

## EDIÇÕES ISCSP COLEÇÃO ESTUDOS DE GÉNERO

**Violências de Género** é o primeiro número da Coleção Estudos de Género, do CIEG, Centro Interdisciplinar de Estudos de Género. Dirigido a estudantes, docentes, investigadoras/es e profissionais, reúne um conjunto diverso de capítulos com perspetivas trans e interdisciplinares da autoria de especialistas de universidades e centros de investigação de excelência, nacionais e internacionais. Agregando perspetivas teóricas e históricas sobre o que é e como se materializa a violência de género nas suas múltiplas expressões, a obra oferece também reflexões suportadas por evidências empíricas. Ainda apresenta pistas para a intervenção especializada com vítimas e agressores/as, sistematizando boas práticas.

**SOFIA NEVES** Doutorada em Psicologia Social pelo Instituto de Educação e Psicologia da Universidade do Minho. Professora Auxiliar e investigadora no Instituto Universitário da Maia (ISMAI) e membro integrado do Centro Interdisciplinar de Estudos de Género (CIEG – ISCSP-ULisboa). Autora de várias publicações nacionais e internacionais e coordenadora de projetos de investigação e de intervenção social. Perita no domínio da Violência de Género pelo European Institute for Gender Equality e Presidente da Direção da Associação Plano i.

**DÁLIA COSTA** Doutorada em Sociologia da Família, Mestre em Sociologia, Pós-graduada em Ciências Criminais e Licenciada em Política Social. Professora Auxiliar no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas (ISCSP-ULisboa). Co-coordenadora e fundadora do Centro Interdisciplinar de Estudos de Género (CIEG) e investigadora no Centro de Administração e Políticas Públicas (CAPP), ambos Centros de Investigação do ISCSP-ULisboa. Coordenadora e membro de vários projetos de investigação e redes de pesquisa nacionais e internacionais. Coordenadora da Pós-graduação em Criminologia e Reinserção Social e Coordenadora executiva do Curso de Formação Especializada em Igualdade de Género (promovido pelo CIEG e ISCSP-ULisboa).

**ISCSP**  
INSTITUTO SUPERIOR DE  
CIÊNCIAS SOCIAIS E POLÍTICAS  
UNIVERSIDADE DE LISBOA

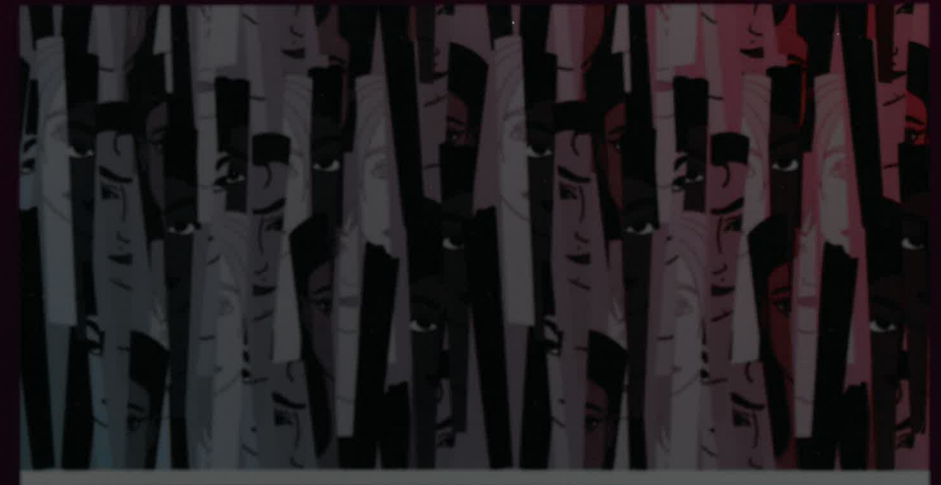
**cieg**  
CENTRO  
INTERDISCIPLINAR  
DE ESTUDOS DE  
GÉNERO

ISBN 978-989-646-122-5



Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas  
Universidade de Lisboa

# VIOLÊNCIAS DE GÉNERO



**Sofia Neves**  
**Dália Costa**  
(coord.)

Alberta Burity da Silva | António José Osório  
Carla Cerqueira | Carla Moleiro | Cristina Pereira Vieira  
Conceição Nogueira | Dália Costa | Dalila Cerejo  
Helena Grangeia | Isabel Dias | Liliana Rodrigues  
Mónica Araújo de Albuquerque | Nuno Pinto  
Nuno Santos Carneiro | Olga Magano | Rita Mira  
Sílvia Gomes | Sofia Neves | Teresa Sofia Castro

**cieg**  
CENTRO  
INTERDISCIPLINAR  
DE ESTUDOS DE  
GÉNERO  
ISCSP-ULISBOA

EDIÇÕES ISCSP  
COLEÇÃO ESTUDOS DE GÉNERO

**ISCSP**  
INSTITUTO SUPERIOR DE  
CIÊNCIAS SOCIAIS E POLÍTICAS  
UNIVERSIDADE DE LISBOA

**cieg**  
CENTRO  
INTERDISCIPLINAR  
DE ESTUDOS DE  
GÉNERO  
ISCSP-LISBOA

**COLEÇÃO ESTUDOS DE GÉNERO**

**TÍTULO**

Violências de Género

**COORDENAÇÃO**

Sofia Neves | Dália Costa

**AUTORES/AS**

Alberta Burity da Silva | António José Osório | Carla Cerqueira  
Carla Moleiro | Cristina Pereira Vieira | Conceição Nogueira  
Dália Costa | Dalila Cerejo | Helena Grangeia | Isabel Dias  
Liliana Rodrigues | Mónica Araújo de Albuquerque | Nuno Pinto  
Nuno Santos Carneiro | Olga Magano | Rita Mira | Sílvia Gomes  
Sofia Neves | Teresa Sofia Castro

**EDITOR**

© ISCSP – Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas  
Rua Almerindo Lessa, Polo Universitário do Alto da Ajuda  
1300-663 Lisboa  
[www.iscsp.ulisboa.pt](http://www.iscsp.ulisboa.pt)

**IMPRESSÃO** SIG – Sociedade Industrial Gráfica, Lda.

**DEPÓSITO LEGAL** N.º 432645/17

**TIRAGEM** 500 exemplares

**ISBN** 978-989-646-122-5

Outubro de 2017

# ÍNDICE

APRESENTAÇÃO DOS AUTORES E DAS AUTORAS .....	<i>xi</i>
NOTA PRÉVIA .....	<i>xvii</i>
INTRODUÇÃO .....	<i>xix</i>

*Capítulo 1*

<b>Matrizes Teóricas da Violência de Género</b> .....	<b>23</b>
---	-----------

*ISABEL DIAS*

Introdução .....	23
1. Género: do paradigma dualista ao construcionismo social .....	25
2. Violência de género exercida contra as mulheres .....	29
3. Violência de género: construção de visibilidade e modelos teóricos .....	32
Conclusão .....	38
Referências .....	42

*Capítulo 2*

<b>Violência de Género, Igualdade e Direitos Humanos</b> .....	<b>45</b>
--	-----------

*DÁLIA COSTA*

Introdução .....	45
1. Violência de género .....	46
2. Defesa de Direitos Humanos e promoção de igualdade .....	51
3. Direitos Humanos .....	63
Considerações finais .....	69
Referências .....	70

*Capítulo 3*  
**Violência de Género na Intimidade Heterossexual** ..... 77  
 SOFIA NEVES

1. Caracterização do fenómeno ..... 77  
 2. Consequências da violência de género na intimidade heterossexual ..... 81  
 3. Linhas orientadoras da intervenção psicológica com vítimas ..... 86  
 Considerações finais ..... 92  
 Referências ..... 94

*Capítulo 4*  
**Violência Sexual** ..... 99  
 ALBERTA BURITY DA SILVA / MÓNICA ARAÚJO DE ALBUQUERQUE / RITA MIRA

Introdução ..... 99  
 1. Orientações para a ação ..... 103  
 2. O projeto “Novos Desafios no Combate à Violência Sexual” ..... 118  
 Considerações finais ..... 119  
 Referências ..... 124

*Capítulo 5*  
**Assédio Persistente, Perseguição, Stalking** ..... 127  
 HELENA GRANGEIA

1. Esclarecer o conceito ..... 127  
 2. Uma questão de nome. Uma questão de género ..... 133  
 3. Ponto da situação ..... 139  
 Referências ..... 146

*Capítulo 6*  
**Mulheres Ciganas, Desigualdade de Género e Discriminação na Sociedade Portuguesa** ..... 153  
 OLGA MAGANO

Introdução ..... 153  
 1. Cultura cigana e diferenciação de papéis de género ..... 155  
 2. Desigualdade de género: papel de submissão da mulher ..... 158  
 3. Valorização do casamento nas famílias ciganas ..... 161  
 4. Mulher cigana casada: concretização de um sonho ou continuidade de submissão? ..... 168  
 5. Violência e discriminação ..... 170

6. Sinais de mudança: luta contra a desigualdade de género ..... 177  
 7. Mulher cigana *versus* mulher “normal” ..... 179  
 Conclusões ..... 183  
 Referências ..... 185

*Capítulo 7*  
**“É uma situação complicada”. Perspetivas de Raparigas sobre Interações Mediadas pela Tecnologia** ..... 189  
 TERESA SOFIA CASTRO / ANTÓNIO JOSÉ OSÓRIO

Introdução ..... 189  
 1. Infância e tecnologias digitais online: uma relação complexa ..... 191  
 2. Metodologia ..... 197  
 3. Resultados e discussão ..... 199  
 Conclusão ..... 207  
 Referências ..... 209

*Capítulo 8*  
**Violência de Género nos Media: Percurso, Dilemas e Desafios** ..... 217  
 CARLA CERQUEIRA / SÍLVIA GOMES

Introdução ..... 217  
 1. Mapeamento dos estudos que articulam *media* e violência de género ..... 219  
 2. Medidas, programas e recomendações nacionais e internacionais ..... 228  
 3. Dilemas e desafios na cobertura mediática da violência de género ..... 230  
 Referências ..... 234

