Sociales*, 64, 40-44.

BOURDIEU, Pierre (1987), *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit. Le Sens Comum.

BOURDIEU, Pierre (1989 [1977]), *O poder simbólico Lisboa. Difel*, Lisboa, Difel.

BOURDIEU, Pierre (2001), *Razões práticas. Sobre a teoria da acção*, Oeiras Celta Editora.

BRANCO, Francisco (2003), 'Os ciganos e o RMG: Direitos sociais e direito à diferença', *Intervenção Social*, 27, 121-143.

CABECINHAS, Rosa e AMÂNCIO, Lígia (2004), 'Dominação e exclusão', *V Congresso Português de Sociologia. Sociedades contemporâneas: reflexividade e acção*, Braga, Associação Portuguesa de Sociologia.

CABRAL, João P. (2003), 'Identidades inseridas: algumas divagações sobre identidade, emoção e ética. Working papers, ICS, Univ. Lisboa. [Em linha], Disponível em http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2006/wp2006_4.pdf

CABRAL, Manuel V. (1998), 'Mobilidade social e atitudes de classe em Portugal', *Análise social*, XXXIII (146-147, 2º-3º, 381-414.

CÂMARA, Ana C. (2003), 'Gypsy Kings', *Expresso*.

CAMPENHOUDT, Luc V. (2003), *Introdução à Análise dos Fenómenos Sociais*, Lisboa, Gradiva.

CAPUCHA, Luís (1998), 'Pobreza, exclusão social e marginalidades', *in* Viegas, José M. L. e Costa, António F. (eds.), *Portugal, que modernidade?*, Oeiras, Celta, 209-242

CASA-NOVA, Maria José (2006), 'A relação dos ciganos com a escola pública: contributos para a compreensão sociológica de um problema complexo e multidimensional', *Interacções*, 2, 155-182.

CASA-NOVA, Maria José (2009), *Etnografia e produção de conhecimento. Reflexões críticas a partir de uma investigação com ciganos portugueses*, Lisboa, ACIDI.

CASTEL, Robert (2000), 'A Precariedade de Transformações Históricas e Tratamento Social', *in* Soulet, Marc-Henry (ed.), *Da Não-Integração*, Coimbra, Quarteto

CASTELLS, Manuel (2003), *O poder da identidade. A era da informação: economia, sociedade e cultura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian

CASTRO, Alexandra (1995), 'Ciganos e Habitat: entre a itinerância e a fixação', *Sociologia, Problemas e Práticas*, 17, 97-111

CASTRO, Alexandra (2004), 'Ciganos e itinerância - realidades concelhias e formas de hospitalidade', *Cidades, Comunidades e Territórios*, 9, 55-70

CASTRO, Alexandra (2007), 'A mobilidade, os ciganos e os outros: incertezas na relação com o território', *FICYurb - Firts International Conference of Young Urban Rsearchers*, Lisboa

CHERKAOUI, Mohamed. (1995), 'Estratificação', in Boudon, R. (ed.), *Tratado de Sociologia*, Lisboa, Edições Asa, 97-151

CHERKAOUI, Mohamed. (1995b), 'Mobilidade', in Boudon, R. (ed.), *Tratado de Sociologia*, Lisboa, Edições Asa, 153-193

CLAVEL, Gilbert (2004), *A sociedade da exclusão: compreendê-la para dela sair*, Porto, Porto Editora.

COELHO, Adolfo (1995 [1892]), *Os ciganos de Portugal: com um estudo sobre o calão*, Lisboa, Publicações D. Quixote.

COMISSÃO EUROPEIA (2009), *Combating poverty and social exclusion. A statistical portrait of the European Union, 2010*, Luxemburgo, Comissão Europeia /Eurostat. [Em linha] (Consultado em 20.05.2010), Disponível em http://epp.eurostat.ec.europa.eu/cache/ITY_OFFPUB/KS-EP-09-001/EN/KS-EP-09-001-EN.PDF?langid=en

COMISSÃO PARLAMENTAR DE ÉTICA, SOCIEDADE E CULTURA: Sub-comissão para a Igualdade de Oportunidades e Família (2009), Relatório das Audições efectuadas sobre portugueses ciganos no âmbito do Ano Europeu para o diálogo Intercultural, Assembleia da República. Lisboa. [Em linha] (Consultado em 15 de Junho de 2009) Disponível em <http://app.parlamento.pt/webutils/docs/>

CORCUFF, Philippe (2001), *As novas sociologias: a realidade social em construção*, Sintra, VRAL.

