



Etnografia

E PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO

Reflexões críticas a partir de uma investigação
com ciganos portugueses

Maria José Casa-Nova

CASA-NOVA, Maria José, 1963-

Etnografia e produção de conhecimento: reflexões críticas
a partir de uma investigação com ciganos portugueses. - (Dharies; 8)

ISBN 978-989-8000-95-8

CZU 336
37

TÍTULO

**ETNOGRAFIA E PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO
REFLEXÕES CRÍTICAS A PARTIR DE UMA INVESTIGAÇÃO COM CIGANOS PORTUGUESES**

AUTOR

MARIA JOSÉ CASA-NOVA

EDIÇÃO

**ALTO COMISSARIADO PARA A IMIGRAÇÃO
E DIÁLOGO INTERCULTURAL**

RUA ÁLVARO COUTINHO, 14, 1050-025 LISBOA

TEL.: 21 810 61 00 FAX: 21 810 61 17

E.MAIL: ACIDI@ACIDI.GOV.PT

DESIGN E PRODUÇÃO

BUILDING FACTORY

b.factory@mac.com

PRIMEIRA EDIÇÃO

NOVEMBRO DE 2009

ISBN

978-989-8000-95-8

DEPÓSITO LEGAL

XXXXXXXXXXXXXXXX

LISBOA, NOVEMBRO DE 2009

ÍNDICE

PREFÁCIO	009
-----------------	-----

INTRODUÇÃO	015
-------------------	-----

1.	Os ciganos como objecto científico marginal nas Ciências Sociais	016
2.	Ciganos, cientistas sociais e códigos de leitura da realidade: o senso comum como ordenador dos esquemas mentais de percepção dos ciganos	019
3.	A marginalidade do conhecimento produzido	024
4.	A construção do objecto de investigação	025
4.1.	Objectivos da investigação	026
4.2.	Perguntas e hipóteses de partida	027
5.	A “imaginação sociológica” como ferramenta analítica	033

PARTE I

APROXIMAÇÕES AO CONHECIMENTO DA REALIDADE: ABORDAGEM METODOLÓGICA

1.	Contextualização da investigação	035
1.1.	Cronologia de uma investigação	038
1.1.1.	Nascimento, casamento e morte	039
2.	A construção do objecto e a escolha do método de investigação	049
3.	O método	051
3.1.	A função de comando da teoria e a função de comando dos dados	053
3.2.	O método etnográfico: pressupostos teóricos subjacentes	055
3.3.	O método etnográfico: definição e origem	058
3.4.	O método etnográfico: caracterização e processo de construção	060
3.4.1.	O que pode ser observado ou o que o investigador deseja observar	061

3.4.2.	O principal instrumento de pesquisa: o investigador	062
3.4.3.	A construção do “diário de bordo” ou das “notas de terreno”: uma construção do etnógrafo	065
3.4.3.1.	O momento da escrita das notas	066
3.5.	O método etnográfico: a sua aplicação	067
3.5.1.	A (re)abertura do campo de investigação	067
3.5.2.	O estatuto da investigadora: <i>overt</i>	068
3.5.3.	A construção de um guião de observação	068
3.5.4.	A integração da investigadora no terreno	075
3.5.4.1.	O tempo de permanência no campo: entre o <i>ser</i> e o <i>estar</i>	077
3.5.4.2.	Os lugares	078
3.5.5.	A vulnerabilidade da investigadora no campo de investigação	080
3.5.6.	A estereotipia dos ciganos em relação às mulheres da sociedade maioritária e, conseqüentemente, em relação à investigadora	081
3.5.7.	Uma etnografia de risco	083
3.5.8.	A ética da investigadora face aos sujeitos-actores em análise e aos contextos de interacção	085
3.5.9.	A ética da investigadora face à divulgação dos resultados da investigação	086
3.5.10.	Instrumentalidade ou reciprocidade nos processos de investigação etnográfica	087
3.5.11.	As discursividades e as práticas dos actores	089
3.5.12.	A saída do campo de investigação	091
3.6.	A etnografia como forma de pensar a (in)comensurabilidade da diferença	092
4.	A análise dos dados	094
4.1.	A construção de categorias	094
4.2.	A validação dos dados	096
4.2.1.	A triangulação	096
5.	As entrevistas: da sua construção e realização	097
5.1.	A escolha dos entrevistados	099
5.2.	A análise das entrevistas e a construção de categorias	102
6.	O processo de escrita e de teorização	109
7.	A etnografia como forma de compreensão da racionalidade do outro: a caminho da construção da “hermenêutica diatópica”	110

PARTE II

CULTURA CIGANA E PROCESSOS DE REPRODUÇÃO E PRODUÇÃO CULTURAL

1.	Os ciganos em Portugal – breve resenha sócio-histórica	112
1.1.	Reprodução Cultural, Produção Cultural, Reprodução Social	118
2.	Retrato “em andamento” de uma comunidade	119
2.1.	Habitação	119
2.1.1.	O processo de realojamento	119
2.1.1.1.	Realojamento e relação entre culturas: o desconhecimento e a descodificação dos códigos linguísticos e culturais	120
2.1.1.2.	A hierarquização social dos lugares de habitação em função dos sujeitos-actores que os habitam	123
2.2.	Vivências culturais: a <i>Lei Cigana</i> como reguladora de atitudes e acções	125
2.2.1.	O comprometimento	126
2.2.2.	O papel da mulher no rompimento de um compromisso	128
2.2.3.	Casamento, parentesco e endogamia	132
2.2.3.1.	A força-fragilidade da mulher	140
2.2.4.	O direito de decidir sobre o próprio corpo ou o corpo como lugar percebido de exercício de cidadania	141
2.2.5.	Embelezamento do corpo feminino: a construção de um corpo ‘genderizado’	143
2.2.6.	Doença e luto	145
2.2.6.1.	A viuvez e o luto no homem e na mulher	148
2.2.7.	Etnicidade e dialecticidade do poder nas relações de género	149
2.2..8.	Organização social e política	156
2.2.8.1.	O ‘tribunal’ cigano	159
2.2.9.	As crianças	165
2.2.10.	Os idosos	167
2.2.11.	Nacionalidade, etnicidade e percepção de si	169
2.2.12.	Percepção da origem	171
2.2.13.	Língua	172
2.2.14.	Religião	175
2.2.15.	O expressar das emoções: uma <i>emotividade vigilante</i>	178

2.2.16.	Escolaridade	179
2.2.17.	Profissão	182
2.2.17.1.	Mulheres e profissão	183
2.2.18.	A vigilância e pressão grupais como forma de controlo comunitário e a tensão entre o desejo de um certo individualismo e as comodidades da protecção grupal	184
2.2.19.	A percepção do corpo enquanto lugar de expressão de uma diferença: a cor da pele e a incorporação de um <i>habitus étnico</i> : a hexis corporal	187
2.2.20.	Habitus <i>étnico</i> e lugares de <i>etnia</i>	191
3.	Representações sociais e relações inter-étnicas	194
3.1.	Representações sociais da unidade de observação objecto da nossa análise face ao “Outro” maioritário	199
3.1.1.	Como percebem a representação que os meios de comunicação social faz de si enquanto grupo sócio-cultural diferenciado	201
4.	Retornando: Reprodução Cultural, Produção Cultural, Reprodução Social	203
CONSIDERAÇÕES FINAIS EM TORNO DA DIFERENÇA		206
BIBLIOGRAFIA		210
APÊNDICE: GUIÃO DE ENTREVISTA		222

PREFÁCIO

La investigación de María José Casa-Nova es poco común entre las investigaciones sobre los gitanos, pudiendo situarse en el pequeño puñado de trabajos que van más allá de la mera narración de impresiones o de la mera exposición de gráficos y que cuidan el rigor de los planteamientos, las bases teóricas, la formulación precisa y pertinente de las hipótesis, la confiabilidad de los datos y la precisión y agudeza en los análisis y de las conclusiones a las que llega. Pero es todavía menos común, si tenemos en cuenta que el interés central de esta socióloga de la Educación es precisamente todo aquello que se relaciona con los procesos de enculturación y socialización, desde la familia y la comunidad vecinal hasta la escuela pública y las políticas públicas portuguesas. Sé esto, no porque ocupe un lugar privilegiado en el libro, aunque está también en él, sino porque conozco una buena parte de la obra de esta autora. Con esto quiero decir que lo que aquí tenemos no es sino *la contextualización etnográfica de ese objetivo de investigación último*.

El énfasis que aquí muestra en los procesos enculturativos y de socialización en el seno de la familia extensa, en su extensión de relaciones de parentesco, en la comunidad gitana, en las relaciones interétnicas y los procesos de adaptación social, le permite (aquí y en otras publicaciones) una aproximación a los gitanos en la escuela en la que el centro no es la escuela, sino el niño gitano que está en ella y lo que ella en toda su integridad supone en esa dinámica de aculturación, integración y resistencia. No es éste mi terreno, pero sí creo que difícilmente se podrá lograr una comprensión incisiva y comprehensiva de los aspectos de interés educativo y, en particular, de los escolares de los gitanos (y de cualquier grupo humano) sin un trabajo de estas características o de un planteamiento igualmente riguroso. Y alguno hay pero, verdaderamente, pocos.

En verdad es una satisfacción para mí presentar al lector este texto, porque creo que *esta* forma de contextualización etnográfica en los estudios de Sociología y de Antropología de la Educación (o de la Salud, o de la Economía Informal, por ejemplo) es la que, al menos a mí, me devuelve la confianza en el uso social del conocimiento en Ciencias Sociales. Uso social que pocas veces tiene presente, como este trabajo sí lo tiene, que es precisamente la responsabi-

lidad del investigador la que tiene que respaldar la calidad de un conocimiento científico que no se va a pasear por las bibliotecas, que ni en el mejor de los casos va a esclarecer problemas teóricos y teórico-etnográficos en la Academia, sino que sustentará acciones que caen sobre las cabezas de los seres humanos entre quienes se desarrolla la intervención social de cualquier tipo. Éste es el tipo de investigación que tiene la responsabilidad de ser el mejor, el más riguroso, el más comprehensivo, el más vinculado a una ética de respeto a las aspiraciones de los otros que estudiamos en el contexto de una solidaridad humana aún más amplia. Pues bien, esta etnografía es *la preparación*, nada más ni nada menos, para una indagación en Sociología-Antropología de la Educación de los gitanos portugueses en condiciones sociales precarias.