*Capítulo 9*  
**Violência de Género em Relações Íntimas entre Pessoas do Mesmo Sexo** ..... 239  
 CARLA MOLEIRO / NUNO PINTO

Introdução ..... 239  
 1. Contexto e especificidades da discriminação LGB: relação com a violência de género nas relações de intimidade ..... 241  
 2. Prevalência e tipologias da violência de género em relações de intimidade do mesmo sexo ..... 245  
 3. Intervenção sensível à diversidade individual e cultural ..... 251  
 Referências ..... 256

Capítulo 10

**Violência Transfóbica: Aproximações Críticas e Horizontes de Resistência** . . . . 261

LILIANA RODRIGUES / NUNO SANTOS CARNEIRO / CONCEIÇÃO NOGUEIRA

Introdução: considerações preliminares sobre transfobia e intenções do capítulo . . . . 261

1. Dimensões contextuais e globais da violência transfóbica . . . . . 263

2. A patologização como veículo (discursivo e atuante) da transfobia . . . . . 266

3. Pistas para a intervenção profissional afirmativa com pessoas não-conformes ao sexo e/ou ao gênero . . . . . 271

Conclusão . . . . . 274

Referências . . . . . 277

Capítulo 11

**Intervenção com Agressores em Portugal: Características e Caminhos de Intervenção com Agressores Conjugais** . . . . . 283

DALILA CEREJO

Introdução . . . . . 283

1. Agressores de violência conjugal: estratégias, dinâmicas e assimetrias de poder em análise . . . . . 284

2. O agressor no contexto da violência doméstica: tipologias em debate . . . . . 292

3. O contexto jurídico dos programas de intervenção com agressores de violência doméstica e o PAVD . . . . . 300

Considerações finais . . . . . 309

Referências . . . . . 310

Capítulo 12

**Sexualidade e Gênero: Educar Para um Social Plural** . . . . . 317

CRISTINA PEREIRA VIEIRA

1. A Identidade Sexual e de Gênero: “Desnaturalização” . . . . . 317

2. O questionamento da normatividade . . . . . 321

3. Educação, saúde e sexualidade: diferentes formas de discriminação, outras formas de violência! . . . . . 324

4. Normatividade do desejo: diferentes formas de discriminação, outras formas de violência! . . . . . 330

Considerações finais: educar para um social plural . . . . . 334

Referências . . . . . 335

**ÍNDICE DE FIGURAS**

Figura 9.1 Violência doméstica: Boas práticas no apoio a vítimas LGBT . . . . . 254

Figura 11.1 Power and Control Wheel . . . . . 287

Figura 11.2 Adaptação dos subtipos de agressores e características propostas por Holtzworth-Munroe e Stuart (1994) . . . . . 295

Figura 11.3 Panfleto de divulgação do PAVD . . . . . 304

**ÍNDICE DE TABELAS**

Tabela 3.1 Objetivos da avaliação psicológica junto de vítimas de violência de gênero na intimidade . . . . . 87

Tabela 3.2 Fatores de risco para a vitimação (agressores) . . . . . 88

Tabela 3.3 Resultados esperados da avaliação psicológica junto de vítimas de violência de gênero na intimidade . . . . . 89

Tabela 3.4 Objetivos da intervenção psicológica junto de vítimas de violência de gênero na intimidade . . . . . 91

## Mulheres Ciganas, Desigualdade de Género e Discriminação na Sociedade Portuguesa

*Olga Magano*

### **Introdução**

Os artigos 12.º e 13.º da Constituição da República Portuguesa (princípio da universalidade e princípio da igualdade, respetivamente) estabelecem que todas as cidadãs e todos os cidadãos são iguais e têm a mesma dignidade perante a Lei. O ponto 2 do artigo 13.º estabelece que ninguém pode ser prejudicado ou privado de qualquer direito em razão da ascendência, sexo, raça, língua, território de origem, religião, convicções políticas ou ideológicas, instrução, situação económica, condição social ou orientação sexual. Ora, no que se refere às mulheres ciganas o que se verifica é que geralmente são vítimas de várias desigualdades, enquanto mulheres e enquanto ciganas, em desrespeito com os pressupostos legais de equidade e igualdade entre todos e todas. Não sendo a desigualdade de género uma situação específica da sociedade portuguesa, nem das mulheres ciganas este artigo tem por objetivo analisar até que ponto é que a tradição cultural cigana se continua a sobrepor às disposições legais em algumas dimensões da vida, como o acesso à educação e ao emprego e os constrangimentos sociais e familiares, em termos das opções de vida, que condicionam a liberdade e o exercício dos direitos

e, por outro lado, também a “tolerância” ou complacência por parte do Estado em fazer cumprir o acesso a esses direitos, negligenciando o direito do acesso à educação e à participação na vida pública das mulheres ciganas, nomeadamente pela não apresentação de propostas específicas para o seu empoderamento social e económico.

Os dados empíricos que sustentam a reflexão desenvolvida neste artigo são relativos a uma pesquisa de carácter qualitativo sobre integração social de pessoas ciganas em Portugal, em que foram realizadas entrevistas em profundidade a mulheres e homens ciganos entre 2008 e 2010, tendo como critério principal a inserção no mercado de trabalho, por conta de outrem<sup>1</sup>.

Os resultados deste estudo permitem conhecer percursos de vida e trajetórias sociais de algumas mulheres ciganas num sistema social hierarquizado e como gerem a sua autonomia individual num quadro condicionado pela lei e moral ciganas em que, não obstante a pressão cultural e a força da tradição, nos dão conta da vida de mulheres ciganas portuguesas com percursos de vida não homogéneos, singulares, distintivos e plurais<sup>2</sup>. Nesta abordagem recorreremos igualmente a outros dados nacionais e internacionais para enquadrar e contextualizar o tema de desigualdade de género em relação às mulheres ciganas.

Este capítulo encontra-se organizado em sete pontos em que no primeiro refletimos sobre Cultura Cigana e diferenciação de papéis de género, onde se pretende trazer para a discussão a contextualização dos principais traços da cultura cigana e os papéis de género atribuídos a homens e mulheres; no segundo ponto,

<sup>1</sup> Estudo efetuado entre 2008-2010 em que foram realizadas entrevistas em profundidade a 10 mulheres e 11 homens residentes em Bragança, Braga, Coimbra, Porto e Lisboa no âmbito da investigação de doutoramento em Sociologia «Tracejar vidas “normais”: estudo qualitativo sobre a integração social de indivíduos de origem cigana na sociedade portuguesa». Universidade Aberta, 2010. Esta pesquisa está também na base da publicação do livro «Tracejar vidas “normais”: estudo qualitativo sobre a integração dos ciganos em Portugal» (2014), Lisboa: Editora Mundos Sociais.

<sup>2</sup> Neste artigo centramos a análise nos discursos das mulheres entrevistadas, dos seus percursos de vida e as suas representações sobre a questão de género e o papel da mulher cigana. As mulheres entrevistadas têm entre 25 e 45 anos. As atividades profissionais são atividades agrícolas, cuidado de idosos e de crianças, restauração (cozinheiras, empregadas de mesa), tarefas de limpeza, educadora de infância e mediação sociocultural. No que se refere à situação conjugal, a maior parte (8), vivem em união de facto ou casaram com pessoas não ciganas, uma casou com um cigano e outra é solteira. As uniões conjugais aconteceram quase todas antes dos 20 anos e as entrevistadas têm menos filhos que as suas progenitoras (entre 1 e 2 filhos).

Desigualdade de género: papel de submissão da mulher, pretende-se focalizar os principais aspetos de desigualdade de género da mulher cigana; no terceiro ponto, Valorização do casamento pelas famílias ciganas, apresenta-se a centralidade e a importância do casamento para as famílias ciganas; no quarto ponto, Mulher casada: concretização de um sonho ou continuidade de submissão? Efetua-se uma análise sobre até que ponto é que o casamento liberta ou aprisiona mais a mulher cigana na desigualdade de género; no quinto ponto, Violência e Discriminação, salientam-se aspetos relativos à violência doméstica de que algumas meninas, jovens e mulheres ciganas são vítimas e dá-se realce a situações de discriminação em vários contextos sociais; no sexto ponto, Sinais de mudança: luta contra a desigualdade de género dá-se enfoque a formas de empoderamento e de tomar a palavra por parte de mulheres ciganas que pretendem contribuir para a transformação social da situação das mulheres. Por fim, no sétimo ponto, Mulher cigana *versus* mulher “normal” aborda-se a representação social das mulheres estudadas sobre si próprias, aspetos de diferenciação em relação a outras mulheres ciganas e aproximação a outras mulheres não ciganas e o estigma de ser cigana.

## 1. Cultura cigana e diferenciação de papéis de género

As mulheres e homens ciganos são conotados com uma especificidade cultural, diferente da das sociedades em que residem. Para alguns autores (por exemplo, Fraser, 1997; Nunes, 1996; Liégeois, 1994) trata-se de uma questão de resistência perante as opressões e tentativas de extermínio verificadas ao longo da história de que terão sido vítimas. A distinção e especificidade da cultura cigana assenta em alguns valores centrais como a ideia de uma história e origem comum de todos os ciganos, a tradição, usos e costumes, uma língua específica, a valorização da idade e da experiência como princípios estruturantes do *status*, o papel da mulher, o respeito e o culto que consagram aos seus mortos, assim como a coesão e a diferenciação assumida face aos não ciganos. Também o valor da palavra dada, a ideia do presente, a proteção das crianças e a solidariedade intra-grupo são traços distintivos nos coletivos que se autotransformam como ciganos e que constituem parte integrante para a sobrevivência do grupo como unidade so-

cial diferenciada (Román, 1994; Coelho, 1995 [1892]; Nunes, 1996; Garrido, 1999; Mendes, 2007,2012).