CORREIA, A. C. (2007), '«Filhos da estrada e do vento...e da miséria (...) Porque estas terras são todas deles» - Danos de um relacionamento desigual de longa data', [Em linha] (Consultado 20.02.2010) em *Paper presented at First*

International Conference of Young Urban Researchers (FICYUrb), ISCTE, Lisboa, Portugal. Available at
<http://conferencias.iscte.pt/viewabstract.php?id=216&cf=3>

CORTESÃO, Luísa (1995), 'Reflexões críticas sobre a educação de crianças ciganas', in Cortesão, Luísa, Pinto, Fátima (org.) (ed.), *O Povo cigano: cidadãos na sombra - processos explícitos e ocultos de exclusão*, Porto, Ed. Afrontamento, 27-36

CORTESÃO, Luísa, STOER, Stephen, CASA-NOVA, Maria José e TRINDADE, Rui (2005), *Pontes para outras viagens - escola e comunidade cigana: representações recíprocas*, Lisboa, ACIME.

COSSÉE, Claire (2004), 'Tsiganes, «gens du voyage» et construction d'une parole publique', in Cossée, Claire, Lada, Emmanuelle, et al. (eds.), *Faire figure d'étranger. regards croisés sur la production de l'altérité*, Paris, Armand Colin, 239-259

COSSÉE, Claire, LADA, Emmanuelle e RIGONI, Isabelle (2004), *Faire figure d'étranger. Regards croisés sur la production de l'altérité*, Paris, Armand Colin.

COSTA, Alfredo B., BAPTISTA, Isabel, PERISTA, Pedro e CARRILHO, Paula (2008), *Um olhar sobre a pobreza. Vulnerabilidade e exclusão social no Portugal contemporâneo*, Lisboa, Gradiva.

COSTA, Alfredo B. e PIMENTA, Manuel C. (1991), 'Minorias Étnicas Pobres em Lisboa', Lisboa, Centro de Reflexão Cristã - Departamento de Pesquisa Social.

COSTA, Alfredo B. D. (1998), *Exclusões Sociais*, Lisboa, Gradiva (Fundação Mário Soares).

COSTA, António F. (1992), *Sociologia*, Lisboa, Difusão cultural.

COSTA, António F. (2007), 'Os desafios da teoria da prática à construção da sociologia', in Pinto, José M. e Borges, Virgílio (eds.), *A teoria da prática e a construção da sociologia em Portugal*, Porto, Edições Afrontamento, 15-29

COSTA, António M. (2005), 'Ciganos, Sinti, Roma', *A folha - Boletim da Língua portuguesa nas instituições europeias*, 18, 4-5.

COSTA, Eduardo M. (1995), 'Os ciganos em Portugal: breve história de uma exclusão', in Cortesão, Luísa, Pinto, Fátima (org.) (ed.), *O povo cigano: cidadãos na sombra - Processos explícitos e ocultos de exclusão*, Porto, Ed. Afrontamento, 21-26

COSTA, Elisa M. L. (1996), *O Povo Cigano em Portugal: Da História à Escola - Um Caleidoscópio de informações*, Setúbal, Instituto Politécnico de Setúbal - Escola Superior de Educação.

COULON, Alain (1995), *A Escola de Chicago*, S. Paulo, Papirus Editora.

CUCHE, Denys (1999), *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*, Lisboa, Fim de Século.

DIAS, Eduardo C., ALVES, Isabel, VALENTE, Nuno e AIRES, Sérgio (2006), *Comunidades ciganas: representações e dinâmicas de exclusão-integração*, Lisboa, ACIME.

DUBAR, Claude (2006), *A crise das identidades. A interpretação de uma mutação*, Porto, Edições Afrontamento

- DUBET, François (1996), *Sociologia da experiência*, Lisboa, Instituto Piaget.
- DUMONT, Louis (1992), *Ensaio sobre o individualismo – uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna*, Lisboa, publicações D. Quixote.
- DURKHEIM, Émile (1982 [1897]), *O suicídio. Estudo sociológico*, Lisboa, Editorial Presença.
- DURKHEIM, Émile (1984 [1893]), *A Divisão do Trabalho Social*, Lisboa, Editorial Presença.
- ELIAS, Norbert (1983), *Engagement et distanciation*, Paris, Fayard.
- ELIAS, Norbert (1989 [1939]), *O Processo Civilizacional*, Lisboa, Publicações D. Quixote.
- ELIAS, Norbert (2004), *A Sociedade dos Indivíduos*, Lisboa, Dom Quixote.
- ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. (2000 [1965]), *Os estabelecidos e os outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.
- ERRC/NÚMENA (2007), *Os serviços sociais ao serviço da inclusão social - o caso dos ciganos*, Lisboa, ERRC - European Roma Rights Centre e NÚMENA - Centro de Investigação em Ciências Sociais e Humanas.
- ESTANQUE, Elísio (2008), 'Classes, precariedade e ressentimento: mudanças do mundo laboral e novas desigualdades sociais', *Configurações: Desigualdades Sociais*, 1, 1-20.