Desde el comienzo, plantea unos objetivos de investigación que irá desgarrando a lo largo del texto y de los que deja trazados con destreza los caminos de investigación que permitirán profundizar en ellos durante mucho tiempo, a ella misma y a otros investigadores. Se extiende desde la familia, hasta la percepción y transmisión por parte de los medios de comunicación social, pasando por la religión, la organización del poder, las formas de control social directas y difusas (entre la violencia y el ridículo), o el trabajo, los realojamientos de vivienda y el peso que llegan a tener en los procesos de aculturación, auto-identificación, tradicionalismo, y esperanza. Y esto se hace añadiendo el interés en lo femenino, en el papel, la posición y las expectativas e incluso sentimientos de las mujeres. Y de los hombres, lo que de nuevo es una enorme virtud, esa poco común virtud de preocuparse de lo femenino haciéndolo también de lo masculino, consciente tanto de la comunidad de lo humano como de la imposibilidad de entender un segmento sin comprender simultáneamente su contrario. Se trata además, de una etnografía engarzada en la Historia, una comprensión social que tiene en todo momento en cuenta la situación de la comunidad gitana portuguesa en el contexto y la estructura social de Portugal, trazando constantemente vínculos entre cada situación estudiada y la más amplia en la que se desarrolla y entre ésta y la propia sociedad.

Posiblemente disiento del análisis que separa tanto la marginación social y la pertenencia de clase respecto a la cultura y la pertenencia étnica e identidad cultural, de manera que los factores rectores de los procesos se enuncian especialmente vinculados a la vertiente cultural e identitaria, más que a la estructura

en clases sociales y a los problemas de inclusión social. Pero, de hecho, es una declaración inicial que se ve subvertida (desde mi posición, con éxito), conforme el lector va pasando páginas, una tras otra. Es ahí donde he podido ver que es escaso el espacio que pueda separarnos por las perspectivas. Si la óptica con la que yo leía, partía de la adscripción preferentes de los grupos étnicos minoritarios a posiciones de clase o a niveles de integración socio-económica-política determinados y su peso en las personas, la suya ha sido sobre todo (no exclusivamente) la actuación de los individuos y de distintas generaciones en contexto y a través de situaciones concretas. En ambas posiciones llegamos a intereses e incluso a muchos resultados similares. De esta manera, la divergencia de perspectivas que apreciaba, poco a poco se ha ido configurando como complementariedad que enriquece el análisis no lo contradice. Y así llegamos por caminos diferentes a la centralidad de los factores históricos, de los antecedentes y vigencias de nomadismo o de gran movilidad, de los procesos urbanos y urbanísticos de las ciudades portuguesas y de los movimientos de población en y entre ellas. Todas estas cosas, y otras muchas en las que se detiene son, en buena parte, mediadoras de las representaciones interétnicas y ofrecen muchas razones a problemas teóricos y prácticos en relación a factores de integración- como el trabajo, el asentamiento, la regularización jurídica o las relaciones con las instituciones, por ejemplo.

Al ir abriéndome paso en la identificación de la ética de la investigación, he visto con satisfacción que reconoce con sencillez y reflexión la inevitable y, diríamos sin prejuicio, necesaria participación ética del investigador en su trabajo y en el producto de su trabajo. Esto es tanto más inevitable y tanto más necesario cuando los problemas sociales se están contemplando como problemas de investigación, problemas a conocer, a interpretar y a teorizar adecuadamente sobre ellos. He ido encontrando en este texto una posición ética reflexiva, flexible, convincente y firme. Pero sobre todo, una postura ética críticamente insobornable, no sólo capaz de exponer a la crítica los factores estructurales, históricos e ideológicos que colaboran con tan triste eficacia a la marginalidad de tantos gitanos en Portugal, como en España. Insobornable

.....

1 En su sentido estricto de participación plena como ciudadano, no en el distorsionado que lo hace sinónimo de asimilación

también por aquella otra crítica, tan difícil y poco frecuente entre intelectuales demócratas de nuestras sociedades: la que atañe a una visión clara de los prejuicios y estereotipos de las propias poblaciones que estudiamos. Este es un regalo de humanidad que agradezco especialmente, porque es inhumano para un intelectual negar a los “Otros” la capacidad de prejuzgar y configurar estereotipos, nos parezcan buenos o malos. La honestidad intelectual está en esto también patente.

Y la crítica no queda ahí. Su experiencia, como la mía, no ha estado motivada por una sustitución de “os primitivos” colonizados por “os primitivos perfectos” que suponían los gitanos marginales en nuestra propia sociedad, tal como reza el tópico académico. En primer lugar, ni aquéllos ni éstos eran ni son “primitivos”, y así lo pone de manifiesto en su estudio. Pero es que, además, ambas, como tantos otros científicos sociales, nos movimos por el interés inicial (pre-juicio, si se quiere) por los problemas de las personas y los grupos humanos, por la firme convicción de que el mundo académico en general y las Ciencias Sociales en particular, *deben servir, deben ser de utilidad* a la sociedad. Es la postura ideológica (de entre cualquiera de las que inevitablemente todo investigador tiene) que prima la solución de los problemas de aquéllos que llevan sobre sí los peores resultados de nuestra estructura social y de nuestra Historia compartida, que se vale del planteamiento teórico de los problemas sociales y profundiza en él, la postura metodológica que prima la contrastación de las afirmaciones sobre el mantenimiento soterrado de las preconcepciones académicas no justificadas, que prima la confiabilidad de los datos sobre cualquier brillantez expositiva.

Es todo esto lo que coloca a la autora en posición de analizar el posicionamiento respecto al “Otro” en nuestras sociedades, de forma que respaldaría la idea de que quizá el más arriesgado y peligroso de los factores sea nuestra creencia ingenua (a veces, no necesariamente, fundamentalista) de que existe un “Nosotros” que muestra una tremenda incapacidad de apreciar nuestras propias diferencias, nuestras propias desigualdades, incapacidad de percatarse de la propia comunidad compartida esencial que nos abarca a todos, diluyéndose así la idea misma de los “Otros”, más allá del sentido en que los son “Nuestros Otros” o nosotros mismos para cualquier otro.

Finalizo con un último apunte. La identificación de los ejes centrales de la vida de los gitanos marginales de Portugal (y, en muchas cosas, de España) y del bastidor sobre el que se tejen su pensamiento los gitanos que estudia, no hubiera sido posible abandonando los útiles sociológicos y antropológicos, pero, sobre todo, hubiera sido simplemente imposible sin el largo tiempo que la autora ha dedicado a poner la inteligencia, la imaginación y el rigor a su servicio. Un tiempo que permite asistir a todo aquello que no pensábamos nunca que encontraríamos. En él, evidentemente, María José Casa-Nova ha encontrado a los gitanos olvidados y a nosotros con ellos.

Teresa San Román
Barcelona, Febrero de 2008.

INTRODUÇÃO

O livro que agora se apresenta faz parte de uma investigação mais alargada desenvolvida no âmbito de uma etno-sociologia da educação, da cultura, da etnicidade e do trabalho, a partir da qual foram já publicados vários trabalhos (cf. Casa-Nova, 2003, 2004b, 2004c, 2005a, 2005b, 2006, 2007 e 2008b).¹

Parte integrante do doutoramento defendido no Departamento de Antropologia Social da Universidade de Granada em 02 de Junho de 2008, o objectivo principal deste livro consiste em reflectir, de um ponto de vista sócio-antropológico, sobre o uso e a construção do conhecimento com grupos minoritários a partir do método etnográfico.

Após uma introdução que procura reflectir sobre a escassa produção científica e a marginalização dos estudos sobre/com ciganos por parte dos académicos da área das Ciências Sociais em Portugal, a primeira parte do livro debruça-se sobre a aplicação do método etnográfico na investigação de elementos pertencentes a um grupo sócio-cultural específico – os ciganos – e da construção de conhecimento que daqui deriva, descrevendo e problematizando o trabalho de terreno e as formas de construção desse conhecimento.

A segunda parte, procurando constituir-se numa exemplificação da construção de conhecimento a partir do método etnográfico, vai desvelando algumas dimensões da cultura cigana e da (re)produção dessa cultura, reflectindo sócio-antropologicamente sobre o significado da manutenção dessas dimensões para o próprio grupo e para a relação social e cultural maioria-minoria.

O objectivo último, ambicioso, é contribuir para o conhecimento de formas e processos de construção de conhecimento científico e para o conhecimento, compreensão e interpretação dos processos de reprodução e produção cultural de uma comunidade pertencente ao grupo sócio-cultural Cigano e do(s) *sentido(s) dessa reprodução e produção cultural para o próprio grupo*.

Constituindo-se naquele que pretende ser o primeiro livro de uma trilogia, onde a etnicidade e a educação familiar, a educação escolar e o mercado de trabalho

.....
1 Agradeço à FCT-Fundação para a Ciência e Tecnologia, o apoio financeiro concedido a esta investigação através do POCI/CED/57277/2004.

Agradeço também a todas as famílias ciganas com quem partilhei diversos quotidianos de vida e que assim tornaram possível a realização do estudo mais alargado em que este trabalho se insere.

se constituirão em dimensões fundamentais de análise da relação maioria-minoria cigana e dos processos de produção e reprodução cultural e social desta última, a presente narrativa reflexiva e reflectida pretende iniciar o leitor na investigação realizada.

1. Os ciganos como objecto científico marginal nas Ciências Sociais

São conhecidos em Portugal alguns trabalhos no domínio das Ciências Sociais que tomaram genericamente como objecto de análise o grupo socio-cultural cigano. O primeiro trabalho que pode ser considerado de alguma importância, foi o trabalho de Adolfo Coelho (linguista e pedagogo), publicado em 1892 e intitulado *Os Ciganos de Portugal*, onde o autor apresenta uma análise da língua cigana, acompanhada de algumas descrições da sua cultura, terminando com uma abundante referência à legislação portuguesa produzida (e conhecida) desde que os ciganos são conhecidos em território português. Constituindo-se num trabalho iminentemente antropológico, tem no entanto as suas raízes numa Antropologia Biológica, à época considerada importante, não escapando também a alguns estereótipos sobre os ciganos.

Outros trabalhos, pequenos textos, foram produzidos por alguns autores durante o século XIX e meados do século XX, nomeadamente Teófilo Braga (1879), Rocha Peixoto (1967 [1897]), Francisco Manuel Alves (1925), conhecido como 'Abade de Baçal' e José Leite de Vasconcelos (1938). Embora sejam trabalhos que revelam alguma curiosidade científica sobre o tema, não se constituíram em trabalhos que efectivamente contribuíssem para o conhecimento e compreensão dos processos de produção e reprodução cultural do grupo cigano.