De acordo com os autores referidos, possivelmente será este conjunto de valores que tem permitido a manutenção da hierarquia de género e de papéis no seio da família cigana e a preservação da autoridade no grupo, fator que favorece o reforço da identidade dos ciganos enquanto grupo. Para Juan Gamella (2013, p. 19) a identidade cigana assenta especialmente na combinação de dois elementos: sangue e costumes. Serão essas duas fontes de identidade que servem para distinguir os ciganos quer uns dos outros quer dos não ciganos. Ainda segundo este autor, os costumes mudam rapidamente atualmente mas o sangue é uma substância que é transmitida pelos antecessores aos descendentes, aparece como uma oferta mais segura, mais permanente, fundamental para a identidade e inclusão e exclusão étnica. A referência à posse de sangue cigano é apontada como uma das características intrínsecas para a identificação do ser cigano (Magano 2010, 2014).

Apesar da resistência cultural histórica até aos tempos atuais e a continuidade da visibilidade de alguns traços culturais ciganos, tem sido difícil o seu conhecimento e reconhecimento (Mendes, 2007). A diferenciação cultural cigana é afirmada nos países em que vivem pessoas ciganas, sendo frequentes casos de discriminação social e desigualdade de género. Na sociedade portuguesa a diferenciação cultural passa sobretudo pela centralidade assumida pelo casamento, pela concretização de casamentos endogâmicos em idades muito jovens, numa complexa rede de alianças familiares que se repercutem sobre a frequência escolar, especialmente no caso das meninas e jovens a partir da puberdade (Magano, 2016; Mendes & Magano, 2016).

Romper com valores na vida quotidiana remanescentes de uma sociedade tradicional patrilocal tem sido um processo difícil de concretizar. Continuam a ser visíveis formas de diferenciação no que se refere a oportunidades de vida de homens e mulheres, sobretudo devido a papéis sociais associados aos dois sexos e que são internalizados através do processo de socialização que têm lugar na família (Amâncio, 1998).

A cultura cigana é, de um modo geral, considerada machista e patriarcal (Magalhães, 2005; Nunes, 1996; Casa-Nova, 2009) pelo facto de se atribuir uma valori-

zação maior ao papel social do homem e que se repercute pelo papel de submissão imposto às mulheres ciganas. Segundo Nunes (1996),

são virtudes exigidas a uma mulher cigana: casar-se pelo cerimonial da boda, ser casada uma vez e ser fiel ao marido, viúva não voltará a casar, respeitando a memória do falecido, cooperar com o marido em angariar proventos para a casa, ser trabalhadora (p. 182).

O papel de subordinação é uma constante ao longo do ciclo de vida da mulher cigana, salienta Magalhães (2005), no âmbito do trabalho etnográfico desenvolvido. Para Nunes (1996), a diferenciação de género emerge desde o nascimento, momento em que é mais valorizado o nascimento de um rapaz, por se entender ser motivo de menos preocupações em termos de vigilância e porque ele pode assegurar a integração de mais mulheres na família e, assim, lhe garantir mais força.

No caso dos homens ciganos, eles têm mais liberdade de circulação social e de interação com não ciganos, nomeadamente com mulheres não ciganas «a masculinidade tem terreno livre para se expandir, para se exhibir, sem comprometer a identidade de origem» (Lopes, 2008, p. 79). A liberdade de circulação dos homens contrasta com os condicionamentos e limitação das mulheres, sendo indiciador das assimetrias ao nível dos papéis sexuais e de género. A separação entre homens e mulheres é, desse modo, ritualizada a cada dia que passa, tornando-se notória nos comportamentos assumidos em público com a quase constante separação entre homens e mulheres por grupos.

O primado do homem sobre a mulher pode assumir formas violentas, que incluem a exigência do compromisso endogâmico nas mulheres sob pena de serem votadas ao ostracismo, o controlo da virgindade feminina no ritual nupcial, a exigência da fidelidade feminina mesmo após a morte, a dominação machista materializada em solicitações assimétricas que têm o valor de ordens, bem como de humilhação simbólica e a agressão física (Bastos, Correia & Rodrigues, 2007, p. 151).

Em grande medida o que podemos considerar como identidade cigana passa pela reafirmação quotidiana das diferenças entre homens e mulheres, através da maneira de vestir, das posturas e gestos corporais, do comportamento assumido no espaço público e dos tempos e dos afazeres desempenhados (Lopes, 2008, p. 85).

As características referidas pelos autores e por várias pessoas ciganas, ouvidas no âmbito de vários trabalhos, como sendo próprias dos “ciganos”, são quase sempre essencialistas e homogeneizadoras em torno de determinados traços culturais<sup>3</sup>, não tendo em conta a diversidade e pluralidade cultural das mulheres e homens: a maior parte das vezes remetem para representações negativas e estereotipadas.

## 2. Desigualdade de género: papel de submissão da mulher

O conceito de género não pode ser entendido de forma universal, deve sim ser contextualizado ao grupo social e cultural, considerando a relação com o poder e a localização na estrutura social. A experiência vivida cria modos alternativos de compreensão do mundo social e a experiência de diferentes grupos de mulheres (Zinn & Dill, 1996). Ou seja, pessoas do mesmo grupo podem ter experiências diferentes de acordo com a sua localização na estrutura de classe.

Enquanto cidadãos de pleno direito, espera-se que ciganos e ciganas participem ativamente na vida social e usufruam dos seus direitos de cidadania nas sociedades democráticas modernas. Contudo, de uma forma geral, continua a haver uma forte marginalização e exclusão social e que se pauta pelas muitas situações de pobreza e a dificuldade em ter acesso a uma vida condigna (FRA, 2012).

No seio das famílias ciganas, a maior parte das vezes, os papéis sociais de género atribuídos à mulher cigana entram em confronto com a autonomia e liberdade necessárias para o exercício de uma cidadania efetiva em termos de igualdade de género (Magano & Mendes, 2014). Tal como salientam Surdu & Surdu (2006) o que acontece é que, quase sempre, as mulheres ciganas são vítimas de dupla desigualdade: por serem mulheres e por serem ciganas, desde logo porque existe uma lacuna de género no acesso formal à educação por parte das raparigas e mulheres ciganas. Muitas vezes a situação de desigualdade de género e o papel de submissão imposto são desculpabilizadas pelas mulheres ciganas:

<sup>3</sup> São frequentes as afirmações de autodistinação de pessoas ciganas em relação a outros ciganos (Magano, 2010, 2014; Mendes 2007 & 2012), assistindo-se a uma autodiferenciação entre grupos ciganos.

defende-se que os homens são maiores, do ponto de vista físico, pelo que têm mais força e isso faz com que a sua palavra tenha mais peso, o que lhes facilita o exercício do poder dentro da família e também aceder a mais oportunidades na sociedade envolvente do que a mulher. Segundo Lopes (2008), a mulher cigana raramente coloca em causa a sua posição de subordinação ou os valores da autoridade masculina e da obediência feminina, interiorizados desde tenra idade como algo de necessário, porque são fatores de coesão e de harmonia grupal e mesmo de comportamentos de género esperados para cada idade. No entanto, isso não significa que todas o façam, que aceitem as imposições culturais de igual modo, mas quando isso acontece, pode significar entrar em conflito com a família, mesmo ter de cortar relações de convivência (Magano, 2010; Missaoui, 2004).

A questão de desigualdade de género das mulheres ciganas não é uma questão específica de Portugal. Por exemplo, na Roménia há vários estudos que tentam dar a conhecer essa grave realidade de desigualdade em que a situação de pobreza se relaciona estreitamente com a pouca escolaridade por parte das mulheres (Jovanovic, 2014; Ilisei, 2013; Bitu & Morteau, 2010; Kóczé, 2009; Vincze, 2006; Surdu & Surdu, 2006) e também na Bulgária (World Bank, 2014). As meninas e jovens adolescentes portuguesas, tal como as raparigas romenas e búlgaras, têm mais dificuldades no que se refere às condições de escolarização e aprendem, quase sempre, em ambientes desqualificados e segregados e muitas vezes são discriminadas pelas/os professor/as e vítimas de um ambiente hostilizante. Falta um ambiente de aprendizagem estimulante no que se refere às ofertas educativas e de modelos positivos de referência no seio da família ou do grupo cultural o que conduz a elevadas taxas de abandono e insucesso escolar. A falta de qualificações das mulheres ciganas de base, ao nível da escolaridade básica, e de ausência de formação profissional faz com que elas não tenham condições reais de competir no mercado de trabalho, ou seja, elas são “desempoderadas” (Bitu & Morteau, 2010; Pereira & Magano, 2016).

De acordo com Henrard (2007) existe o direito à identidade mas também o direito à cidadania e, na sua perspetiva, há necessidade de conciliar as duas vertentes e promover medidas para concretizar a igualdade de oportunidades, tendo como objetivo a participação na vida pública das minorias e, neste caso das mulheres ciganas, no processo do seu empoderamento.

Um dos indicadores da diferenciação e (des)igualdade de género entre mulheres e homens ciganos são os níveis de escolaridade, em que a família desempenha um papel importante para a manutenção desta desigualdade com a evocação da tradição e costumes, ou seja, há o desejo de prevalência dos valores culturais, ainda que isso implique ficar sem habilitações. Esse impedimento de concretização da escolarização pode configurar uma violação dos direitos humanos da criança cigana (Mendes, Magano & Candeias, 2014).

No que se refere à frequência escolar, o insucesso e o abandono escolar continuam a ser fenómenos generalizados a partir do 2.º ciclo (Mendes, Magano & Candeias, 2014, p. 81). Ainda que não seja por muito tempo, os rapazes permanecem mais tempo na escola face às raparigas (é pouco frequente passarem do 6.º ano). As raparigas sofrem uma pressão maior por parte da família para sair da escola sendo apresentado como motivo o facto de as turmas serem mistas e não apreciarem que na fase da adolescência elas possam conviver com outros rapazes, sobretudo não ciganos, sem a supervisão da família.