ESTANQUE, Elísio e MENDES, José M. (1988), *Classes e desigualdades sociais em Portugal. Um estudo comparativo*, Porto, Edições Afrontamento/ Centro de Estudos Sociais.

FAÍSCA, Luís M. e JESUÍNO, Jorge C. (2006), *Representações sociais da comunidade cigana na sociedade portuguesa*, Lisboa, ACIDI.

FERNANDES, António T. (1993), *A crise do Estado nas sociedades contemporâneas*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

FERNANDES, António T. (1995), 'Etnicização e racização no processo de exclusão social', in *Sociologia - Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto,

FERNANDEZ, António C. (2001), 'Sobre la identidad gitana', *Gitanos, Pensamiento y Cultura*, 11, 39-46 pp. [Em linha]. (Consultado em 03.05.2005). Disponível em http://www.fsgg.org/11a_fondo.html

FIENBORK, Gundula, MIHÓK, Brogitte e MÜLLER, Stephen (1998), *Nunca ganhei nada na vida: Histórias de Ciganos da Europa de Leste*, Lisboa, Fenda Edições.

FITOUSSI, Jean-Paul e ROSANVALLON, Pierre (1997), *A nova era das desigualdades*, Oeiras, Celta Editora.

FONSECA, Ernesto P, MARQUES, José M; POESCHI, Gabrielle (2005), *Representações sociais das comunidades ciganas e não-ciganas*, Porto, ACIME.

FORTUNA, Carlos O. (1997), *Cidade, Cultura e Globalização*, Oeiras, Celta.

FOUCAULT, Michel (1994 [1974]), *História da sexualidade - I A vontade de saber*, Lisboa Relógio D' Água Editores.

FRA (2007), 'Report on Racismo and Xenophobia in the Member States of the EU', Budapest, European Union Agency for Fundamental Rights.

FRASER, Angus (1997), *História do Povo Cigano*, Lisboa, Editorial Teorema.

FRIEDMAN, Susan S. (2001), 'O "falar da fronteira", o hibridismo e a performatividade: teoria da cultura e identidade nos espaços intersticiais da diferença', *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 61, pp. 5-28.

FSGG e REAPN (2006), *Educação: o nosso projecto partilhado. Soluções e estratégias para a inclusão educativa de jovens ciganos*, Madrid, Fundación Secretariado General Gitano.

GARRIDO, Albert (1999), *Entre Gitanos e Payos: Relación de Prejuicios y Desacuerdos*, Barcelona, Flor Del Viento.

GAULEJAC, Vincent e LÉONETTI, Isabelle T. (1994), *La Lutte des Places: Insertion et Désinsertion*, Paris, Hommes et Perspectives /Desclée de Brouwer.

GIDDENS, Anthony (1984), *Capitalismo e Moderna Teoria social*, Lisboa, Editorial Presença.

GIDDENS, Anthony (1990), *As Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta Editora.

GIDDENS, Anthony (1994), *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta Editora.

GIDDENS, Anthony (1995), 'A vida em uma sociedade pós-tradicional', in Giddens, Anthony, Beck, Ulrich, et al. (eds.), *A modernização reflexiva. Política, tradição e estética na ordem social moderna*, S. Paulo, UNESP, 73-133

GIDDENS, Anthony (1997), *Sociologia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

GIDDENS, Anthony (2004), *Dualidade da estrutura - Agência e estrutura*, Oeiras, Celta Editora.

GIDDENS, Anthony e TURNER, Jonathan (eds.) (1999), *Teoria social hoje*, Editora UNESP, S. Paulo.

GIRAUD, Pierre N. (1998), *A desigualdade do mundo - A Economia do Mundo Contemporâneo*, Lisboa, Terramar.

GOFFMAN, Erving (1961), *Manicômios, prisões e conventos*, S. Paulo, Editora Perspectiva.

GOFFMAN, Erving (1974), *Les Rites d'Interaction*, Paris, Les Éditions de Minuit.

GOFFMAN, Erving (1988 [1963]), *Estigma - Notas sobre a Manipulação Deteriorada*, Rio de Janeiro, Editora Guanabara.