Pode no entanto considerar-se que o primeiro trabalho antropológico de "fôlego" realizado sobre os ciganos portugueses, foi o trabalho de Olímpio Nunes, antropólogo não académico que na década de 70 do século XX desenvolveu uma pesquisa de terreno que culminou com a publicação em 1981 de um livro intitulado *O Povo Cigano*, no qual o autor realiza uma descrição relativamente pormenorizada da cultura cigana. Constitui-se no trabalho sobre ciganos realizado em Portugal com maior divulgação no exterior pela sua tradução em várias línguas, embora seja um trabalho datado, cujas descrições e conclusões acerca dos modos de vida cigana se encontram no presente parcialmente desactualizadas dado a cultura cigana (como qualquer outra cultura) ter sofrido

reconfigurações ao longo dos anos.²

De facto, podemos dizer que as Ciências Sociais em Portugal não têm tomado como objecto de análise e investigação este grupo sócio-cultural, sendo sobretudo a partir da década de 90 do século XX que começam a emergir estudos neste âmbito, tendo sido produzidas várias dissertações de mestrado. Estas dissertações não derivaram no entanto do interesse de investigadores/as e professores/as pertencentes a Universidades, mas antes de técnicos/as superiores (Sociólogos/as, Antropólogos/as, Assistentes Sociais, Enfermeiros/as) e Professores/as (do pré-escolar ao 3º Ciclo do Ensino Básico), a trabalhar no terreno com estas comunidades. Está portanto fundamentalmente relacionada com necessidades emergentes do campo de intervenção de cada um destes profissionais.

Da recolha não exaustiva³ que levei a cabo relativa à produção de trabalhos académicos (dissertações de mestrado) nesta área de conhecimento realizados entre 1990 e 2004, pode concluir-se que durante a década de 90 do Século XX (de 1990 a 1999) foram produzidas 10 dissertações de mestrado, das quais apenas uma é da autoria de uma professora do Ensino Superior, da área da Sociologia da Educação da Universidade do Minho (a autora do presente trabalho).⁴

Entre 2000 e 2004 foram concluídas 23 dissertações de mestrado, das quais apenas uma de uma professora do Ensino Superior da área da Psicologia Social do ISCTE, sendo as restantes da autoria de profissionais das áreas supracitadas. Num espaço de cinco anos foram produzidas mais do dobro de dissertações de mestrado sobre ciganos do que nos 10 anos anteriores, a maior parte delas

.....

2 Essas reconfigurações não significaram no entanto uma perda de identidade: tendo-se reconfigurado, a cultura cigana continua a expressar uma forma de ser cigana e a identificar os elementos portadores da mesma.

3 Mas que procurei que fosse a mais completa possível, consultando online as diversas bibliotecas das Universidades Portuguesas e deslocando-me pessoalmente a várias delas para consulta dos trabalhos académicos.

4 *Maria José Casa-Nova (1999) Etnicidade, Género e Escolaridade*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, Universidade do Porto. Também nos anos 90, alguns livros e capítulos de livro foram produzidos pela historiadora Elisa Lopes da Costa sobre a história dos ciganos em Portugal (cf. Costa, 1993, 1995, 1997, 1999). Ressalta-se ainda, pelo seu carácter pioneiro a este nível, o projecto PEDIC - Projecto Educação e Diversidade Cultural, iniciado em 1991 e coordenado por Stephen Stoer e Luiza Cortesão, da Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto, do qual também fez parte a autora do presente trabalho e no qual a preocupação científica com a diferença derivada de uma pertença étnica, nomeadamente Cigana, se constituiu numa regularidade. Ver descrição do e reflexão sobre o projecto em Relatório Final in F.P.C.E., UP, Centro de Investigação e Intervenção Educativas.

(cerca de 80%) realizadas por mulheres.⁵

Refere-se ainda a conclusão, em 2004, de um doutoramento na área da Antropologia Cultural e Social (cujo autor é professor do 1º Ciclo do Ensino Básico)⁶ e, em 2006 (fora portanto dos anos abrangidos pela recolha que realizei), de dois doutoramentos também na área da Antropologia Cultural e Social (cujos autores foram bolseiros da FCT, encontrando-se ligados a Centros de Investigação Universitários, embora não sendo docentes do ensino superior)⁷.

Por iniciativa do então ACIME (actual ACIDI)⁸ e da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, em 1999 foi aberto concurso para realização de estudos relacionados com este grupo sócio-cultural (principalmente no âmbito das representações sociais), tendo sido financiados e realizados nove estudos durante o ano de 2000, um dos quais da minha autoria e de mais alguns colegas da Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto. Estes estudos, que inicialmente após a sua conclusão ficaram na “gaveta”, não tendo qualquer impacto ao nível da sociedade global em termos do conhecimento produzido sobre o grupo sócio-cultural Cigano, estão presentemente em publicação pelo ACIDI, tendo sido até ao momento publicados sete dos mesmos).⁹

.....

5 Podemos aduzir como hipóteses explicativas para este facto, por um lado, a pertença de género: a pertença ao género feminino aumenta a possibilidade de acesso a estas comunidades dado estas serem comunidades marcadamente patriarcais e, por outro lado, o facto de o número de profissionais do género feminino das áreas referidas ser substancialmente mais elevado do que o número de profissionais pertencentes ao género masculino.

6 Manuel Augusto Abrantes da Costa (2004) *Histórias de Vida. Representações sociais da comunidade cigana*. Coimbra: Faculdade de Ciências e Tecnologia.

7 Daniel Lopes Seabra (2006) *Deriva Cigana. Uma etnografia impressionista*. Lisboa: Universidade Nova; Ruy Llera Blanes (2006) *Aleluia! Música e Identidades num Movimento Evangélico Cigano na Península Ibérica*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.

8 ACIME – Inicialmente designado de Estatuto do Alto Comissário para as Minorias Étnicas, criado pelo D.L. 3-A/96, de 16 de Janeiro, foi alterado em 2001 para ACIME - Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas (D.L. nº 251/2002, de 22 de Novembro) e alterado pela segunda vez em Julho de 2007 para ACIDI – Alto Comissariado para a Imigração e o Diálogo Intercultural (D.L. nº 167/2007). De acordo com o Preâmbulo deste D.L., O ACIDI “resultou da fusão do Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, da estrutura de apoio técnico à coordenação do Programa Escolhas, da Estrutura de Missão para o Diálogo com as religiões e do Secretariado Entreculturas”, constituindo-se num “Instituto Público integrado na administração indirecta do Estado, dotado de autonomia administrativa” (artº 1º). Ou seja, de um Alto Comissário passou a um Alto Comissariado e, de um Alto Comissariado a um Instituto Público, demonstrando a crescente importância e protagonismo deste organismo estatal, fundamentalmente ao nível das políticas de integração dos imigrantes.

9 Consultar em <http://www.oi.acidi.gov.pt> , colecção ‘Olhares’.

Tendo em consideração o meu conhecimento teórico e de terreno, algumas hipóteses podem ser aduzidas para o aumento de trabalhos sobre os ciganos: a partir fundamentalmente da década de 70 do século XX o grupo socio-cultural cigano entrou gradualmente num processo efectivo de sedentarização, com a consequente frequência da escola pública e insucessos repetidos das crianças ciganas, na sua maioria com origem no elevado absentismo escolar apresentado. Por outro lado, a inserção deste grupo sócio-cultural em bairros de habitação social habitados por população não cigana, teve como consequência a dificuldade de relacionamento com o “Outro” por parte sobretudo dos não ciganos, mas também dos ciganos, cujo (não) relacionamento era/é mediado pela existência de estereótipos negativos mútuos. Enquanto grande parte dos ciganos se mantiveram como nómadas, não apresentando, por essa razão, uma presença prolongada junto das restantes populações, não originavam uma inquietação constante nem os seus modos de vida geravam uma incomodidade permanente com origem nas representações sociais negativas. A partir do momento em que a sedentarização se transformou numa regularidade, este grupo socio-cultural passou a ser alvo de interesse porque se constituiu num *problema social* para o ‘Outro’, o não cigano que, através de algumas técnicas e técnicos a trabalhar no terreno com estas comunidades, procurou transformar este *problema social* em *problema sociológico*, embora a leitura de várias das dissertações de mestrado produzidas tenha evidenciado uma dificuldade em fazer a ruptura com o senso-comum, reduzindo frequentemente os *problemas sociológicos* a *problemas sociais*.

2. Ciganos, cientistas sociais e códigos de leitura da realidade: o senso comum como ordenador dos esquemas mentais de percepção dos ciganos.

Porquê esta ausência prolongada de investigação neste domínio por parte dos académicos na área das Ciências Sociais?

Num artigo sugestivamente intitulado “Les Tsiganes sont-ils ‘bons à penser’ anthropologiquement?”, Piasere (1994:21) considera que o estudo tardio do grupo sócio-cultural cigano dever-se-ia ao facto de tradicionalmente os antropólogos estudarem povos exóticos situados geograficamente distantes dos lugares de origem/vivência dos antropólogos, perspectivados como “os primitivos perfeitos”, não existindo uma tradição de estudar o exótico próximo ou,

nas suas palavras, “os selvagens dentro de casa” (sauvage de chez soi) enquanto “primitivos deslocados”, considerados pelos antropólogos como “indignos de uma atenção séria”.

Sendo esta explicação plausível e credível, não me parece no entanto que ela se tenha constituído na única ou na mais importante razão do estudo tardio e/ou marginal dos ciganos em Portugal.¹⁰

Não tendo realizado nenhuma pesquisa empírica específica neste âmbito, irei apenas falar da minha experiência no meu quotidiano académico e das minhas percepções neste domínio, colocando para o efeito algumas hipóteses:

i) Porque é *considerada uma temática demasiado exótica e de reduzido prestígio*, de interesse marginal quando comparada com outras temáticas, não possibilitando, dentro da academia, a visibilidade e o prestígio proporcionados por outras áreas, o que significa a existência de uma hierarquização na produção dos objectos científicos por parte dos e das cientistas sociais. Com efeito, ao longo do meu percurso como cientista social, vi-me frequentemente confrontada com discursos de outros e outras cientistas sociais que evidenciavam, por um lado, esta hierarquização dos objectos de estudo e, por outro, a existência de estereótipos e percepções negativas acerca destas comunidades. Quando alguns e algumas colegas me pergunta(va)m o que estudo e eu respondia/respondo que estudo o grupo socio-cultural cigano, fui/sou frequentemente confrontada com uma expressão de estranheza, querendo significar: “para que serve?”, embora dizendo: “que interessante! Como é que te relacionas com eles? Devem estar sempre a mentir”; “nunca foste roubada?” “eles comem de faca e garfo?”; “eles

.....