O benefício do Rendimento Social de Inserção<sup>[4]</sup> por parte das famílias ciganas impõe uma maior pressão para a continuidade escolar mas, mesmo com a intermediação de técnicos e projetos locais, persiste alguma resistência à frequência escolar por parte dos pais e mães de meninas ciganas adolescentes: o desejo de cumprir a tradição cigana em termos de casamento ainda é um fator extremamente mobilizador por parte das famílias.

As desigualdades de género continuam a evidenciar-se nas idades mais adultas, em outras áreas, por exemplo, no que se refere à liberdade de circulação das mulheres: de um modo geral, as mulheres não estão autorizadas a saírem sozinhas do bairro ou área de residência (Lopes, 2008). Quem decide o que podem e o que não podem fazer são os homens, são eles também que supervisionam as deslocações e as conversas. O mesmo se passa em relação ao trabalho ou à possibilidade de ter um trabalho fora de casa e da família. Mesmo que surgisse essa oportunidade, possivelmente os maridos ou a família não as deixariam trabalhar por conta de outrem (Mendes, Magano & Candeias, 2014).

<sup>4</sup> Os Planos de Inserção incluem a frequência escolar e formação profissional para todos os elementos do agregado familiar.

### 3. Valorização do casamento nas famílias ciganas

De acordo com alguns autores (e.g., Magalhães, 2005; Lopes, 2008) a mulher cigana está em permanente subordinação ao homem quer seja ao pai, irmãos e, mais tarde, ao marido e passa, muitas vezes, pelo afastamento da rapariga de redes sociais. O grande objetivo desse afastamento é a preservação da virgindade e controlar a mulher desde a puberdade, o que condiciona toda a vida e limita os círculos sociais por onde podem circular.

A educação da rapariga cigana é feita tendo em vista o casamento com alguém que mereça a aprovação da família. As alianças familiares constituídas por via do casamento são o centro da questão cultural cigana. Procura-se assegurar o domínio parental com o controle do grupo através de formas de comprometimento com combinação de casamentos dentro do grupo de pertença (Nunes, 1996), mesmo antes de a criança nascer, muitas vezes. Esse prometimento estabelece uma aliança e tem consequências reais na vida das crianças e jovens e entre os seus progenitores. Atualmente continuam a existir referências a prometimentos (Silva, 2016, pp. 125-126; Mendes, 2007, 2012; Magano, 2010, 2014; Mendes, Magano & Candeias, 2014), seja através de discursos de técnicos que trabalham em projetos locais mas também de pessoas ciganas, sendo um fator frequentemente assinalado por ambas as partes para justificar o abandono escolar (Magano 2010, 2014, 2016; Mendes, Magano & Candeias, 2014; Silva, 2014).

Não obstante a força da tradição cigana, em termos do casamento, ela permite alguma liberdade de escolha à mulher. Por altura da concretização da aliança conjugal é-lhe dada a possibilidade de romper o compromisso assumido pelos pais e que é designado por “dar cabaças” (Nunes, 1996; Silva, 2016) ou “desistências” (Magano, 2010, 2014), sendo recorrente a indicação de quem é que manda é a mulher. Todavia este poder da mulher, de acordo com Casa-Nova, «resulta numa fragilidade: a de ser um elemento mais vulnerável face à comunidade em geral» (2009, p. 128). Esta possibilidade constitui uma dominação subordinada do género feminino, embora possa não ser percecionado como tal pela comunidade no seu todo, dado que este é o único poder que a mulher efetivamente possui e que a coloca num lugar de clara supremacia face ao homem (ainda que muito fugaz). Estes rituais de aceitação ou rejeição do compromisso de casamento con-

sistem numa forma rebuscada de preservar a honra familiar da rapariga (só assim a rapariga tem possibilidade de arranjar noivo cigano).

O enfoque na preservação da virgindade da mulher até ao casamento faz com que haja um sentimento de superioridade em relação à mulher não cigana (Nunes, 1996; Lopes, 2008; Casa-Nova, 2009) e que é muitas vezes verbalizado (Magano, 2010, 2014). A comprovação da virgindade no casamento é o que mais distingue a mulher cigana da não cigana em termos de ritualização e honra a sua família: significa que a família foi capaz de cuidar de sua filha e garantir, assim, uma aliança com outra família cigana. A preservação da virgindade feminina é perspetivada quer por homens quer por mulheres como fazendo parte da cultura cigana, como sinal de honra e respeito pela tradição.

A mulher funciona, em simultâneo, como a força e a fraqueza da família dado que é nela que reside o orgulho, a honra (ou desonra) do homem (pai, irmão, noivo, marido) e é também o que a faz permanecer refém da família e a impede de fazer trajetórias escolares prolongadas e inserção profissional que não sejam dentro da esfera doméstica, sob o controle da família, isto é, sob a vigilância dos homens (Casa-Nova, 2009, p. 140).

Os casamentos entre ciganos, dentro dos próprios grupos ciganos, são os mais valorizados e desejados. No entanto, existem também casamentos exogâmicos quer com não ciganos quer com pessoas ciganas de outros grupos havendo diferentes valorizações, de acordo com o tipo de casamento. O casamento de uma mulher cigana com um não cigano é menos bem aceite pelo facto de a mulher cigana ser entendida como mais facilmente assimilável (Magano, 2014). Pelo seu lado, o casamento de um cigano com uma não cigana é melhor aceite pela lógica de que a mulher cigana deve obediência ao marido — se ele é não cigano, a mulher segue-o estando mais vulnerável para deixar de seguir os preceitos da cultura cigana. Quando há casamentos exogâmicos a família passa a “valer menos” perante os ciganos (é uma situação em que um ato individual tem consequências em toda a família). A preferência pelos casamentos endogâmicos em detrimento dos casamentos exogâmicos deve-se a que estes são entendidos como uma forma de contaminação da “raça”<sup>5</sup>, com o cruzamento do sangue, daí a preferência por

<sup>5</sup> Entendida como sinónimo de família para as pessoas ciganas estudadas (Bastos et al., 2007)

casamentos com gente que se conhece em consanguinidade ou por relações de afinidade (Bastos, Correia & Rodrigues, 2007, p. 213).

O estudo nacional sobre pessoas ciganas (Mendes, Magano & Candeias, 2014) revela que a idade do casamento das pessoas ciganas estudadas continua a ser bastante mais baixa quando comparada com a média nacional que, em 2015, era de 32,5 anos para os homens e de 31 anos para as mulheres (Pordata)<sup>6</sup>. É de salientar que 51,9% dos inquiridos casaram-se entre os 15 e os 19 anos sendo que, em média, as mulheres tendem a casar-se mais cedo (por volta dos 16 anos) (p. 180). Constata-se também uma forte endogamia: 85,7% dos entrevistados são casados com pessoas ciganas.

A celebração do casamento acontece normalmente em ambiente de festa e a duração é de acordo com a capacidade económica de cada família. O ritual do casamento cigano materializa o primado da “raça” (no sentido de família, ver nota 2) sobre todos os seus membros, o primado geracional dos mais velhos sobre os jovens e o primado dos homens sobre as mulheres (Bastos, Correia & Rodrigues, 2007). A valorização e simbolismo em torno da virgindade da mulher revelam esses modos de hierarquização em que a moral pessoal das mulheres e a honra dos homens e do grupo se jogam num momento sentido como crucial para o projeto de persistência da identidade cigana, como uma identidade separada e moralmente superior que produz e reintroduz o orgulho de ser cigano. A rapariga que não preserve a virgindade perde a possibilidade de fazer um casamento cigano e assim o respeito da sua família é atingido (vergonha para o prestígio da família). A castidade da mulher não diz respeito exclusivamente à pureza e castidade, mas também remete para a procriação e para a fecundidade da mulher (Pasqualino, 1996, p. 77).

A prova de virgindade é feita por um grupo de mulheres mais velhas e de reputação insuspeita, as “arrontadeiras” (Magalhães, 2005), e o ritual pode ser designado por “tirar os panos”, “tirar os lenços” ou “fazer a prova” e é referido como prática ainda corrente nas famílias de algumas das nossas entrevistadas.

«— Fazem o casamento cigano, não é?»

<sup>6</sup> <http://www.pordata.pt/Portugal/Idade+m%C3%A9dia+ao+primeiro+casamento++por+sexo-421>

— 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).

Apesar de alguma contestação em relação a este aspeto da tradição cigana, da preservação da virgindade feminina, esse aspeto é ainda muito valorizado pelas mulheres entrevistadas que esperam que as suas filhas possam cumprir esse desafio, que sejam reservadas em termos de relações sexuais e que sejam capazes de aguardar pelo casamento, mesmo em casos em que as entrevistadas não fizeram casamento cigano, nem estiveram sujeitas à prova de virgindade. No entanto, verifica-se também uma manifestação de abertura e valorização relativa desse ritual.

«— Pronto, 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<sup>7</sup>, 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, pai e mãe ciganos, zona urbana).

<sup>7</sup> Expressão que designa “não cigano” na zona de Bragança.

Os resultados do nosso estudo apontam que o casamento cigano continua a assumir um papel cultural central enquanto definidor de alguns dos principais valores culturais ciganos e que se refletem em todas as fases da vida daqueles que se mantêm ligados ao “modo de vida cigano”<sup>8</sup>, assumindo diferentes valorizações de acordo com o facto de os/as entrevistados/as serem ou não totalmente de origens ciganas. Nos casos em que são descendentes de uniões conjugais mistas existe uma maior relativização (Magano, 2010, 2014).

Desde o nascimento, as crianças ciganas são preparadas para o casamento, sendo algumas “pedidas”<sup>9</sup>, através de acordos entre os progenitores. A prática de casamentos combinados é uma tradição que se afirma em desuso, mas, segundo referem as nossas entrevistadas, é uma prática que continua a existir, apesar de algumas regras estarem atualmente mais flexíveis. Por exemplo, permitir que a decisão final de casar ou não seja do ou da jovem, podendo não se concretizar o compromisso assumido pelos progenitores quando eram crianças (este é o designado “casamento à espanhola”<sup>10</sup>), como esclarece um entrevistado (Magano, 2010, 2014).