GOFFMAN, Erving (1991 [1974]), *Les cadres de l'expérience*, Paris, Les Éditions de Minuit.

GOFFMAN, Erving (1993 [1959]), *A apresentação do eu na vida de todos os dias*, Lisboa, Relógia d' Água.

GONÇALVES, Alda, GARCIA, Orlando e BARRETO, Pedro (2006), *Tradição e prospectiva nos meandros da economia cigana: circuitos peri-económicos na Grande Lisboa*, Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas.

GONÇALVES, Manuel (1995), *Educação Intercultural: Guia do Professor do 1º Ciclo*, Lisboa, Ministério da Educação.

GRÁCIO, Sérgio (1997), 'A mobilidade social revisitada', *Sociologia, Problemas e Práticas*, 24, 45-69.

GRUZINSKI, Serge (2001), 'Mestiçagens, mundialização e história: algumas pistas de reflexão e pesquisa', *Cadernos do Noroeste*, 15 (1-2), 305-322.

GUERRA, Isabel (1993), 'Modos de vida. Novos percursos e novos conceitos', *Sociologia, Problemas e Práticas*, 13, 59-74.

HERPIN, Nicolas (1982), *A sociologia americana: escolas, problemas e práticas*, Porto, Ed. Afrontamento.

HOGGART, Richard (1970), *La Culture du Pauvre*, Paris, Les Éditions de Minuit.

HORTA, Ana Paula e MALHEIROS, Jorge M. (2004), 'Os caboverdianos em Portugal. Processo de consolidação, estratégias individuais e acção colectiva', *Estratégia - Revista de Estudos Internacionais*, 20, 83-103.

ICE (2004), *Ciganos aquém do Tejo: propostas de actividades nómadas para o ensino básico*, Lisboa, Instituto das Comunidades Educativas: Projecto Nómada, ACIME.

INE (2003), 'Met@informação', Instituto Nacional de Estatística [Em linha].
Consultado em 18.12.2009. Disponível em
http://metaweb.ine.pt/sim/conceitos/Detail.aspx?cnc_cod=159&cnc_ini=11-04-2003.

JOAS, Hans (1996), 'Interaccionismo simbólico', in Giddens, A.eTurner, J. (eds.),
Teoria social hoje, S. Paulo, Ed. UNESP, 127-174

JÚNIOR, Benjamin A. (2002), *Fronteiras múltiplas, identidades plurais - um ensaio sobre a mestiçagem e o hibridismo cultural*, S. Paulo, Editora Senac.

KAUFMANN, Jean-Claude (1996), *L'Entretien Compréhensif*, Paris, Éditions Nathan.

KAUFMANN, Jean-Claude (2003), *Ego: Para uma Sociologia do Indivíduo*, Lisboa, Instituto Piaget.

KAUFMANN, Jean-Claude (2005), *A Invenção de si*, Lisboa, Instituto Piaget.

KENRICK, Donald e PUXON, Grattan (1998), *Os ciganos sob o domínio da suástica*, Lisboa, Ed. Centre de Recherches Tsiganes e Secretariado Entreculturas.

LAHIRE, Bernard (2003), *O homem plural. As molas da acção*, Lisboa, Instituto Piaget.

LAHIRE, Bernard (2004), *La culture des individus. Dissobances culturelles et distinction de soi*, Paris, Éditions la Découverte. Textes à l'appui. Laboratoire des Sciences Sociales.

LAHIRE, Bernard (2005), 'Patrimónios individuais de disposições: para uma sociologia à escala individual', *Sociologia, Problemas e Práticas*, 49, 11-42.

LAMRI, Sophia (2004), 'Quand «la généralité» ne fait plus évidence à propos de «ce qui va de soi» dans l'analyse de l'immigration coloniale algérienne (1945-1962)', in Cossée, Claire, Lada, Emmanuelle., et al. (eds.), *Faire figure d'étranger. regards croisés sur la productions de l'altérité*, Paris, Armand Colin, 171-190

LAPLANTINE, François e NOUSS, Alexis (2002), *A mestiçagem*, Lisboa, Instituto Piaget.

LESSARD-HÉBERT, Michelle, GOYETTE, Gabriel e BOUTIN, Gérald (1990), *Investigação qualitativa: fundamentos e práticas*, Lisboa, Instituto Piaget.

LIÉGEOIS, Jean-Pierre (1989), *Ciganos e Itinerantes*, Lisboa, Santa Casa da Misericórdia de Lisboa.

LIÉGEOIS, Jean-Pierre (1994), *A escolarização das crianças Ciganas e viajantes: Relatório Síntese.*, Lisboa, Ministério da Educação - Departamento de Programação e de Gestão Financeira.