10 Contrariamente ao mundo académico, do ponto de vista dos meios de comunicação social (jornais e canais televisivos, principalmente), este é um tema que tem provocado grande interesse: o presente trabalho foi objecto de duas reportagens jornalísticas, três reportagens televisivas e duas entrevistas a Rádios Universitárias, tendo a autora recusado conceder várias outras entrevistas. Por outro lado, a autora foi frequentemente solicitada por diversas instituições cujos técnicos trabalham no terreno com estas comunidades, para participação em seminários de divulgação *do* e *reflexão sobre* o trabalho produzido. Ou seja, o que é percepcionado como um problema social pelos meios de comunicação social e pelos técnicos e técnicas superiores a trabalhar no terreno (dificuldade de comunicação maioria-minoria, auto e hetero marginalização sócio-cultural dos ciganos nomeadamente no acesso ao conhecimento escolar e no acesso ao mercado de trabalho fora das ocupações tradicionais ciganas), não tem sido transformado pelos cientistas sociais em *problema sociológico*, contribuindo estes assim de forma indirecta para um determinado estado de coisas, no caso em análise, para o desconhecimento de determinadas realidades sócio-culturais, assistindo-se portanto a uma *relevância social* e a uma *invisibilidade científica* desta problemática.

vivem de mais alguma coisa para além de enganar?”¹¹

Os comentários aqui reproduzidos significam que os e as cientistas sociais, no seu quotidiano profissional, funcionam com códigos de leitura da realidade que derivam do senso comum, esquemas mentais incorporados nos processos de socialização primária e nas restantes instâncias de socialização que experienciam ao longo do seu processo de construção social e cultural, funcionando com as percepções, os estereótipos dos restantes elementos da sociedade da qual fazem parte, evidenciando a dificuldade em estabelecer uma ruptura com o senso comum. Embora seja compreensível a separação entre as vivências do quotidiano (o tempo do cidadão) e o tempo e os espaços de produção científica (o tempo do cientista social) e a dificuldade em estabelecer constantemente a ruptura necessária a uma leitura analítica da realidade, pois como refere Santos Silva (1987:51), ”a ruptura com o senso comum () representa um processo continuado e sempre incompleto”, é importante que o e a cientista social, através da construção do *habitus* científico (Bourdieu, 2001 [1989]), procure exercer uma vigilância crítica sobre os seus discursos e práticas quotidianas, reduzindo substancialmente a possibilidade de a pessoa se sobrepor ao/à investigador/a.

Como refere Bourdieu (2001 [1989]:23), “o *habitus* científico é () um *modus operandi* científico que funciona em estado prático segundo as normas da ciência sem ter estas normas na sua origem”, sendo “esta espécie de sentido do jogo científico que faz com que se faça o que é preciso fazer no momento próprio, sem ter havido necessidade de tematizar o que havia que fazer e menos ainda a regra que permite gerar a conduta adequada”.

ii) A *dificuldade de acesso ao campo de investigação*, é outra das hipóteses para a reduzida investigação por parte de investigadores/as universitários/as neste domínio. Uma parte significativa dos estudos realizados sobre ciganos são estudos junto de populações não ciganas acerca das suas representações sociais sobre aquelas; estudos realizados junto de escolas do 1º Ciclo do Ensino Básico ou estudos junto do grupo socio-cultural cigano através de inquéritos por questionário ou entrevistas curtas, onde os elementos deste grupo, como estratégia defensiva e/ou como forma

.....

11 Estes são apenas alguns exemplos de diálogos com cientistas sociais com os quais me vi confrontada no meu quotidiano profissional.

de preservação de uma certa imagem face ao exterior, respondem o que consideram mais pertinente face aos seus interesses ou o que consideram adequado face às expectativas do/a entrevistador/a. A este propósito San Román, num pequeno mas interessante artigo escrito em 2000, refere que desconfiando de uns resultados estatísticos relativos a uma amostra de ciganos segundo os quais, numa determinada zona geográfica de Espanha existiriam muitos trabalhadores ciganos assalariados, indagou junto de alguns ciganos acerca dessa possibilidade. Recebeu como resposta que os inquiridos “queriam ficar bem por escrito”, tendo respondido de acordo com o que consideravam mais adequado.

Este tipo de estudos tem como consequência um conhecimento superficial do campo, bem como frequentemente, a reprodução e veiculação dos estereótipos existentes acerca deste grupo.

Considero também que esta dificuldade de acesso ao campo está relacionada com o facto de os investigadores e as investigadoras, ao funcionarem com esquemas de leitura da realidade da ordem do senso comum, demonstrarem receio *dos* e estranheza¹² face *aos* ciganos, com todos os estereótipos negativos associados. O receio que os ciganos intencionalmente e enquanto estratégia de sobrevivência, procuram incutir no ‘Outro’, tem subjacente um determinado tipo de poder que aqueles elementos possuem: uma espécie de *poder simbólico* (Bourdieu, 2001 [1989], um poder que os outros lhe atribuem, embora este possa não ser real, mas que passa a funcionar enquanto tal a partir do momento em que lhes é outorgado.

Para além deste factor, este ‘Outro’ é percebido efectivamente como um ‘Outro’, culturalmente mais diferente quando comparado com os restantes ‘Outros’ (cf. Faisca e Jesuíno, 2006) que fazem parte da sociedade portuguesa, sendo visível uma maior dificuldade de compreensão dos seus sistemas classificadores e ordenadores do mundo, das suas formas de estar nos diferentes contextos de interacção, já que a relação aparece mediada por aquelas percepções e pelas concepções culturais do grupo maioritário em relação a esse “Outro”.

iii) No que diz respeito ao *poder político*, este não tem demonstrado particular interesse por este grupo socio-cultural no que concerne à promoção de um efectivo conhecimento dos seus modos de vida e ao desenvolvimento de um *processo de integração não subordinada* (Casa-Nova, 2002). De facto, do ponto de vista dos

.....

12 “Estranheza” entendida do ponto de vista do senso comum e não numa perspectiva sociológica.

decisores políticos, apenas a partir de meados da década de 90 emergiu uma preocupação com este grupo, materializada na criação, em 1996, por parte do então ACIME, do *Grupo de Trabalho para a Igualdade e Inserção dos Ciganos*. Em 1998, no *Relatório Igualdade e Inserção dos Ciganos*, editado pelo ACIME e produzido por aquele Grupo de Trabalho, o então Primeiro Ministro, António Guterres, escreveu: “Foi esta a primeira vez que, em Portugal, o Governo assumiu ser necessário agir, de forma articulada, para assegurar que os portugueses de origem cigana fossem reconhecidos como cidadãos de corpo inteiro; com o que isso significa em termos de direitos e de deveres.”

No entanto, por razões de vária ordem, as reflexões/recomendações do Grupo de Trabalho acima referido não tiveram repercussões efectivas em termos de medidas de política social ou educativa com vista à melhoria das condições e das oportunidades de vida do grupo sócio-cultural cigano.

Desde 2004 o ACIME tem procurado dar alguma atenção a esta problemática, tendo constituído grupos de trabalho informais para os quais foram convidados investigadores/as, técnicos/as superiores a trabalhar no terreno com este grupo e presidentes de associações ciganas, com o objectivo de reflectir conjuntamente no sentido de definir linhas de intervenção que permitissem diminuir as dificuldades de integração sócio-cultural deste grupo, principalmente ao nível da instituição escolar e do mercado de trabalho. A esta preocupação não é alheia as directrizes da União Europeia no que diz respeito à necessidade de definição de políticas sociais e educativas públicas que possibilitem a diminuição do que é comumente percebido como um elevado grau de exclusão social destas comunidades uma vez que estas, estando dentro e fazendo parte das sociedades e, no caso específico, da sociedade portuguesa, encontram-se efectivamente à margem da(s) mesma(s).¹³

Em Dezembro de 2006 o então ACIME procedeu à criação de um Gabinete de Apoio às Comunidades Ciganas - GACI, à semelhança do Gabinete de Apoio aos Imigrantes aí existente, revelando um crescente interesse político por esta minoria. A este interesse não é alheio, por um lado, as já mencionadas preocupações da União Europeia a este nível, nomeadamente através da ECRI – European Commission Against Racism and Intolerance -, bem como a constituição, em 1998,

.....

13 Esta marginalidade apresenta-se no entanto com uma dupla face, correspondendo a um pólo negativo e a um pólo positivo nas relações inter-étnicas dado que ao mesmo tempo que contribui para a perpetuação da cultura cigana expressa em Lei oral, reforça a distância social e cultural face à sociedade no seu todo.

da União Romani Portuguesa e a criação de várias Associações Ciganas Portuguesas e, por outro lado, o interesse e a preocupação de alguns dos técnicos superiores a desempenhar funções no ACIDI, nomeadamente daqueles que estavam afectos a este Gabinete no momento da sua criação.

3. A marginalidade do conhecimento produzido

Para além da ausência prolongada de investigação neste domínio por parte dos académicos na área das Ciências Sociais, assiste-se também a uma *marginalidade do conhecimento teórico produzido nesta área*, negligenciando-se o seu potencial heurístico no cruzamento com outras áreas de conhecimento dentro das Ciências Sociais¹⁴, nomeadamente no que diz respeito à relação estabelecida com a escola pública e às formas de organização escolar, bem como no que concerne à relação com o mercado de trabalho e às formas de organização deste mercado na sua vertente de relação salarial.

A marginalidade do conhecimento produzido, estando em concordância com a ausência prolongada de investigação neste domínio, constitui-se num factor de subdesenvolvimento para esta área de conhecimento, bem como para outras áreas de conhecimento existentes nas Ciências Sociais, cujos cruzamentos só poderiam resultar em benefícios mútuos.

Uma *sociologia das ausências* (Sousa Santos, 2002) tornar-se-ia aqui fundamental no sentido de tornar visíveis os objectos e os conhecimentos científicos periferalizados dentro das Ciências Sociais, bem como dos investigadores e investigadoras que os produzem.

Com efeito, se a marginalidade do conhecimento produzido em determinadas áreas das Ciências Sociais não é dissociável do objecto de investigação produzido, não é também dissociável do estatuto do seu produtor já que a validade de uma teoria ou de uma perspectiva analítica tem estado inextricavelmente ligada ao estatuto social e científico dos e das cientistas sociais que as produzem, considerando-se, não o valor científico intrínseco do produto da investigação, mas antes o estatuto do seu produtor. Aliás, já Bourdieu, num pequeno mas estimulante texto escrito em

.....

14 Agradeço a Thomas Acton, da Universidade de Greenwich, as discussões que tivemos a este propósito durante a realização do 37º Congresso do International Institute of Sociology, que se realizou em Estocolmo em Julho de 2005.

1975, intitulado “Méthode scientifique et hiérarchie sociale des objets” aflora esta dimensão da hierarquia dos objectos de investigação.

Ao “epistemicídio” do conhecimento dos povos tradicionalmente subalternizados a que alude Boaventura (1997), deveria associar-se o epistemicídio do conhecimento científico produzido pelos e pelas cientistas sociais que, trabalhando com objectos de estudo percebidos como periféricos dentro das Ciências Sociais e detendo estatutos académicos também periféricos, vêem por essas razões silenciados ou subalternizados e periferalizados os conhecimentos empíricos e teóricos que produzem.

4. A construção do objecto de investigação

Para a produção de conhecimento sobre uma dada realidade a partir do método etnográfico, a presença continuada do investigador no terreno não pode ser realizada sem uma definição prévia do objecto de investigação, ou seja, sem a construção do *problema sociológico*. Com efeito, em qualquer investigação a construção do objecto constitui-se numa dimensão fundamental, sem a qual o trabalho de investigação se arriscará a ‘andar à deriva’. Na presente investigação o objecto de estudo foi alvo de construções e reconstruções sucessivas, numa relação dialéctica entre teoria e pesquisa empírica.