Tradicionalmente, o casamento era combinado entre os pais e mães dos noivos, situação que ainda foi vivida pessoalmente 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

<sup>8</sup> E que se pode entender com o estar sempre em família e viver da venda ambulante. Coloca-se a expressão entre aspas para chamar a atenção para o seu sentido essencialista. Em nossa opinião, trata-se de várias possibilidades e *nuances* de aspetos de vida que não é possível sintetizar num tipo único.

<sup>9</sup> Compromisso de casamento assumido pelos progenitores das crianças ou jovens.

<sup>10</sup> Outras designações são usadas como “dar cabaças” ou “desistências”.

vontade, eu ajunto-a, se ela disser que não, eu não a obrigo» (Mulher, 40 anos, pai e mãe ciganos, zona urbana).

O acordo das famílias para o casamento parece ser uma prática que tem vindo a sofrer algumas alterações, mas, algumas das entrevistadas ainda se debateram com situações desse tipo. São referidas situações de pressões familiares para se casarem por volta dos 13/14 anos, com noivos que as famílias tentavam arranjar. No caso de uma entrevistada, a sua mãe recebeu várias propostas de casamento para ela, mas teve a sorte de a mãe (não cigana) a ter deixado tomar a decisão que bem entendesse. Reconhece, contudo, que era uma situação rara de acontecer na época: deixar essa decisão na mão de uma filha. Outra mulher acredita que atualmente já ser mais vulgar haver “*desistências*”<sup>11</sup>, sem penalização para a rapariga e a sua família (Mulher, 43 anos, pai e mãe ciganos, zona rural).

Outra forma de fugir ao compromisso assumido pelos progenitores referido é a “fuga” com o rapaz ou a rapariga de quem se gosta e depois regressar: a família acaba por aceitar, mais cedo ou mais tarde, a união. Deste modo, consegue-se contornar aspetos tradicionais mais rígidos, seja pela “fuga”, seja pelas “desistências”. Essa espécie de encenação de fuga e regresso à família permite aos jovens fazer as suas escolhas de companheiro/a, em vez de aceitarem as imposições dos progenitores, e também permite economizar com a festa de casamento — há menos convidados, a festa dura menos tempo. São várias as referências que nos remetem para formas pragmáticas de reinvenção da tradição.

As práticas de celebração do casamento cigano e os rituais associados podem 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.

Algumas mulheres afirmam desconhecer os rituais associados ao casamento cigano, descritos na bibliografia, sobretudo no que se refere à combinação de casamentos pelos progenitores e às formas de o celebrar. Por exemplo, as entrevis-

<sup>11</sup> O mesmo que “dar cabaças”, recusar o noivo arranjado pelos progenitores.

tadas da região de Trás-os-Montes afirmam desconhecer práticas relativas aos rituais associados ao casamento segundo a “lei cigana” (com a prova de virgindade), e demarcam-se desse tipo de tradições. Intencionalmente, algumas afastaram-se da possibilidade de fazer casamento cigano e dos rituais a ele associado, ao assumirem relacionamentos conjugais com pessoas não ciganos. Ao fazê-lo, sob o ponto de vista da cultura cigana, ficaram “impuras” e assim afastaram qualquer possibilidade de fazer casamento cigano. Essa decisão permitiu uma espécie de libertação, segundo afirmam nos seus discursos, por as afastar de algumas das regras rígidas impostas às mulheres ciganas.

As formas de celebrar a união conjugal são várias: não existe um modelo seguido por todas as famílias em todas as regiões. São referidos casos em que, mesmo não se cumprindo a tradição com todo o rigor, pode celebrar-se o casamento cigano. De alguma forma são novas posturas que podem merecer a aceitação das famílias desde que as “irregularidades” verificadas ocorram dentro de certos limites e no mesmo grupo social de pertença. A festa do casamento cigano é a celebração por excelência das uniões familiares e da afirmação pública da honra da família. O tempo que dura a festa de casamento e o dinheiro gasto na boda é indicativo do poder económico da família, mas também para celebrar de forma efusiva a alianças entre famílias.

Sobre a pureza da mulher no casamento, algumas mulheres defendem que é uma tradição a manter, mas outras creem que deve ser extinta por ser extremamente ultrajante para as mulheres. 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. São afirmadas mudanças relativamente a este costume: «*Os ciganos mais novos já não ligam a tirar a prova*» (Mulher, 29 anos, pai e mãe ciganos, zona urbana). Mas outras mulheres entrevistadas entendem que a pressão para o casamento precoce é uma situação a que muitas ciganas não conseguem escapar e assim continuar a reprodução dos modos de vida, com a interiorização da pressão familiar para o casamento, e é isso que leva a que as raparigas ciganas continuem a casar extremamente cedo, por falta de alternativas. Se vão à escola mais tempo acabam por ser postas de lado, o que leva a se sujeitem às circunstâncias e às uniões conjugais precoces (Magano, 2014).

#### 4. Mulher cigana casada: concretização de um sonho ou continuidade de submissão?

A submissão da mulher cigana ao homem continua após o casamento com a deslocação da mulher para a família do marido. As exceções que se possam verificar a esta deslocação estão relacionadas com casos de situação de carência económica (Casa-Nova, 2009) ou então os casos de violência doméstica que fazem com que as mulheres procurem outras formas de vida longe da família (Magano, 2014; Missaoui, 2004).

A mulher cigana casada adquire outro estatuto social: para além da mudança para casa dos sogros, a nova situação deve(ia) ser visível publicamente através da forma de vestir. De acordo com algumas referências bibliográficas (Nunes, 1996; Bastos, Correia & Rodrigues, 2007), a mulher cigana após o casamento ficava sujeita ao uso compulsivo do traje “cigano”, com a obrigatoriedade de usar saias até aos pés. A saia comprida sinalizava a presença de uma mulher cigana casada e impelia ao afastamento do convívio dos “senhores”<sup>12</sup>. Mais uma vez, o ónus da distintividade cigana recai sobre a mulher. É a ela que compete vestir-se “à cigana” para visualmente ser distinguida das mulheres não ciganas (Bastos, Correia & Rodrigues, 2007, p. 162) e desse modo afirmar a sua condição. No entanto, ao nível do vestuário, tem havido transformações, sendo muito frequente por parte das mulheres ciganas mais jovens adoção de saia pelo joelho e uso de calças.

No que se refere à escolha do cônjuge/companheiro apenas uma das entrevistadas casou com um homem cigano e essa mulher sentiu necessidade de justificar a sua escolha à entrevistadora, argumentando que se tratava de um cigano diferente: por não ter muitos contactos com outros ciganos e trabalhar para um patrão (assalariado), ou seja, frisa a diferença do ponto de vista relacional e ocupacional, mas não se livrou de tentar ser dissuadida pelas pessoas da sua aldeia para que não casasse com um homem cigano pois isso era malvisto com a associação a comportamentos de violência em relação às mulheres.

«— (...) 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

<sup>12</sup> Designação usada por pessoas ciganas para designar as não ciganas.

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...» (Mulher, 40 anos, pai e mãe ciganos, zona rural).

A possibilidade de fazer um casamento misto pode ser entendida como uma oportunidade de se ir desvinculando do grupo cigano de origem e de se tornar mais “senhor”<sup>13</sup> ou “senhora” mas também uma forma de conquistar liberdade e autonomia que afaste do mundo dos ciganos. As mulheres entrevistadas que fizeram essa opção referem nunca terem equacionado a hipótese de casar com homens ciganos — nunca foi uma alternativa para elas — os homens ciganos estão associados a um modo de vida com o qual não se identificam. Assim, a escolha de companheiro cigano ou não cigano revela o tipo de socialização que cada uma destas mulheres fez mas também a experiência de vida.

«— 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 devem. Para mim, isso 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, pai e mãe ciganos, zona urbana).

Pelos discursos das entrevistadas há a referência a desigualdade de género no que se refere à escolha conjugal: os homens ciganos 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”, desde que ele também continue a viver de acordo com a “cultura cigana”, concretizada no quotidiano entendido como o “modo de vida cigano”. Mesmo que essa possibilidade resulte sempre de uma negociação e um processo de aceitação dessas uniões por familiares de ambas as partes, ciganos e não ciganos. Mas, no caso das mulheres, a situação não é a mesma, nem sempre há aceitação de um cônjuge/companheiro não cigano. Em um dos casos que nos foi relatado, a união com um homem não cigano levou à rutura com a família de origem:

<sup>13</sup> 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.

«— 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 fui para ele, expulsaram-nos. Depois fiquei de bebé e lá me perdoaram, lá ao fim de um ano e tal (...)» (Mulher, 45 anos, pai e mãe ciganos, zona urbana).

A diferença de género também se distingue quanto à viuvez e nas formas de viver o luto: enquanto aos viúvos é permitido casar, para as mulheres isso é proibitivo e assunto tabu. As que o fazem estão sujeitas a ter de sair para outro local e correm o risco de perder os filhos a favor da família do marido (Nunes, 1996). Durante o luto são esperadas manifestações profundas de dor, despojamento e que a dor da perda familiar sofrida seja de tal dimensão que não lhes permita trabalhar, devendo nesse período deixar de fazer feiras (ou seja, deixar de trabalhar) valendo-se neste período de profunda debilidade emocional da solidariedade da família e de outros ciganos que devem suprir as suas 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.

Frequentemente há uma contradição e desfasamento entre os discursos que tendem a reproduzir ideias estereotipadas sobre o que se considera como traços culturais ciganos, muito na linha de conceito de “comunidade imaginada”, no sentido aprofundado por Anderson (2005) e as práticas e percursos de vida das entrevistadas.

## 5. Violência e discriminação

Apesar de ainda ser um assunto pouco estudado e muitas vezes aceite com naturalidade por parte de homens e mulheres ciganos, são frequentes referências a violência familiar (sobre as raparigas) e a violência conjugal (dos maridos sobre as mulheres). Através dos discursos das nossas entrevistadas são revelados casos em que as mulheres são vítimas de violência por parte da família e por parte dos cônjuges. Em alguns casos, o facto de ser vítima de violência doméstica ou conjugal levou ao afastamento da família cigana.