LIÉGEOIS, Jean-Pierre (2001), *Minoria e escolarização: o rumo cigano*, Lisboa, Centre de Recherches Tsiganes/Secretariado Entreculturas, Ministério da Educação.

LIÉGEOIS, Jean-Pierre (ed.) (2007), *L'accès aux droits sociaux des populations tsiganes en France. Rapport d'étude de la Direction Générale de l' Action Sociale*, Éditions ENSP. Ministère du Travail, des Relations Sociales et de la Solidarité. Ministère du Logement et de Ville, Paris.

LIPIANSKY, Edmond M., TABOADA-LEONETTI, Isabelle e VASQUEZ, Ana (1990), 'Introduction à la problématique de l'identité', in Camilleri, Carmel, Kastersztein, Joseph, et al. (eds.), *Stratégies identitaires*, Paris, Presses Universitaire de France, 7-26

LOPES, Daniel S. (2006), 'Deriva cigana. Uma etnografia impressionista', *Departamento de Antropologia*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas.

LOPES, Daniel S. (2008), *Deriva cigana: um estudo etnográfico sobre os ciganos de Lisboa*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

LUZE, Hubert (1997), *L'Ethnométhodologie*, Paris, Ed. Economica.

MAALOUF, Amin (1999), *As identidades assassinas* Miraflores, DIFEL.

MACHADO, Fernando L. (1992), 'Etnicidade em Portugal: Contrastes e Politização', *Sociologia, Problemas e Práticas*, 12, 123-136.

MACHADO, Fernando L. (2001), 'Contextos e percepções de racismo no quotidiano', *Sociologia, Problemas e Práticas*, 36, 53-80.

MACHADO, Fernando L. (2002), *Contrastes e continuidades: migrações, etnicidade e integração dos guineenses em Portugal*, Oeiras, Celta Editora.

MACHADO, Fernando L. e COSTA, António F. (1998), 'Processos de uma modernidade inacabada. Mudanças estruturais e mobilidade social', in Viegas, José M. L. e Costa, António F. (eds.), *Portugal: que modernidade?*, Oeiras, Celta Editora, 17-44

MADEC, Annick e MURARD, Numa (1998), *Cidadania e políticas sociais*, Lisboa, Instituto Piaget.

MAGALHÃES, Ana M. (2005), *"É assim a vida". Um retrato etnográfico do ciclo de vida cigano*, Lisboa, Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

MAGANO, O. (1999), *Entre ciganos portugueses: estudo sobre a integração social de uma comunidade cigana residente na cidade do Porto*, Porto, Universidade Aberta. Dissertação de Mestrado.

MARQUES, João F. (2004), 'Je ne suis pas raciste, mais... Du «non-racisme» portugais aus deux racismes des «portugais».' Paris, École des hautes Études en Sciences Sociales.

MARQUES, João F. (2007), *Do «não racismo» português aos dois racismos portugueses*, Lisboa, ACIDI.

MARTIN, Elisa e GAMELLA, Juan F. (2005), 'Marriage practices and ethnic differentiation: the case of Spanish Gypsies (1870-2000)', [Em linha] *Science Direct: the History of the family*, Elsevier. [Consultado em 13.11.2007]
Disponível em

http://www.sciencedirect.com/science?_ob=ArticleURL&_udi=B6W4H-4FPDRGN

MAUSS, Marcel (1985), *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.

MAYALL, David (2004), *Gypsy Identities 1500-2000. From Egipcians and Moon-men to the ethnic Romany*, Londres, Routledge.

MENDES, Manuela M. F. (2007), 'Representações face à discriminação: ciganos e imigrantes russos e ucranianos na área metropolitana de Lisboa', *Instituto de Ciências Sociais*, Lisboa, Universidade de Lisboa.

MERTON, Robert K. (1968), *Sociologia, Teoria e estrutura*, S. Paulo, Editora Mestre Jou.

MISSAOUI, Lamia (2004), 'Drogue, VIH et individuation des femmes gitanes', in Cossée, Claire, Lada, Emmanuelle, et al. (eds.), *Faire figure d'étranger. Regards croisés sur la production des altérités*, Paris, Armand Colin, 119-137

MOLLER, Iver e HESPANHA, Pedro (2002), 'Padrões de exclusão e estratégias pessoais', *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 64, 55-79.

MONTENEGRO, Mirna (org.) (1999), *Ciganos e educação*, Setúbal, Instituto de Comunidades Educativas.