De acordo com Hammersley e Atkinson (1994 [1983]:57), “um objecto de investigação é um fenómeno visto de um ângulo teórico específico”, não se esgotando (esse fenómeno) completamente na investigação que se realiza (*Ibid.*). O objecto de estudo é constituído “pelo conjunto de perguntas que delimita o âmbito do observável e do não observável” (Rubio, 1999:5) que o investigador ou a investigadora coloca a partir de determinadas perspectivas analíticas, sendo considerado, por alguns autores, como a “operação mais importante” e também frequentemente a “mais ignorada” (Bourdieu, 2001:23) do processo de investigação.

Parte-se aqui da premissa de que “as Ciências Sociais não estudam a realidade em si, ou fragmentos dela, mas, sim, objectos científicos, construídos pela própria actividade científica” (Canário, 2006:145). A construção do objecto científico implica “romper com o senso comum (Nunes, 1979; Bourdieu, 2001), ou seja, “com as representações partilhadas por todos, quer se trate dos simples lugares comuns da existência vulgar, quer se trate das representações oficiais,

frequentemente inscritas nas instituições (...) (Bourdieu, 2001:34), constituindo-se essa ruptura numa “conversão do olhar” (*Ibid.*:49), produzindo-se um “*olhar sociológico*” (*Ibid.*) sobre uma dada realidade.

Investigando comunidades ciganas desde 1991, a presente investigação surge enquadrada pelas preocupações e interrogações resultantes da realização de trabalhos anteriores (cf. Casa-Nova, 1992, 1999, 2002), incorporando várias outras dimensões de análise, bem como da leitura de produção teórica construída por vários autores no domínio das Ciências Sociais. No seu limite, a investigação mais alargada que realizei procurou compreender como se construiu/constrói o que designei por *baixa permeabilidade à assimilação cultural*¹⁵ que o grupo socio-cultural cigano tem demonstrado ao longo dos anos de permanência na sociedade portuguesa e a sua relação com a escola pública e o mercado de trabalho, evidenciando o papel da socialização e educação familiares e comunitária nestes processos.

A delimitação do objecto de estudo só se tornará compreensível a partir dos objectivos, perguntas e hipóteses de partida, bem como das hipóteses subsequentes que formulei a partir da análise preliminar dos dados recolhidos nos primeiros meses da pesquisa de terreno, evidenciando essa construção gradual e morosa, feita de avanços, recuos e reconstruções sucessivas.

4.1. Objectivos da investigação

No início da investigação de que aqui dou conta parcialmente, delimito cinco objectivos que se mantiveram ao longo do trabalho:

- Conhecer, compreender e interpretar os contextos e os processos que estão na origem da manutenção de características culturais que tornam identificável o grupo sócio-cultural cigano por parte da sociedade maioritária e pelos elementos do próprio grupo;
- Conhecer, compreender e interpretar o papel da socialização e educação

.....
15 Por *baixa permeabilidade à assimilação cultural* entende-se a capacidade de manutenção das fronteiras culturais e dos valores subjacentes à *Lei Cigana* evidenciada pelos sujeitos-actores pertencentes ao grupo socio-cultural cigano, construída através de práticas activas de reprodução e produção cultural com origem na socialização familiar e comunitária e na relação com o ‘Outro’ maioritário.

familiares ciganas na construção e manutenção da etnicidade e na relação que estabelecem com a escola pública e o mercado de trabalho;

- Conhecer, compreender e interpretar o “lugar” ocupado pelo trabalho nas formas de vida ciganas e o papel desempenhado pela pertença étnica nas formas de perspectivar o trabalho;
- Conhecer, compreender e interpretar as expectativas da unidade de observação¹⁶ em relação à escola e a relação entre capital cultural e inserção no mercado de trabalho.
- Conhecer, compreender e interpretar a relação que a unidade de observação estabelece com a sociedade em que está inserida e, de forma indireta, desta última com a unidade social estudada.

4.2. Perguntas e hipóteses de partida

As primeiras perguntas de partida, informadoras e enformadoras das perguntas subsequentes relativas à investigação alargada, visaram, por um lado, procurar compreender e interpretar os contextos e os processos que estão na origem da *baixa permeabilidade à assimilação cultural* e uma certa *segurança para a acção* que os elementos deste grupo sócio-cultural apresentam e, por outro lado, procurar compreender e interpretar as razões subjacentes à marginalização social e cultural de que os ciganos continuam a ser vítimas em Portugal, (visível na legislação produzida desde 1538 até à década de 80 do século XX) evidenciando uma regularidade com quase cinco séculos de existência.

Neste sentido, as perguntas informadoras e enformadoras a este nível foram:

Que contextos e que processos estão na origem da baixa permeabilidade à assimilação cultural e a uma certa segurança para a acção que os elementos deste

.....

16 Por 'unidade de observação' entende-se "o somatório de todos os âmbitos sociais de onde se obtém os dados analisados" (Demo, 1985:35)

grupo sócio-cultural apresentam na relação com a sociedade maioritária?

A hipótese que formulei no início da investigação e que se mostrou válida durante a mesma (embora não sendo a única), foi:

- Os elementos deste grupo sócio-cultural são socializados em valores e normas de comportamento da cultura cigana considerados por si como superiores aos valores da cultura da sociedade maioritária.

A questão subsequente formulada, foi:

Porque é que os ciganos portugueses, fazendo parte da sociedade portuguesa há mais de cinco séculos, permanecem, na sua grande maioria, sócio-culturalmente segregados, num processo continuado de marginalização sócio-cultural?

As hipóteses que formulei na altura foram:

- As leis repressivas existentes em Portugal desde que há memória dos ciganos em território nacional, associadas à obrigatoriedade legal da itinerância, dos 'nómadas forçados' até ao 25 de Abril de 1974, impossibilitou a construção de relações de sociabilidade com elementos de outras culturas, a inserção regular nas instituições educativas e a inserção no mercado de trabalho da sociedade abrangente, condicionando a relação actual com esta mesma sociedade através da 'memória' cultural transmitida de geração em geração.
- As relações de força que sustentam a sua relação com a sociedade no seu todo, baseadas em representações mutuamente negativas (resultantes de uma estereotipia), reforçam o grau de marginalização social e cultural desta etnia.
- A minoria étnica cigana portuguesa, no que à minha unidade de observação diz respeito, define-se sobretudo pela *pertença étnica* (importância da etnia e da etnicidade na perpetuação ou modificação dos seus modos de vida) e não tanto pela *pertença de classe*, revelando-se aquela fundamental

na sua estruturação identitária.¹⁷

No decurso do trabalho de terreno na sua vertente etnográfica, uma hipótese subsequente surgiu com bastante pertinência e acuidade:

- A marginalização sócio-cultural que este grupo apresenta tem subjacente a *diferença cultural percebida como fortemente contrastante com a sociedade maioritária*: não é a *pertença de classe*, mas a *pertença étnica que tem funcionado como factor de marginalização* e que se mostra independente da posse de maiores ou menores recursos económicos por parte das famílias analisadas.

Uma outra dimensão desta investigação relacionou-se com a compreensão das formas de perspectivar o trabalho por parte da unidade social analisada, procurando perceber a influência da etnicidade na estrutura ocupacional cigana. Neste sentido, a pergunta que coloquei seguidamente relacionou-se com trabalho e etnicidade:

Qual o significado da categoria social de trabalho para este grupo étnico, tendo também em consideração eventuais diferenças geracionais?

Face ao conhecimento adquirido em investigações anteriores e na leitura de autores referenciáveis a esta problemática, as hipóteses de partida que avancei, foram as seguintes:

- A “centralidade” ou “centralidade relativa” (Ramos, 2000) desta categoria social (lugar que ocupa no seu quotidiano) é condicionada pela pertença étnica e pelas oportunidades de vida proporcionadas pelos seus níveis de escolarização e pelo grau de abertura da sociedade maioritária.
- A manutenção/reprodução das suas formas de vida está relacionada com a percepção do trabalho como uma continuidade das vivências familiares e pela independência que lhe está inerente (*ser dono e patrão de si próprio*), resistindo a desenvolver trabalho assalariado, numa relação de

.....

17 Ver, a este propósito, Casa-Nova, 2001.

subordinação a uma entidade patronal.¹⁸

A última dimensão da investigação relaciona-se com a relação estabelecida com a escola pública e a importância atribuída aos saberes escolares, quer no estabelecimento de relações de sociabilidade inter-étnicas, quer na relação com o mercado de trabalho, tendo-se formulado a seguinte questão:

Que relação estabelecem com a escola pública e os saberes escolares as famílias da unidade social em análise?

As hipóteses subsequentes que formulei, tendo também em atenção o conhecimento produzido por mim em investigações anteriores e por outros investigadores, foram:

- A relação com a escola pública e os saberes escolares é mediada por factores sócio-históricos (nomeadamente o afastamento secular condicionado pela obrigatoriedade de itinerância), pela pertença étnica, e pela relação que a escola estabelece com este grupo cultural.
- Os saberes escolares aparecem fundamentalmente valorizados na vertente da sua funcionalidade para o quotidiano da comunidade, mas também como forma de possibilitar uma mobilidade social ascendente.¹⁹

Já com o trabalho de pesquisa empírica em curso, a observação participante que realizava mediante um guião de leitura da realidade (aberto e flexível para possibilitar a incorporação de novas categorias emergentes da análise dos contextos observados) permitiu um alargamento das hipóteses inicialmente formuladas.²⁰

.....
18 Ver, a este propósito, Casa-Nova, 2007.

19 A propósito da relação com a escola pública, ver Casa-Nova, 2006 e 2008b.

20 Tendo em atenção o método de investigação utilizado (etnográfico), a recolha da informação e a sua análise realizaram-se frequentemente em simultaneidade, tendo sido esta simultaneidade que possibilitou a reformulação das hipóteses previamente elaboradas e o enriquecimento das dimensões analíticas escolhidas para enquadramento e produção teóricos do trabalho.

Com efeito, se à partida considerei fundamental o conhecimento e compreensão dos contextos e dos processos de socialização e educação familiares ciganos para a compreensão da construção e manutenção da etnicidade e da relação estabelecida com a escola pública e o mercado de trabalho, não tinha considerado relevante incorporar na análise o papel do grupo alargado sobre o indivíduo e sobre os agregados familiares nucleares. À medida que a investigação de terreno ia avançando e porque as questões orientadoras do trabalho não eram consideradas por mim como ‘as questões’ que possibilitariam um maior conhecimento e uma maior compreensão da *baixa permeabilidade à assimilação cultural*, colocando-me numa atitude de observação atenta ao que realidade me ‘mostrava’ mediante as lentes teóricas com que a observava e as interrogações que a observação da realidade me suscitava, o *controlo* e a *pressão do grupo alargado* sobre o indivíduo e os agregados familiares nucleares surgiram com tal intensidade que forçosamente os teria que integrar na análise dessa mesma realidade.