Os casos de separação conjugal entre as pessoas ciganas são ainda pouco estudados mas existem. Entre as nossas entrevistadas, duas são separadas (de uniões com homens não ciganos): um dos casos devido a violência doméstica e outro por toxicod dependência do companheiro e vítima de violência. Nos discursos são também frequentes as referências a outras histórias de familiares separados, nomeadamente entre os próprios progenitores e progenitoras e que levou a que fossem criadas por outros familiares.

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, por vezes, nem a família de origem as protege. A única solução para estas mulheres parece ser o afastamento da família cigana e a aceitação de outras formas de vida, nomeadamente em termos profissionais. Também uma investigação realizada na cidade de Lisboa retrata situações de violência quotidiana contra as mulheres ciganas (Magalhães, 2005). No nosso estudo este aspeto também emerge: a manifestação de sentir necessidade de “sair” dos ciganos, no sentido de se afastar do convívio de pessoas ciganas para ter uma vida mais sossegada, por os considerarem muito violentos e agressivos. Para estas mulheres, afastar-se do grupo e do “modo de vida cigano” foi uma opção consciente e deliberada para a criação de oportunidades de vida e de constituição de família.

«— Pronto, há um ou outro (cigano) 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» (Mulher, 45 anos, pai e mãe ciganos, zona urbana).

Na perspetiva de Bastos, Correia e Rodrigues (2007, p. 152), na cultura cigana a violência masculina é muitas vezes tolerada, prevista e até “codificada”. Quando este processo é levado longe demais devido ao alcoolismo, ao consumo de drogas, a perturbações de carácter, a mulher casada pode recorrer aos seus pais e familiares mais velhos, que podem acolhê-la na sua casa de infância. No entanto, os familiares tentarão primeiro fazer com que volte para o marido. A violência em relação às mulheres ciganas é aceite, a maior parte das vezes, não só pelos homens como pelas mulheres. Em vários estudos são relatadas situações da aceitação cul-

tural da violência sobre as mulheres, sendo que as agressões físicas fazem mesmo parte do quotidiano dos casais ciganos como constataram Magalhães (2005) e Lopes (2008).

As entrevistas permitem constatar que as meninas/mulheres ciganas começam a trabalhar desde muito cedo no seio da família, assegurando o cuidado de irmãos mais novos e as tarefas domésticas substituindo-se, muitas vezes, nessa responsabilidade aos progenitores. Apesar de estarmos perante mulheres ciganas que trabalham por conta de outrem são inúmeros os casos relatados sobre a discriminação no processo de procura de emprego e com as entidades patronais quando é conhecida a origem cigana. O acesso ao mercado de trabalho é sistematicamente dificultado quando os empregadores ou colegas se apercebem da origem cigana: normalmente arranjam-se desculpas para não atribuir o lugar de trabalho ou para perseguir até conseguir o despedimento (ideia que é confirmada e aprofundada pelo trabalho de Pereira, 2016).

Mas, para além das tarefas domésticas, as mulheres ciganas também trabalham no contexto das feiras e envolvem-se em todas as fases do processo, desde a montagem da estrutura à fase da venda propriamente dita. Ao homem cabe, sobretudo, a componente da negociação e aquisição dos produtos a comercializar. Mais do que complementar, a força de trabalho feminina no grupo cigano é cada vez mais crucial para garantir a sobrevivência do grupo familiar (Mendes, Magano & Candeias, 2014). No entanto, frequentemente é atribuído à mulher um papel doméstico, de cuidado da família, tendendo-se a não valorizar e dar visibilidade a todas as outras tarefas que ela desenvolve.

Tal como Bastos, Correia e Rodrigues (2007), constatámos também que são sobretudo as mulheres que se manifestam contra a perpetuação de algumas características culturais ciganas que as penalizam. Algumas dessas mulheres defendem que os ciganos pararam no tempo, se atrasaram e acusam o controlo que os homens procuram obsessivamente ter sobre as mulheres, obrigando-as a rituais e costumes que por vezes sentem como humilhantes. Para algumas mulheres ciganas a ultrapassagem deste problema passa pela confiança que deve ser depositada nelas (AMUCIP, 2006).

Apesar da situação de pressão cultural e social da família, muitas vezes, às escondidas, as mulheres ciganas tomam algumas decisões importantes para a

sua vida e para o seu corpo, como é o caso da contraceção (Silva, 2005; Casa-Nova, 2009) ou o desejo de quererem escolarizar-se ou fazerem formação profissional (Pereira & Magano, 2016).

No caso das mulheres estudadas (integradas no mercado de trabalho), as situações de privação económica e de pobreza são frequentemente apontadas para justificar a procura de outras formas de vida para fugir ao “tipo de vida cigano” e o motivo para terem iniciado a trabalhar muito cedo, com o desejo de conseguir autonomia financeira. Os níveis de escolaridade das entrevistadas são de uma forma geral baixos<sup>14</sup>, mas são mais elevados em relação à maioria das mulheres ciganas, para quem a ida à escola ainda continua a ser dificultada pelo papel cultural e social atribuído à mulher cigana. Algumas destas questões são levantadas e discutidas pelas entrevistadas, referindo na primeira pessoa histórias de vida marcadas por proibições familiares, pelo facto de serem meninas. O facto é que nem todas frequentaram a escola em crianças, o que assume maior relevância tendo em conta a idade das entrevistadas, por se tratar de mulheres jovens.

«— (...) Portanto, não fez a escolaridade?

— 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 9.º, o 10.º, 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» (Mulher, 40 anos, pai e mãe ciganos, zona urbana).

Esta entrevistada ficava com os irmãos por ser a mais velha e a única rapariga. Os progenitores separaram-se e, entretanto, o pai juntou-se com uma mulher

<sup>14</sup> Duas delas não fizeram nenhuma escolaridade, três fizeram o 4.º ano, uma fez o 6.º ano, três fizeram o 9.º ano e outra fez uma licenciatura. O caso em que houve mais prolongamento dos estudos foi o caso de uma entrevistada criada em um Lar de acolhimento. Algumas fizeram o 9.º ano de escolaridade, sendo estas mulheres filhas de uniões mistas e terem beneficiado do incentivo dos progenitores para a continuação dos estudos.

não cigana (que o acompanhava na atividade comercial de vendedor), sendo a ela que coube assumir o encargo das tarefas domésticas e o cuidar dos seus irmãos, sendo ela ainda também uma criança.

Outros motivos apontados para a saída precoce da escola, que se cruzam com os anteriores, são as dificuldades económicas da família e a distância a que ficam as escolas (explicitamente não é referida a preocupação com a preservação da virgindade por parte dos progenitores).

«— (...) a minha mãe, que Deus a perdoe, pôs os mais novos [na escola], 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 5.º ano (...) Tive pena porque só dava faltas no tempo que havia trabalho. 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 5.º 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» (Mulher, 43 anos, progenitores ciganos, zona rural).

As mulheres ciganas entendem, de um modo geral, a escolarização e a frequência de uma formação profissional como oportunidades para a sua melhoria de vida (Magano, 2010, 2014; Pereira, 2016) mas este é um percurso que surge ainda com muitas dificuldades a ultrapassar, do ponto de vista das famílias ciganas e também por parte das instituições públicas de apoio social e de educação.

O papel da mulher cigana portuguesa continua a ser caracterizado pela submissão e não raras vezes, vítimas de agressões, 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. (...) 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, pai e mãe ciganos, zona urbana).

As situações de violência e agressões para com as mulheres ciganas são aspetos referidos apenas por mulheres, talvez por serem elas que as vivenciam enquanto vítimas. A dependência e a submissão das mulheres são agravadas pela ausência de autonomia económica e financeira. Embora a mulher cigana trabalhe no espaço doméstico e nas atividades económicas familiares, não tem liberdade de escolha profissional, não pode trabalhar fora, apenas se pode movimentar no seio da família (Nunes, 1996; Lopes, 2008).

As nossas entrevistadas assumem-se como diferentes da imagem estereotipada construída sobre a mulher cigana. Como algumas não vivem ou não vivem maritalmente com homens ciganos, isso inviabiliza parcelar ou totalmente a proximidade com a família cigana mais alargada, o que serve de justificação para o afastamento do “modo de vida cigano”. Para elas, a “mulher cigana” que elas veem de fora, continua a ter um papel subalterno, mesmo de escravatura e são vítimas frequentes de violência:

«— 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”<sup>15</sup>, 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

<sup>15</sup> Os nomes usados são fictícios.

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...

— E, acha que se casar com um cigano não se consegue mudar de vida?

— Pois não!» (Mulher, 45 anos, pai e mãe ciganos, zona urbana).

Em alguns casos, o afastamento da família cigana pode ficar a dever-se também a razões de maus-tratos. São frequentes as referências a agressividade e violência que levam ao desejo de distanciamento desse modo de vida.

«— 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.

— E esses ciganos são da sua família?

— 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 às mulheres começam cedo, a maior parte das vezes no interior da família, em meninas são maltratadas pelos 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).

## 6. Sinais de mudança: luta contra a desigualdade de género

Por parte destas mulheres estudadas e de outras referidas em outros estudos verificam-se transformações e formas de contestação contra os valores culturais que mais penalizam as mulheres devido ao controlo machista a que estão sujeitas. Assiste-se também ao aparecimento de algumas mulheres que tomam a palavra de uma forma pública (AMUCIP, 2006) e de outras mulheres que através do benefício do RSI ou da mediação desenvolvem um papel importantíssimo na ligação às famílias e às instituições escolares, autarquias, segurança social.

Olímpio Nunes no seu trabalho feito nos anos 70, quando descreve as características da mulher cigana já refere que as mulheres contestam esse controle por parte dos homens.