MONTENEGRO, Mirna (2007), 'Identities, gypsies and citizenship(s).' *Cadernos ICE*, 9, 21-23.

MORAIS, Nuno (2005), 'Ciganos, e com muito gosto', *A folha - Boletim da Língua portuguesa nas instituições europeias*, 18, 4.

MOREIRA, José J. S. (1999), 'Ciganos em privação de liberdade', *Revista do Ministério Público*, 77, 59-98.

MOSCOVICI, Serge e PÉREZ, Juan A. (1999), 'A extraordinária resistência das minorias à pressão das maiorias. O caso dos ciganos em Espanha', in Vala, Jorge (ed.), *Novos racismos: perspectivas comparativas*, Oeiras, Celta, 103-119

MOZZICAFREDDO, Juan (1987), 'Pós-modernismo e Estado-Providência', *Sociologia*, 3, 11-19.

MOZZICAFREDDO, Juan (1997), *Estado providência e cidadania em Portugal*, Oeiras, Celta.

MOZZICAFREDDO, Juan (1998), 'Estado, modernidade e cidadania', in Viegas, J.M.L. e Costa, A.F. (eds.), *Portugal, que modernidade?*, Oeiras, Celta, 245-283

MOZZICAFREDDO, Juan (1993), 'Cidadania e Estado-Providência', in *Estruturas Sociais e Desenvolvimento - Actas do II Congresso Português de Sociologia*, Vila do Conde, Associação Portuguesa de Sociologia - Fragmentos.

NICOLAU, Lurdes (2010), *Ciganos e não ciganos em Trás-os-Montes: investigação de impasse inter-étnico*, Vila Real, UTAD - Tese de doutoramento em ciências sociais (em fase de conclusão).

NUNES, Olímpio (1996), *O Povo Cigano*, Porto, Livraria Apostolado da Imprensa.

ONPC (1995), *A comunidade cigana na área da Diocese de Lisboa*, Lisboa, Obra Nacional para a Pastoral dos Ciganos / Secretariado Diocesano de Lisboa.

ONPC (2000), 'Projecto Dignidade', Lisboa, Obra Nacional da Pastoral dos Ciganos.

PAUGAM, S. (2000), 'A desqualificação social', in Soulet, Marc-Henry (ed.), *Da não-integração*, Coimbra, Quarteto Editora, 107-135

PAUGAM, S. (2003), *A desqualificação social - Ensaio sobre a pobreza*, S. Paulo, Cortez Editora.

PARSONS, Talcott (ed.) (1964), *The Social System*, The Free Press, N.York.

PEREIRINHA, José A. (2008), *Política social. Fundamentos da actuação das políticas públicas*, Lisboa, Universidade Aberta.

PETTIGREW, Thomas e MEERTENS, Roel W. (1995), 'O racismo velado: dimensões e medida', in (dir.), Michel Wieviorka (ed.), *Racismo e Modernidade*, Venda Nova, Bertran Editora, 111-128

PINTO, José M. (1991), 'Considerações sobre a produção da identidade', *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 32, I, 217-231.

PINTO, Maria Fátima (2000), *A Cigarra e a Formiga - Contributos para a Reflexão Sobre o Entrosamento da Minoria Étnica Cigana na Sociedade Portuguesa*, Porto, REAPN - Rede Europeia Anti-Pobreza/ Portugal.

PLUMMER, Ken (2002), 'O interaccionismo simbólico do século XX: a emergência da teoria social empírica', in Turner, Bryan.S. (ed.), *Teoria social*, Lisboa, Difel, 225-254

PNAI e 2008-2010 (2008), *Plano Nacional de Acção para a Inclusão Social*, Lisboa.

POIRIER, Jean, CLAPIER-VALLADON, Simone e RAYBAUT, Paul (eds.) (1995), *Histórias de vida. Teoria e prática*, Celta Editora, Oeiras.

PUJADAS, Juan. J. (1993), *Etnicidad: Identidad Cultural de los Pueblos*, Madrid, Eudema.

QUELOZ, Nicolas (2000), 'A não-integração, um conceito que remete fundamentalmente para a questão da coesão social', in Soulet, M.-H.O. (ed.), *Da não-integração*, Coimbra, Quarteto,

QUINTINO, Maria Celeste R. (2004), *Migrações e Etnicidade em Terrenos Portugueses-Guineenses: estratégias de invenção de uma comunidade*, Lisboa, Universidade Técnica de Lisboa - Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.

QUIVY, Raymond; CAMPENHOUDT, Luc. V. (1992), *Manual de investigação em ciências sociais*, Lisboa, Gradiva

RAMOS, Elsa (2006), *L'invention des origines. Sociologie de l'ancrage identitaire*, Paris, Armand Colin.