Neste sentido, uma nova hipótese foi colocada:

- a de que o controlo, o poder e a pressão do grupo alargado sobre grupos restritos e sobre o indivíduo, se constituíam em elementos inibidores de mudanças culturais e da capacidade de agência dos indivíduos, funcionando como uma importante dimensão da permanência cultural cigana.

Por outro lado, da observação dos processos de socialização e educação familiares em contexto de trabalho e em contexto doméstico, emergiu uma outra dimensão que considerei significativa para a compreensão dos processos de produção e reprodução cultural da unidade de observação, passando a ser parte integrante da pesquisa: gradualmente foi-se tornando claro que, de forma não consciencializada (não se constituindo portanto numa estratégia intencional), em vários dos agregados familiares investigados, algumas práticas de socialização e educação familiares aproximavam estas famílias das chamadas famílias de classe média. Com efeito, o decurso da investigação foi gradualmente ‘evidenciando’ (no sentido em que a realidade também ‘evidencia’ aquilo que o olhar do ou da investigadora permite evidenciar) práticas socializadoras e educativas que tinham subjacente valores que vários estudos realizados em outros países com famílias de classe média atribuíam a essa mesma classe.

Desta evidência empírica, ou melhor, da desocultação de uma dada realidade, resultou a formulação de uma nova hipótese:

a de que a *baixa permeabilidade à assimilação cultural* resultava também de práticas de socialização e educação familiares em valores atribuíveis às chamadas classes médias.²¹

Também no que diz respeito à relação com a escola pública e o significado atribuído aos saberes escolares, a continuidade da investigação possibilitou a emergência de uma nova hipótese relacionada com a (des)continuidade escolar:

- a de que o desenvolvimento de relações de confiança e de proximidade famílias-escola se constituía num elemento facilitador da frequência escolar.²²

O objecto de investigação foi assim gradualmente tomando forma, apenas se tendo constituído em objecto ‘acabado’ no final da elaboração escrita deste trabalho.

Com efeito, e como refere Bourdieu (1989: 26-27),

“a construção do objecto (...) não é uma coisa que se produza de uma assentada, por uma espécie de acto inaugural, e o programa de observações ou de análises por meio do qual a operação se efectua não é um plano que se desenhe antecipadamente, à maneira de um engenheiro: é um trabalho de grande fôlego, que se realiza pouco a pouco, por retoques sucessivos, por toda uma série de correcções, de emendas, sugeridas por o que se chama o ofício, quer dizer, esse conjunto de princípios práticos que orientam as opções ao mesmo tempo minúsculas e decisivas.”

Outras opções foram sendo tomadas e outras dimensões analíticas incorporadas, suscitadas pela interpelação dialéctica investigadora-realidade observada, procurando complexificar a análise a partir de uma maior compreensão da realidade.

.....

21 A este propósito, ver Casa-Nova, 2004b, 2005a.

22 Ver Casa-Nova, 2008b.

5. A “imaginação sociológica” como ferramenta analítica

Ao longo da realização desta investigação procurou-se articular conhecimento teórico já produzido com o material empírico recolhido e analisado com “imaginação sociológica” no sentido que lhe é outorgado por Mills (1996 [1959]) no seu livro assim designado e onde o autor reflecte sobre o trabalho intelectual como trabalho de artesão. Ao mesmo tempo que refere que a “imaginação sociológica consiste (...) na capacidade de passar de uma perspectiva a outra e no processo de formar uma opinião adequada de uma sociedade total e dos seus componentes” (*Ibid.*:222), Mills diz-nos também que “pensar é lutar (...) pela compreensão” e que cada intelectual deve ser um “bom artesão, fugir de todo o pensamento rígido”, desenvolvendo e usando assim a “imaginação sociológica” (*Ibid.*:233), considerando que “muitas vezes a imaginação sociológica é estimulada com êxito” quando o investigador reúne “coisas até então separadas e descobrindo entre elas relações inesperadas” (*Ibid.*:211). O autor incita ainda o investigador social a ser “o seu próprio metodólogo; o seu próprio teórico”, defendendo que “a teoria e o método voltem a ser parte do exercício de um ofício” (*Ibid.*:235), onde a “imaginação criativa” se articula com “a emergência de ideias analíticas” (Hammersley e Atkinson, 1995:210)²³. Também Silva (2003:74), a propósito de uma investigação que realizou através do método etnográfico sobre a relação escola-família, chama a atenção para a importância da imaginação sociológica: “Outro aspecto que deverá caracterizar uma boa pesquisa científica é a imaginação. O processo de produção de conhecimento científico deverá ser sempre, na medida do possível, criativo.” Nesta mesma linha, num artigo sugestivamente intitulado “L’Imagination methodologique”, Bertaux (1986:265), considera que “a tarefa do sociólogo é identificar processos não percebidos até agora e nomeá-los com conceitos teóricos que enriquecem a inteligência colectiva que está incorporada na linguagem”, não esquecendo que “a procura de processos e conceitos que tornem estes processos perceptíveis implica trabalho de campo e criatividade intelectual” (*Ibid.*). O autor continua, referindo que “o trabalho de campo é necessário não apenas porque coloca o sociólogo em contacto com os processos sociais, mas também porque lhes fornece a oportunidade de aprender com a experiência dos outros. Experiências

.....

23 Todas as traduções que se apresentam neste trabalho são da minha autoria, com o risco inerente de falibilidade interpretativa.

que estão carregadas de elementos de conhecimento sociológico” (*Ibid.*)²⁴.

Foi este o processo que procurei desenvolver na investigação que levei a cabo, onde a ‘imaginação sociológica’ se constituiu em ferramenta analítica indispensável à produção de conhecimento. Ver para além das aparências e “saber imaginar o social” é inerente ao ‘ofício’ e ao *habitus* de cientista social, constituindo-se em factores fundamentais do avanço da ciência social.

Seguindo o conselho de Mills na obra supracitada (p.231), procurei escrever este livro como se de uma conferência que fosse convidada a fazer para um público diversificado (estudantes e professores de todos os departamentos de uma Universidade) se tratasse; um público que tem direito a saber e ao qual eu quero permitir o acesso a esse saber. Neste sentido, a linguagem utilizada e o estilo da escrita, inscrevendo-se numa tradição etno-sociológica, procurou não descuidar a clareza do conhecimento que se pretende transmitir tendo presente a linha de pensamento de Mills segundo a qual a “falta de inteligibilidade da escrita tem pouco ou nada a ver com a complexidade da matéria e nada em absoluto com a profundidade de pensamento” (p.228).

.....

24 Agradeço a Pedro Silva a descoberta deste texto e a cedência do mesmo.

PARTE I

APROXIMAÇÕES AO CONHECIMENTO DA REALIDADE: ABORDAGEM METODOLÓGICA

1. Contextualização da investigação

A familiarização com a minha unidade de observação – uma comunidade²⁵ cigana residente na periferia da cidade do Porto, Norte de Portugal - tem como antecedentes alguns trabalhos de investigação levados a cabo junto de alguns agregados familiares nucleares pertencentes a esta comunidade ao longo dos últimos 15 anos, através dos quais mantive contactos relativamente prolongados com a mesma.

A (re)aproximação à unidade de observação foi realizada através de contactos com o Presidente da Associação Cigana aí existente e com o Presidente da União Romani Portuguesa (para esclarecimento dos objectivos da investigação) e do contacto com as famílias que já tinham feito parte dos estudos anteriores, numa tentativa de que, à semelhança desses outros estudos, o meu impacto na comunidade fosse mínimo, passando a minha presença a incluir-se gradualmente no seu quotidiano.

O presente trabalho de investigação foi realizado junto de cinco famílias alargadas²⁶ com uma ascendência comum, constituindo 55 agregados familiares

.....

25 Segundo Cohen (1985), comunidade é uma entidade simbólica, sem parâmetros fixos dado existir em relação e por oposição a outras comunidades observadas; um sistema de valores e um código moral que proporcionam aos seus membros um senso de identidade. No presente trabalho uso o conceito de comunidade, entendendo pelo mesmo a existência de um grupo relativamente alargado de pessoas que, mesmo não habitando um mesmo espaço socio-geográfico, partilham um quotidiano de vida pautado por redes de sociabilidade relativamente homogêneas, laços de amizade e por determinados valores culturais (de união, solidariedade, reciprocidade) e um sentido de identidade. Esta definição não foi construída a partir de uma exterioridade analítica, mas antes a partir da percepção dos sujeitos em análise acerca do seu sentido de “comunidade”. De acordo com os sujeitos-actores que fizeram parte da investigação, por comunidade deve entender-se “os ciganos todos da nossa família e os que aqui vivem e com quem nos damos bem. Que são nossos vizinhos, que nos ajudam se alguma coisa corre mal e que nós ajudamos também, mesmo que não sejam família” (notas do diário de bordo). A importância analítica do conceito para o presente trabalho deriva do facto de a unidade estudada partilhar intensas redes de sociabilidade e de amizade e laços de consanguinidade, rentabilizados heurísticamente pela investigadora através dos diálogos informais, da observação participante e das entrevistas, cruzando informações, percepções e quotidianos. A propósito do conceito de comunidade, ver também Lodewisk (2001).

26 A expressão “família alargada ou “extensa” é utilizada no presente trabalho para referenciar um conjunto de agregados familiares nucleares unidos por laços de parentesco próximos: pais e filhos solteiros, filhos casados e netos residindo em habitações e locais diferenciados, não sendo portanto utilizada no seu sentido antropológico de “um grupo de consanguíneos, aliados e descendentes, representando no mínimo três gerações co-habitando num mesmo local”

nucleares que totalizam 190 indivíduos, com idades compreendidas entre os 4 meses e os 86 anos (este último do sexo feminino e falecido em Abril de 2006).²⁷ Desta totalidade de indivíduos, apenas 11 se situavam acima dos 50 anos, revelando uma população maioritariamente jovem, cuja pirâmide etária se assemelha às pirâmides etárias características dos países em desenvolvimento: de base larga e topo afunilado, contrastando com a pirâmide de idades da população portuguesa considerada na sua globalidade: de base comparativamente estreita, e topo alargado, característica dos países desenvolvidos.

Esta inversão da pirâmide etária por comparação com a população portuguesa global foi também observada por Lopes (2006) no seu estudo com ciganos do Bairro da Assunção, em Lisboa, no que parece apontar para uma regularidade da população cigana portuguesa, não sendo no entanto exclusiva desta uma vez que San Román (1997) e Bereményi (2006) também a referem relativamente aos ciganos espanhóis por si estudados.