Atualmente as jovens já não aceitam bem esta situação para a mulher, não concordam com o tratamento machista dos maridos. Já não aceitam que sejam eles a impor certa maneira de vestir e de se lhes proibir a saída com rapazes da sua idade. Protestam contra a rigidez da autoridade dos pais e irmãos sobre elas (...) estão em desacordo com a tradição (Nunes, 1996, p. 182).

Uma das formas em que podemos verificar este descontentamento ou não aceitação tão pacífica como por vezes nos é transmitido é o facto de as raparigas e mulheres ciganas, apesar de serem fortemente controladas pelo grupo de pertença, encontrarem formas de lidar com essas restrições e, à socapa da família,

ter amigos não ciganos e atualmente o acesso ao telemóvel e às redes sociais permite uma amplitude de relações sociais que tradicionalmente estavam mais condicionadas. Estas novas formas de lidar com as restrições familiares permitem, em muitos casos, ter uniões conjugais por escolha própria e não por imposição dos progenitores e fugir assim às combinações de prometimento. Aliás, algumas formas de “fuga” estão já de certa maneira ritualizadas entre os ciganos e acabam por ser aceites pela família, surgindo até como traço cultural incorporado na cultura cigana (Magano, 2010, 2014).

Não obstante os incentivos e orgulho de alguns dos progenitores para o prolongamento da escolaridade, algumas mulheres entrevistadas atribuem a si próprias a força para vencer obstáculos sociais e familiares<sup>16</sup>. Estas mulheres têm a perceção da singularidade dos seus percursos, em contracorrente com a “tradição cigana”: sabem que são casos raros quando comparadas com outras mulheres de origem cigana. A frequência escolar continua a ser vista como uma conquista que está por fazer porque 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 com o prolongamento de escolarização e conclusão do ensino obrigatório.

Apesar de algumas mudanças de mentalidade, persistem ainda nesta geração, 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, 2008; Mendes, 2007; Casa-Nova, 2008; Mendes, Magano & Candeias, 2014). A frequência escolar dos filhos contribui para ir alterando as mentalidades dos progenitores — «*Os ciganos que têm os filhos na escola já pensam um bocado diferente*» (Mulher, 29 anos, pai e mãe ciganos, zona urbana), sendo de realçar o reconhecimento o papel socializador desempenhado pela instituição escolar na criança e nas famílias.

<sup>16</sup> No caso das mulheres que mais prolongaram os estudos parece haver uma relação direta com o terem ascendência não cigana ou terem sido criadas por pessoas não ciganas. Um caso de escolarização e prolongamento escolar ocorre já na vida adulta, na sequência do benefício do Rendimento Social de Inserção. Para essa mulher o ter conseguido essa escolarização foi o ponto de viragem na sua vida, serviu para lhe despertar o gosto pela aprendizagem e o ter passado a fazer de forma continuada (Magano, 2010).

A expressão “tracejar” a vida traduz a noção de projeto de vida feito por estas mulheres. Durante a adolescência, particularmente para as mulheres, parece ter sido importante fazer uma rutura com as ligações ao “universo cigano”, passando a ter relações sociais quase só com não ciganos, sobretudo nos casos em que têm um progenitor não cigano. As razões apontadas para o afastamento dos familiares ciganos justificam-se como uma opção de vida não cigana (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 rutura).

«— 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).

Esta entrevistada afastou-se da família cigana a partir da adolescência, sobretudo por uma tentativa forçada de casamento cigano. Refere que eram constantes as tentativas para a casarem (Magano, 2014). A opção de se afastar dos ciganos surge como um projeto 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).

## 7. Mulher cigana versus mulher “normal”

As mulheres estudadas, com percursos de integração social através do mercado de trabalho, caracterizam o seu modo de vida como “normal”, no sentido de não se distinguirem das mulheres não ciganas, em termos de trabalho, de vestir, de hábitos quotidianos, etc. e diferentes do “modo de vida cigano”, do qual se afastaram. A forma como analisam outros ciganos revela a incorporação da

perspetiva “normalizadora” da sociedade envolvente, situando-se numa relação de distanciamento em relação aos que consideram ser outros 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 os dilui entre os não ciganos.

De facto, desde muito cedo nas mulheres estudadas há uma circulação entre pessoas ciganas e não ciganas sendo intensa a interação social durante o período da infância e tornando-se mais fraca com as pessoas ciganas a partir da adolescência. Mas a mistura social proporcionada pela exogamia e/ou pelas relações próximas entre ciganos e não ciganos desenvolvem sentimentos de duplicidade, de identidades mestiças ou híbridas provocadas pelo facto de algumas serem “meias” ciganas. Esta situação levou a ajustamentos identitários e a não se identificarem nem incluírem na representação do que é ser cigano em sentido mais tradicional mas nem por isso deixam de se sentir ciganas.

O tipo de trabalho desempenhado (por conta de outrem) contribui para o sentimento de ser “normal”. Ter um trabalho remunerado, para além de permitir um rendimento fixo e estruturar o modo de vida em termos de horários de tarefas, também favorece as relações sociais com colegas de trabalho e outras pessoas das redes sociais por onde circulam, contribuindo para a definição do estatuto social (Cherkaoui, 1995), ou seja, aproxima da sociedade em geral em que se inserem mas, ao mesmo tempo, afasta-as da cultura cigana.

Nos últimos anos têm sido revelados alguns casos de mulheres ciganas que, sobretudo no âmbito de Projetos escolhas<sup>[17]</sup> e no Projeto Mediadores Municipais em autarquias locais<sup>[18]</sup> (nas funções de dinamizadores culturais e de mediadores municipais e mediadores socioculturais), têm trazido ao conhecimento público

<sup>17</sup> O Programa Escolhas é um programa governamental de âmbito nacional, criado em 2001, promovido pela Presidência do Conselho de Ministros e integrado no Alto Comissariado para as Migrações – ACM, IP, cuja missão é promover a inclusão social de crianças e jovens de contextos socioeconómicos vulneráveis, visando a igualdade de oportunidades e o reforço da coesão social. Atualmente encontra-se na sua 6.ª geração e decorre até 2018.

<sup>18</sup> O Projeto-Piloto Mediadores Municipais foi promovido pelo Alto Comissariado para as Migrações e visava a colocação de mediadores ciganos nos serviços da autarquia, com o objetivo de melhorar o acesso das pessoas ciganas a serviços e equipamentos locais, favorecendo a comunicação entre esta e a sociedade envolvente.

de alguns destes casos (e.g., Jornal Público<sup>[19]</sup> ou Jornal Expresso<sup>[20]</sup>), nomeadamente com a criação de uma bolsa para apoiar o estudo superior através do projeto *Opré Chavalé*, promovido pela Plataforma Portuguesa para os Direitos das Mulheres em parceria com a Associação Letras Nómadas.

Não obstante o sentimento de integração e “normalidade” que estas pessoas manifestam, há a confrontação constante com sentimentos ou situações de discriminação; por exemplo, «Teresa orgulha-se em ser cigana mas a tradição não se orgulha de ela estudar» (Expresso, 2 de abril 2016), neste caso trata-se de discriminação por parte de pessoas ciganas.

No campo da inserção laboral há a perceção 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). Esta dificuldade em arranjar trabalho é confirmada pelo estudo de Isabel Pereira (2016), desenvolvido no Centro de Emprego e Formação Profissional de Entre Douro e Vouga em que constata existir um desencontro entre as (poucas) propostas de encaminhamento para emprego e formação profissional e as qualificações dos desempregados inscritos no Centro de Emprego (em que verifica que as mulheres inscritas têm níveis de escolaridade mais baixos do que os homens).

As mulheres estudadas 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. O vestir à “não cigana” pressupõe que vestem o que lhes apetece e não aquilo que manda a tradição cigana, com a liberdade adquirida de o poderem fazer.

«— Se me apeteecer 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

<sup>19</sup> Andreia Sanches, “Rendimento Social de Inserção “foi a grande revolução na comunidade cigana” Jornal Público, 24.03.2015.

<sup>20</sup> Raquel Moleiro e Soraia Pires “Mulheres Ciganas Universitárias” Jornal Expresso 2 de Abril 2016).

raptada. Não tenho espírito para ser cigana, vou morrer assim» (Mulher, 45 anos, pai e mãe ciganos, zona urbana).

O suposto fechamento dos “ciganos” em “comunidade”<sup>[21]</sup>, concretiza-se na forma de organização social centrada na família no desenrolar da vida quotidiana e traduz-se, supostamente, em não querer participar na vida social da sociedade envolvente, mas também na reserva de partilha de alguns traços ou valores culturais. 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 códigos distintivos que os distingue de outros ciganos e as dilui entre os não ciganos. Querem afastar-se da imagem estigmatizada do «*Vê-se logo que é cigana*» (Mulher, 26 anos, pai cigano e mãe não cigana) e distanciarem-se das marcas e estigmas sociais atribuídos de forma essencialista a todos os indivíduos de origem cigana. Todavia, de acordo com o conceito de distinção e de *habitus* de Bourdieu (1979) há marcas invisíveis ou simbólicas que, mesmo quando se adota uma apresentação “normal” não cigana, permitem aos outros reconhecer a origem cigana. Ou seja, o estigma em relação à origem cigana traduz-se 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-lhes negativamente a vida quotidiana. Deste modo, os estigmas são marcas sociais que se incrustam (Goffman, 1988 [1963]) na vida das pessoas 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. Como salienta Wieviorka (2002), há marcas que marcam, ou seja, mesmo quando se procura ocultar algumas características elas acabam por marcar a vida das pessoas.

<sup>21</sup> No sentido de viver junto de outros ciganos e fazer modo de vida cigano.

## Conclusões

As mulheres ciganas continuam a ser caracterizadas por um papel de submissão em relação ao homem durante as várias fases da vida, o que a coloca em situação de desigualdade de género quer em relação aos homens ciganos mas também em relação a todos os outros cidadãos e cidadãs. Para o cumprimento da tradição cigana são-lhe impostas regras de conduta que limitam a sua liberdade de escolha e o acesso à escolarização obrigatória, remetendo-a para um papel muito intenso no seio da família, mas que pouco a prepara para a vida social pública e exterior à família. Acaba por ficar condicionada entre as escolhas precoces de constituição de vida conjugal, com a maternidade também precoce. É no que diz respeito à escolarização e ao acesso ao mercado de trabalho que a desigualdade de género, exclusão e discriminação são mais sentidas, uma vez que são impedimentos para uma efetiva participação na vida social.