REAPN (2008), *Guia de motivação para o desenvolvimento pessoal e profissional das mulheres ciganas*, Porto, REAPN

REAPN (2009), *As comunidades ciganas e a saúde: um primeiro retrato nacional*, Porto, REAPN.

REIS, Fernanda (ed.) (2001), *Quadros da vida cigana: entrevistas com...* Lisboa, Secretariado Diocesano de Lisboa da Obra Nacional da Pastoral dos Ciganos e Ministérios do Trabalho e Solidariedade,

REIS, F. (2001), (Coord.) *A família cigana e habitação - relação com os espaços de interior*, Lisboa, Secretariado Diocesano de Lisboa da Obra Nacional para a Pastoral dos Ciganos.

REIS, F. (1999), (Coord.) *O jovem cigano e a formação: atitudes e perspectivas frente ao mercado de trabalho*, Lisboa, Secretariado Diocesano de Lisboa da Obra Nacional para a Pastoral dos Ciganos.

REIS, F. (1997), (coord.) *Rumo ao futuro - Projecto de promoção de integração social da etnia cigana*, Lisboa, Secretariado Diocesano de Lisboa da Obra Nacional para a Pastoral dos Ciganos.

REMY, Jean e VOYÉ, Liliane (1994), *A cidade: rumo a uma definição?*, Porto, Edições Afrontamento.

REX, John (1988), *Raça e Etnia*, Lisboa, Editorial Estampa.

ROBERT, C. (1998), 'Éléments d'affirmation gitanes', *Socio-Anthropologie*, 3, Technique:arts au social, 7. [Em linha] consultado em 11.01.2008. disponível em <http://socio-anthropologie.revues.org/index17.html>

RODRIGUES, David (ed.) (2003), *Perspectivas sobre a inclusão. Da educação à sociedade*, Porto Editora, Porto.

RODRIGUES, Fernanda (ed.) (2003), *Acção Social na área da Exclusão Social*, Lisboa, Universidade Aberta.

ROMÁN, T. S. (1994), 'La diferència inquietant: velles i noves estratègies culturals dels gitanos', Barcelona, Editorial Alta Fulla - Fundación Serveis de Cultura Popular.

SAINT-MAURICE, Anne (1997), *Identidades Reconstruídas: Cabo-Verdianos em Portugal*, Oeiras, Celta.

SANSONE, Lívio (2004), *Negritude sem etnicidade*, Rio de Janeiro, Editora da UFBA, Pallas Editora.

SANTOS, Boaventura S. (1990a), *Introdução a uma ciência pós-moderna*, Porto, Edições Afrontamento. Biblioteca Ciências do Homem.

SANTOS, Boaventura S. (1990b), *O Estado e a sociedade em Portugal (1974-1988)*, Porto, Edições Afrontamento.

SANTOS, Boaventura S. (1993), 'Modernidade, Identidade e a Cultura de Fronteira', *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 38, 11-39.

SANTOS, Boaventura S. (1994), *Pela mão de Alice: O Social e o Político na Pós-Modernidade*, Porto, Edições Afrontamento.

SANTOS, Boaventura S. (2002a), 'Uma sociedade em busca de medida', *Visão*.

SANTOS, Boaventura S. (2006), *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*, Porto, Edições Afrontamento.

SANTOS, Boaventura S. e FERREIRA, Sílvia (2002), 'A reforma do Estado-Providência entre globalizações conflitantes', in Hespanha, Pedro e Carapinheiro, Graça (eds.), *Risco social e incerteza. Pode o Estado Social recuar mais?*, Porto, Edições Afrontamento, 177-225

SANTOS, Tiago, OLIVEIRA, Catarina R., ROSÁRIO, Edite et al (2009), *Research survey on migrant's experiences of racism and xenophobia in Portugal*, Porto Salvo, NÚMENA.

SCHNAPPER, Dominique (1998), *Contra o fim do trabalho*, Lisboa, Terramar.

SCHNAPPER, Dominique (2000), *A compreensão sociológica*, Lisboa, Gradiva.

SCHNAPPER, Dominique (2007), *Qu'est-ce que l'intégration?* , Paris, Éditions Gallimard: folio actuel Inédit.

SERROTE, José J. (1993), 'Caracterização Sócio-Demográfica e Cultural da Comunidade Cigana no Alentejo', Centro Regional de Segurança Social do Alentejo, Iniciativa Comunitária Horizon, Fundo Social Europeu.