Segundo dados do INE (Instituto Nacional de Estatística) relativos à população portuguesa no seu todo, em 2006 “observa-se uma cada vez menor proporção de jovens (de 22% em 1987 para 15% em 2006) e simultaneamente uma ampliação do topo da pirâmide em resultado do aumento da percentagem da população idosa, com 65 e mais anos de idade, de 13% para 17% no mesmo intervalo de tempo”.²⁸

Podemos aduzir como hipótese explicativa para a menor esperança de vida dos elementos da comunidade estudada (apenas parcialmente confirmada uma vez que não fazia parte das preocupações teóricas e empíricas deste trabalho) a reduzida preocupação com a manutenção da saúde que a maior parte dos seus membros evidenciava (com recurso aos hospitais em situação de doença, mas sem uma preocupação com a prevenção da doença);²⁹ a não vacinação regular das crian-

.....

(Santos, 2006:116).

27 Neste número não estão contabilizados os sujeitos-actores com quem tive contactos mais esporádicos, mas importantes para a investigação, nomeadamente 3 pastores da Igreja Evangélica de Filadélfia que, através do casamento de familiares, acabaram por entrar para duas destas famílias, bem como sujeitos-actores de outras comunidades ciganas residentes nas cidades do Porto, Braga, Aveiro e Espinho e que partilhavam o mesmo espaço socio-geográfico das feiras.

28 Cf. www.ine.pt, in Dia Mundial da População - 11 de Junho de 2004:4.

29 O que também foi evidenciado por Ferreira da Silva (2005:74), num estudo sobre saúde/doença com comunidades ciganas onde, segundo a autora, se deparou com “a representação da medicina como prática de cura em situações de doença ou de perigo reconhecido mas a que não se reconhece competência preventiva, de acordo com uma concepção da doença em que os processos interiores do corpo não são compreendidos à luz da explicação

ças fruto de se considerar que as mesmas já estão parcialmente ‘imunes ‘ à doença pela exposição precoce às intempéries nos locais de trabalho e também como forma de as preservar da dor;³⁰ por uma alimentação relativamente pobre em vegetais e rica em gorduras. Também por factores emocionais que resultam de um processo de tensão constante com origem na relação de desconfiança que mantêm com a sociedade maioritária e da comercialização de artigos de contrafacção que tem como consequência não só uma exposição a situações de tensão com as forças de segurança, como também uma tensão psicológica continuada resultante do receio de emergência daquelas situações.

Relativamente ao número de filhos por casal, também aqui se verifica algum contraste com a população portuguesa em geral: enquanto que nesta e para o ano civil de 2005, o número de filhos por casal se situava nos 1,41³¹, na unidade de observação este número, embora sofrendo variações em função da faixa etária, é comparativamente superior. Os progenitores das cinco famílias alargadas, na faixa etária dos 55-65 e 66-70, apresentam uma média de 7 filhos por casal; nos casais com idades compreendidas entre os 45 e os 55 anos o número médio de filhos é de 5, enquanto que nos casais com idades compreendidas entre os 35 e os 44 a média de filhos por casal desce para 2,6 (encontrando-se aqui casais com um número de filhos que varia entre 1 e 4) e, nos casais abaixo dos 35 anos, a média de filhos situa-se nos 2,1 (sendo que algumas destas mulheres já realizaram laqueação de trompas como método contraceptivo definitivo, embora outras, ainda em início de casamento e apenas com um filho, expressem o desejo de ter outro filho).

Se não atendermos à faixa etária dos casais mas à sua globalidade, temos quatro casais sem filhos (um por esterilidade da mulher, três por casamento recente), treze casais com um filho, quinze com dois filhos, onze com três filhos, quatro com

.....

da ciência”. Não considero que a inexistência de uma preocupação com a prevenção da doença seja exclusiva das comunidades ciganas, mas antes extensiva a outros grupos socio-culturais, embora a comprovação desta eventual extensividade necessitasse do desenvolvimento de investigação adequada. No entanto, as razões que lhe estão subjacentes poderão ser diferentes, faltando investigação comparada neste domínio.

30 A propósito da vacinação, Ferreira da Silva no estudo supracitado (2005:61) refere que, das 75 mulheres entrevistadas, 56 “afirmam que os/as filhos/as têm ‘todas as vacinas’”, enquanto 14 “afirmam que ‘têm algumas vacinas’ ou que ‘alguns/mas têm vacinas mas outras não’” e “5 das entrevistadas das quais 2 com filhos em idade escolar declararam que os/as filhos/as não estão vacinados/as”. No entanto, a exigência de uma vacinação completa à entrada na escolaridade obrigatória impõe aos pais um cumprimento, mesmo que tardio, dessa vacinação.

31 Cf. www.ine.pt, in Indicadores demográficos, dados de 26 de Junho de 2007.

quatro filhos, quatro com cinco filhos, dois com seis filhos, um com nove filhos e um com onze filhos. Ou seja, dos 55 agregados familiares, 39 (71%) têm entre um e três filhos, sendo notório um abaixamento da taxa de natalidade à medida que a faixa etária dos casais também diminui.³²

Dos 55 agregados familiares nucleares, 8 são constituídos por uniões exogâmicas (indivíduos ciganos casados ou em união de facto com indivíduos pertencentes à sociedade maioritária), das quais falarei mais à frente neste trabalho.

Para uma melhor visualização de alguns dos dados já referidos e uma melhor compreensão da unidade de observação, apresentam-se seguidamente as árvores genealógicas de cada uma destas famílias, acompanhadas de uma breve caracterização de cada uma delas. Tendo em consideração que por motivos de consanguinidade, alguns agregados familiares nucleares integram duas das famílias alargadas, esses mesmos agregados foram apenas contabilizados em uma das famílias, fazendo-se referência a esse aspecto na árvore genealógica respectiva.

1.1. Cronologia de uma investigação

Comecei a estudar alguns dos agregados familiares nucleares ciganos que integram a presente investigação em 1991, aquando da atribuição, pela então JNICT (actual FCT), de uma bolsa de iniciação à investigação atribuída no âmbito do projecto PEDIC – Projecto de Educação e Diversidade cultural – financiado pela JNICT e pela Gulbenkian. No âmbito desta bolsa, realizei um trabalho intitulado *A cultura cigana e a socialização do género feminino-subsídios para o seu conhecimento* (JNICT, 1992). Entre 1991 e 1994 integrei o referido projecto de investigação sob coordenação dos professores Stephen Stoer e Luiza Cortesão, da Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto. Entre 1997 e 1999, sob orientação do professor Stephen Stoer, levei a cabo, no mesmo grupo sócio-cultural e na mesma comunidade, bem como junto da Escola Básica dos 1º e 2º Ciclos que servia esta comunidade, o mestrado em Ciências da Educação, especialização em Educação e Diversidade Cultural da

.....

32 De salientar a convicção da maior parte dos casais mais jovens de restringir o número de filhos a um máximo de três.

mesma Faculdade, tendo mantido posteriormente um contacto esporádico com as famílias que integraram a minha investigação. Em 2002, no âmbito da preparação do projecto de doutoramento, iniciei um trabalho de presença mais assídua junto destas famílias, reforçado a partir de 2003, com a iniciação do trabalho de campo na sua vertente etnográfica.

Este trabalho continuado, diacrónico, possibilitou a observação e escuta das narrativas dos sujeitos-actores que integraram a presente pesquisa, as expectativas em relação à escola e à entrada no mercado de trabalho relativamente aos elementos mais jovens que dela fizeram parte, os seus projectos de vida, a diferença entre os discursos e as práticas dos diferentes actores e a interpretação das razões subjacentes a esta diferença. Sem este trabalho continuado, não teria sido possível a interpretação e a compreensão dos contextos e dos processos de que dou parcialmente conta na presente narrativa escrita.

1.1.1. Nascimento, casamento e morte

Entre os anos de 2003 e 2006 (período temporal, contínuo e descontínuo, de realização do trabalho empírico), assisti ao nascimento de 14 crianças, à realização de 6 casamentos e ao acontecimento de 2 mortes, uma delas do elemento mais velho destas famílias por doença súbita (uma mulher de 86 anos) e de um dos considerados ‘homens de respeito’ da comunidade, vitimado por cancro, tendo acompanhado a sua doença e morte e compreendido as lógicas e as acções relativas ao acompanhamento na doença e na morte levado a cabo por estas famílias.

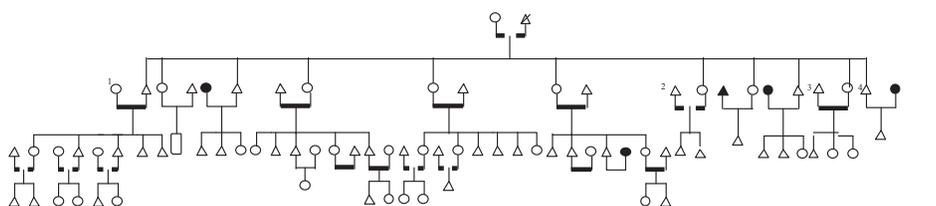
Sem esquecer o meu estatuto de investigadora, fiz parte das suas vidas, tornei-me amiga de várias delas, realizando continuamente um exercício de vigilância crítica e reflexiva sobre as minhas práticas, numa tentativa de vigilância epistemológica que julgo ter conseguido.

Procurei compreender as suas lógicas de pensamento e de acção, e as “possibilidades objectivas” (Weber, 1997 [1958]) que derivam de contingências relativas a determinados acontecimentos históricos que poderiam ter mudado as suas vidas no presente.³³

.....

33 Por “possibilidade objectiva” Weber (1997 [1958]) entende a possibilidade de um determinado acontecimento histórico poder ter sido diferente se modificado um determinado facto que lhe deu origem, o que tem subjacente o carácter contingencial dos acontecimentos.

Família C-1



Falecido durante a realização do trabalho de campo



Uniões entre primos em 1º grau



Uniões entre primos em 2º ou 3º grau



Criança adoptada

1 Agregado familiar contabilizado na família alargada F-2

2 Agregado familiar contabilizado na família alargada P-3

3 Agregado familiar contabilizado na família alargada C-4

4 União de facto em 2007



Cônjuges não ciganos

A Família C-1³⁴ é a família mais extensa da unidade de observação, constituída por 15 agregados familiares nucleares, sendo também aquela que apresenta o maior número de uniões consanguíneas entre primos em primeiro grau e o maior número de uniões exogâmicas com elementos pertencentes ao grupo socio-cultural maioritário, num total de quatro (um homem e três mulheres não ciganos).³⁵ Por se

.....

34 As famílias aparecem aqui designadas pela inicial do nome de família. Dado que em duas das famílias estudadas a inicial se repete, foi acrescido um número no sentido de possibilitar a sua diferenciação.