Contudo, constatámos que nem todas as mulheres ciganas se enquadram plenamente nessa representação de mulher. Na Europa, desde os anos noventa, existe um movimento de mulheres ciganas que defende a existência de medidas específicas para o melhoramento das condições de vidas (Ilisei, 2013) e em Portugal nos últimos anos (primeira década do século XX) tem-se assistido ao empoderamento de algumas mulheres ciganas ao nível do associativismo e da mediação sociocultural (AMUCIP, 2006).

As trajetórias de vida das mulheres ciganas estudadas distinguem-se da tradição cigana, mas preservam o sentimento de ancoragem<sup>[22]</sup> ao sentimento de ser cigana (no sentido de Ramos, 2006). As contínuas transformações sociais refletem-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 aspetos de transformação identitária com a ancoragem às origens e que se traduz por espaços de articulação de normas. Os percursos de integração destas mulheres ciganas revelam processos de socialização fortemente

<sup>22</sup> No sentido de reinvenção das origens (Ramos, 2006).

marcados pela diferenciação de papéis sociais de género que se refletem na forma como vivem a sua trajetória social.

Estas mulheres têm orgulho em serem ciganas pelos seus percursos de vida e conquistas pessoais em que, por vezes, tiveram que ultrapassar contextos de violência doméstica.

Para concluir podemos afirmar que a maior parte das mulheres ciganas tem dificuldades em se escolarizar e se qualificar profissionalmente com a conivência das entidades oficiais (Ministério da Educação, Ministério da Justiça, Comissões de Proteção de Crianças e Jovens, entre outras), que vão adiando a resolução desta questão e intervenção no caso de abandono escolar e uniões conjugais precoces e, enquanto isso, as mulheres continuam a não ter a possibilidade de exercer uma cidadania efetiva na sociedade portuguesa e a serem vítimas de desigualdade de género e discriminadas.

## Referências

- Anderson, B. (2005). *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Lisboa: Edições 70.
- Amâncio, L. (1998). *Masculino e Feminino. A construção social da diferença*. Porto: Ed. Afrontamento.
- AMUCIP (2006). *Tomar a palavra. Olhares e falas das mulheres ciganas portuguesas sobre a família e o trabalho*. Associação para o Desenvolvimento das Mulheres Ciganas Portuguesas.
- Bastos, J., Correia, A. & Rodrigues, E. (2007). *Sintrensenses ciganos. Uma abordagem estrutural – dinâmica*. Lisboa: C. M. de Sintra e ACIDI.
- Bitu, N. & Morteau, C. (2010). *Are the rights of the child negotiable? The case of early marriages within Roma communities in Romania*. Bucareste: UNICEF Romania.
- Bourdieu, P. (1979). *La Distinction: Critique Sociale du Jugement*. Paris: Les Éd. de Minuit.
- Casa-Nova, M. J. (2009). *Etnografia e produção de conhecimento. Reflexões críticas a partir de uma investigação com ciganos portugueses*. Lisboa: ACIDI.
- Cherkaoui, M. (1995). Estratificação. In R. Boudon (ed.), *Tratado de Sociologia* (pp. 97-151). Lisboa: Edições Asa.
- Coelho, A. (1995 [1892]). *Os ciganos de Portugal: com um estudo sobre o calão*. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- Fraser, A. (1997). *História do Povo Cigano*. Lisboa: Editorial Teorema.
- FRA – European Union Agency for Fundamental Rights (2012). *The situation of Roma in 11 EU Member States Survey results at a glance*. Luxembourg: Publications Office of the European Union. Disponível em [http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra\\_uploads/2099-FRA-2012-Roma-at-a-glance\\_EN.pdf](http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/2099-FRA-2012-Roma-at-a-glance_EN.pdf).
- Gamella, J. (2013). Sangre Y Costumbres. In M. M. Mendes & O. Magano (Coord.), *Ciganos Portugueses. Olhares plurais numa sociedade em transição* (pp. 17-35). Lisboa: Edições Mundos Sociais.
- Garrido, A. (1999). *Entre Gitanos e Payos: Relación de Prejuicios y Desacuerdos*. Barcelona: Flor Del Viento.
- Goffman, E. (1988 [1963]). *Estigma. Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.
- Henrard, K. (2007). *Equal rights versus special rights? Minority protection and the prohibition of discrimination*. Luxemburg: European Commission.
- Ilisei, I. (2013). Education of Roma Women between feminism and multiculturalism case study: Roma Women in Romania. *Journal of Social Science Education*, 12(1), 67-74.
- Jovanovic, J. (2014). *Romani Women's identities real and imagined. Media discourse analysis of "I'm a European Roma Woman" campaign*. Budapeste: Central European University.

- Liégeois, J. P. (1994). *A escolarização das crianças Ciganas e viajantes: Relatório Síntese*. (Comissão da Comunidade Europeia ed.). Lisboa: Ministério da Educação – Departamento de Programação e de Gestão Financeira.
- Lopes, D. S. (2008). *Deriva cigana: um estudo etnográfico sobre os ciganos de Lisboa*. Lisboa: ICS.
- Kóczé, A. (2009). *Missing intersectionality. Race/ethnicity, gender and class in current research and policies on Roman Women in Europe*. Budapeste: Central European University.
- Magalhães, A. M. (2005). *É assim a vida. Um retrato etnográfico do ciclo de vida cigano*. Lisboa: Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- Magano, O. (2010). *Tracejar vidas normais. Estudo qualitativo sobre a integração social de indivíduos de origem cigana na sociedade portuguesa* (Tese de doutoramento). Lisboa: Universidade Aberta.
- Magano, O. (2014). *Tracejar vidas normais. Estudo qualitativo sobre a integração dos ciganos em Portugal*. Lisboa: Editora Mundos Sociais.
- Magano, O. (2016). Tracing normal lives: between stigma and the will to be Cigano. *Social Identities*, 1-12. doi: 10.1080/13504630.2016.1227700.
- Magano, O. & M. M. Mendes (2014). Mulheres ciganas na sociedade portuguesa: tracejando percursos de vida singulares e plurais. *Revista Sures*, 3, 1-15.
- Mendes, M. M. & Magano, O. (2016). School pathways and economic practices of Portuguese Ciganos: some continuities and changes. *Social Identities*, 1-16. doi: 10.1080/13504630.2016.1186537.
- Mendes, M. M. (2007). *Representações face à discriminação: ciganos e imigrantes russos e ucranianos na área metropolitana de Lisboa* (Tese de Doutoramento em Ciências Sociais). Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
- Mendes, M. M. (2012). *Ciganos. Identidades, racismo e discriminação*. Casal de Cambra: Caleidoscópio.
- Mendes, M., Magano, O. & Candeias, P. (2014). *Estudo Nacional sobre as Comunidades Ciganas*. Lisboa: Alto Comissariado para as Migrações.
- Missoui, L. (2004). Drogue, VIH et individuation des femmes gitanes. In C. L. Cossée et al. (eds.), *Faire figure d'étranger. Regards croisés sur la production des altérités* (pp. 119-137). Paris: Armand Colin.
- Moleiro, R. & Pires, S. (Abril, 2016). *Mulheres Ciganas Universitárias*. Jornal Expresso.
- Nunes, O. (1996). *O Povo Cigano*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa.
- Pasqualino, C. (1996). The Cock and the Hen: Metaphors of Sex Fertility at Gitano Flamenco Fiestas. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 5(6), 73-87.
- Pereira, I. (2016). *Ninguém dá trabalho aos ciganos! Estudo qualitativo sobre a (des)integração dos ciganos no mercado formal de emprego* (Dissertação de Mestrado em Relações Interculturais). Lisboa: Universidade Aberta.

- Pereira, I. & Magano, O. (2016). *Nobody gives employment to Gypsies: (dis)integration of Gypsies in formal labor market*. Congreso Español de Sociología, Gijón. Disponível em [www.fes-sociologia.com/files/congress/12/papers/4476.pdf](http://www.fes-sociologia.com/files/congress/12/papers/4476.pdf).
- Ramos, E. (2006). *L'invention des origines. Sociologie de l'ancrage identitaire*. Paris: Armand Colin.
- Román, T. S. (1944). *La diferència inquietant: velles i noves estratègies culturals dels gitans*. Barcelona: Ed. Alta Fulla – Fundació Serveis de Cultura Popular.
- Sanches, A. (Março, 2015). *Rendimento Social de Inserção foi a grande revolução na comunidade cigana*. Jornal Público.
- Silva, L. F. (2005). *Saúde/Doença é questão de cultura*. Lisboa: ACIME/FCT.
- Silva, M. C. (2008) Desigualdades de género. *Revista de Sociologia – Configurações*, 4, 65-89. Disponível em <http://configuracoes.revues.org/370>.
- Silva, M. C. (2014). *Sina social cigana: história, comunidades, representações e instituições*. Lisboa: Edições Colibri.
- Surdu, L. & M. Surdu (2006). *Broadening the agenda: the status of romani women in Romania*. New York: Open Society Institute.
- Vincze, E. M. (2006). *Social exclusion at the crossroads of gender, ethnicity and class. A view of Romani Women's reproductive health*. Budapeste. Central European University.
- Wiewiorka, M. (2002). *A diferença*. Lisboa: Fenda.
- World Bank (2014). *Gender Dimension of Roma Inclusion. Perspectives from four Roma Communities in Bulgaria*. World Bank Group, Europe and Central Asia Social Unit.
- Zinn, M. B & Dill, B. T. (1996). Theorizing Difference from Multiracial Feminism. *Feminist Studies*, 22(2), 321-331. Doi: 10.2307/3178416.