SILVA, Augusto S. e PINTO, José M. (1986), 'Uma visão global sobre as ciências sociais', in Silva, Augusto S. e Pinto, José M. (eds.), *Metodologia das ciências sociais*, Porto, Edições Afrontamento, 9-27

SILVA, Gilberto F. (2004), 'Sociedade multicultural: educação, identidade(s) e cultura(s)', *Educação*, r.s. ano XX VII, N. 2(53), 283-302.

SILVA, Luísa F. (2008), *Modernidades e desigualdades sociais*, Lisboa, Universidade Aberta.

SILVA, Luísa F. D. (2005), *Saúde / Doença é questão de cultura*, Lisboa, ACIME / FCT.

SILVA, Manuel C. e PINTO, Maria Goretti (2004), 'Clivagens inter-étnicas latentes: um estudo de caso no concelho de Barcelos', *V Congresso Português de*

Sociologia. Sociedades contemporâneas: Reflexividade e Acção, Braga, Associação Portuguesa de Sociologia.

SINGLY, François de . (2006), 'Préface. Société liquide et consistance de soi', in Ramos, Elsa (ed.), *L'Invention des origines. Sociologie de l'ancrage identitaire*, Paris, Armand Colin, 11-16

SOS RACISMO (2001), *Ciganos, Números, abordagens e realidades, Satispen ta li - saúde e liberdade*, Lisboa, SOS Racismo.

SOULET, Marc.-Henry (2000), 'Pensar a Exclusão nos dias de hoje: não integração ou desintegração?' in (org.) Soulet, M.-H. (ed.), *Da não-integração*, Coimbra, Quarteto.

TABOADA-LEONETTI, Isabelle (1990), 'Stratégies identitaires et minorités: le point de vue du sociologue', in Camilleri, C., Kastersztein, J., et al. (eds.), *Stratégies identitaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 43-83

TAGUIEFF, Pierre-André (2002), *O racismo*, Lisboa, Instituto Piaget.

TODD, Emmanuel (1996), *O destino dos imigrados. Assimilação e segregação nas democracias ocidentais*, Lisboa, Instituto Piaget.

TONG, Diane (1998), *Contos Populares Ciganos*, Lisboa, Editorial Teorema.

TOURAINÉ, Alain (1998), *Iguais e Diferentes - Poderemos viver juntos?* , Lisboa, Instituto Piaget.

UNIÓN ROMANI INTERNACIONAL (1998), *Le Peuple Tsigane - Guide à L'Usage des Journalistes*, Barcelona, Unión Romani Internacional..

VALA, Jorge (2003), 'Simetrias e identidades - perspectivas teóricas sobre a descrição de um grupo minoritário', in Vala, Jorge (ed.), *Simetrias e Identidades: Jovens Negros de Portugal*, Oeiras, Celta /Instituto Português da Juventude, 5-19

VALA, Jorge (2004), 'Processos identitários e gestão da diversidade', in ACIME (ed.), *I Congresso Imigração em Portugal - Diversidade-Cidadania - Integração*, Porto, ACIDI.

VALA, Jorge, BRITO, Rodrigo e LOPES, Diniz (1999), *Expressões do racismo em Portugal*, Lisboa, ICS.

VALA, Jorge e LIMA, Marcus. (2002), 'Indivisualismo meritocrático, diferenciação cultural e racismo', *Análise social*, XXXVII (162), 181-207.

VASQUEZ, Ana (1990), 'Les mécanismes de stratégies identitaires: une perspective identitaire', in Camilleri, C., Kastersztein, J., et al. (eds.), *Statégies identitaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 143-171

VELHO, Gilberto (1999), 'Projecto, emoção e orientação em sociedades complexas', in Velho, G. (ed.), *Individualismo e cultura - notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*, Rio de Janeiro, Zahar Editor, 15-37

VELHO, Gilberto (2000), 'Violência, reciprocidade e desigualdade: uma perspectiva antropológica', in Velho, Gilberto e Alvito, Marcos (eds.), *Cidadania e violência*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ; Editora FGV, 11-25

WEBER, Max (1995 [1956]), *Économie et Société I - Les categories de la sociologie*, Paris, Plon-Pocket.

WIEVIORKA, Michel (ed.) (1995), *Racismo e modernidade*, Bertrand Editora, Venda Nova.

WIEVIORKA, Michel (2002), *A diferença*, Lisboa, Fenda.

WIRTH, Louis (1997), 'O Urbanismo como modo de vida', in Fortuna, Carlos (ed.), *Cidade, Cultura e Globalização*, Oeiras, Celta