35 No gráfico apresentado aparece referência a um quinto elemento não cigano cuja união ainda não se

considerar que existe um número elevado de uniões exogâmicas dentro da família, o que, na opinião dos seus membros, poderá levar a uma *descaracterização cultural* e a uma menor valorização desta família por parte de outras famílias ciganas, dois elementos do género masculino não levaram a cabo uniões exogâmicas, encontrando-se a viver com mulheres ciganas, embora desejassem unir-se a mulheres pertencentes à cultura da sociedade maioritária. É também nesta família que, fruto da esterilidade de uma mulher cigana, o casal decidiu adoptar de forma clandestina uma criança não cigana e branca, considerando que o que faz alguém Cigano não é ter “nascido cigano”, mas ser “educado como cigano”.

É ainda nesta família que se encontra o elemento cigano (casado com uma mulher pertencente ao grupo sócio-cultural maioritário) que se considera mais integrado na sociedade maioritária e que, de alguma forma, se pretende constituir numa espécie de líder cigano (evidenciando um constante desejo de protagonismo social), procurando também esbater a imagem negativa dos ciganos junto dos não ciganos pertencentes ao grupo sócio-cultural maioritário como forma de diminuir a imagem negativa de que acaba por ser vítima enquanto elemento pertencente ao grupo sócio-cultural cigano. Trabalhando nas feiras, também já explorou duas lojas de roupa que se encontravam a cargo da mulher.

Com uma excepção, durante o tempo de realização do trabalho de campo, todos os agregados familiares nucleares activos tinham como ocupação principal a venda nas feiras.³⁶ Um dos agregados, constituído por uma união exogâmica, a mulher, não cigana, trabalha nas feiras e o marido trabalha como segurança num Centro Comercial, realizando portanto trabalho assalariado.³⁷ Desenvolver um tipo

.....

encontra formalizada apesar da existência de um filho mantido em total secretismo durante um ano relativamente à família do elemento cigano. Esse secretismo derivou do receio da não aceitação de mais uma união exogâmica por parte da família cigana (nuclear e extensa).

36 No entanto, são vários os elementos masculinos que evidenciaram o desejo de desenvolvimento de outro tipo de profissão, não tendo concretizado esse desejo ou por pressão dos pais ou por ausência de oportunidades imputada à sociedade maioritária. Um desses elementos, tendo exercido de forma precária outro tipo de ocupações (auxiliar da acção educativa, motorista, segurança), voltou para o trabalho nas feiras, junto da mulher por aquilo que considerou de “racismo” dos não ciganos em relação aos ciganos. Outros elementos masculinos desenvolveram temporariamente a ocupação de guarda de obras na construção civil.

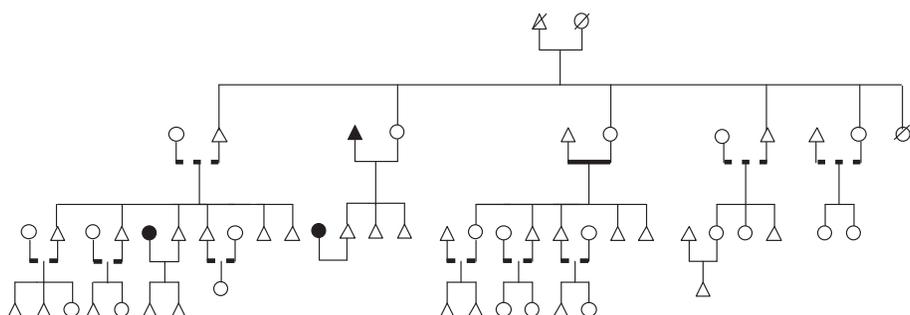
37 De salientar o facto de a percepção de vários dos ciganos pertencentes às famílias estudadas relativamente à oportunidade de este cigano desenvolver trabalho assalariado ser a de que a entidade patronal escolheu um elemento cigano para integrar a equipa de segurança do Centro Comercial como uma forma de manter controlados os ciganos que frequentam o referido Centro e que são em grande número. Esta mesma percepção está presente na forma como

de trabalho que o distancia do tipo de trabalho realizado pelo seu grupo de pertença e o aproxima da sociedade abrangente, constitui-se num importante factor para este elemento dado considerar que através do desenvolvimento deste tipo de trabalho contribui para a desconstrução da imagem que os não ciganos possuem acerca destes, contribuindo assim na sua perspectiva, para a mudança social dessa mesma imagem.

Não deixa no entanto de ser sociologicamente interessante referir que, segundo este elemento, na sua relação com os sujeitos pertencentes à sociedade maioritária, a regularidade comportamental destes últimos é constituída pela surpresa quando lhes é desvelada a sua pertença étnico-cultural, demonstrando esta surpresa que nos esquemas de percepção da realidade dos sujeitos pertencentes ao grupo sócio-cultural maioritário, este elemento cigano não é passível de configuração dentro da imagem mental construída acerca do 'cigano'.

.....
perspectivam o trabalho desenvolvido por outros ciganos pertencentes à família extensa, nomeadamente a ocupação de guarda da construção civil.

Família F-2



A Família F-2 é a segunda família mais numerosa, constituída por 14 agregados familiares nucleares, sendo também a segunda família que apresenta um maior número de uniões exogâmicas, num total de três (um homem e duas mulheres não ciganos).

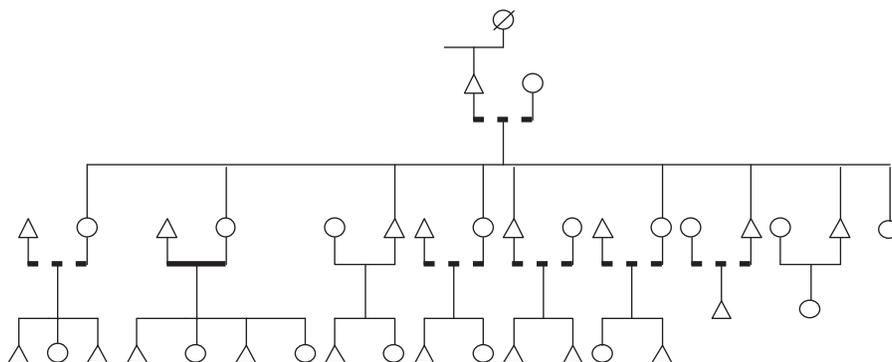
De entre todas as famílias estudadas, é aquela que apresenta mais agregados familiares nucleares que não trabalham nas feiras. Com efeito, da totalidade de agregados familiares nucleares, apenas 7 trabalham como feirantes. Em dois dos agregados familiares ambos os elementos do casal estão desempregados, num outro agregado, o elemento masculino trabalha como monitor num centro para crianças e jovens, sendo a mulher doméstica, num quarto agregado, o elemento masculino trabalha como guarda de obras da construção civil, num quinto agregado, o elemento masculino (não cigano) é camionista, num sexto agregado, o elemento masculino explora um café e, num sétimo agregado, o elemento feminino trabalha num café explorado pelo pai e o conjugue está desempregado (sendo que as restantes mulheres dos elementos masculinos mencionados são domésticas).

Dentro desta família alargada, o agregado familiar que mais tem lutado

por uma integração no mercado de trabalho da sociedade maioritária é o agregado familiar constituído pelo presidente da Associação Cigana. Este é, aliás, o elemento que evidencia maior desencanto e alguma amargura quando fala na ausência de oportunidades para indivíduos ciganos e que mais clama por políticas de discriminação positiva que possibilitem alguma igualdade de oportunidades entre portugueses ciganos e portugueses não ciganos, demonstrando uma maior consciência política.

É também dentro desta família que um dos seus elementos masculinos se uniu a uma mulher cigana apesar de ter um filho de uma mulher pertencente ao grupo socio-cultural maioritário, sendo por esta que, nas palavras de um irmão, “sempre estive apaixonado”. A não união com esta mulher resultou também do receio de *descaracterização cultural* e desvalorização da família alargada uma vez que, na percepção destes indivíduos, já existiam várias uniões na família com elementos pertencentes ao grupo sócio-cultural maioritário.

Família P-3

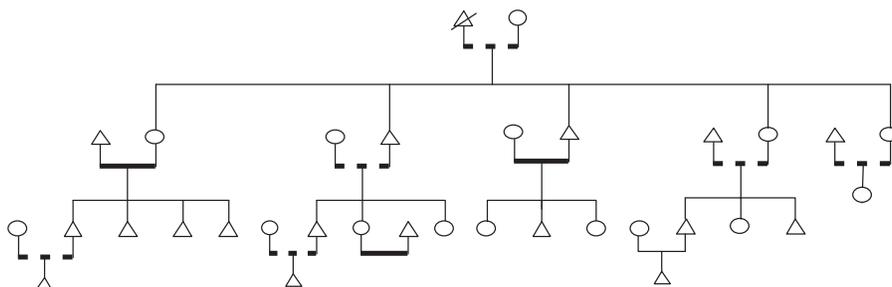


A família P-3 é constituída por 9 agregados familiares nucleares, não apresentando qualquer união exogâmica fruto de uma pressão bem sucedida dos progenitores a este nível. De acordo com o progenitor da família alargada, as uniões com pessoas estranhas à cultura cigana são originadoras de conflito pelos contrastes culturais que apresentam e constituem-se em factor de desvalorização familiar.

Com efeito, a *perda de valor das famílias face a outros ciganos*, constituiu-se numa regularidade discursiva justificativa do condicionamento de uniões entre indivíduos pertencentes ao grupo sócio-cultural cigano e indivíduos pertencentes ao grupo sócio-cultural maioritário, com elevado êxito na prática.

Todos os seus elementos se dedicam à venda em espaços concessionados para o efeito: as feiras.

Família C-4



A Família C-4 é constituída por 10 agregados familiares nucleares e, à altura do termo da presente investigação, era a segunda família onde também não tinha sido realizada qualquer união exogâmica, existindo também aqui uma pressão dos progenitores nesse sentido, embora essa pressão não se evidenciasse de forma tão forte como na família P-3. Já após o termo da investigação de terreno, um dos seus elementos, o único com escolaridade mais elevada (frequência do 10º ano, via tecnológica), passou a viver em união de facto com uma jovem não cigana, colega de escola, tendo esta união sido aceite por parte dos progenitores. No entanto, a sua durabilidade foi escassa (oito meses), retornando a jovem a casa dos pais.³⁸

Dois dos elementos masculinos de um dos agregados familiares (um dos quais o jovem com frequência do 10º ano) nunca trabalharam nas feiras e gostariam de ter um trabalho “diferente do trabalho dos ciganos”, considerando que o racismo existente na sociedade maioritária é um factor fortemente inibidor dessa inserção profissional. Um destes elementos exerceu temporariamente a

.....

38 Não sendo a jovem cigana, este retorno a casa dos pais não se apresenta como problemático para a família cigana dado não existir a assunção de uma responsabilização face à família da jovem e à própria jovem..

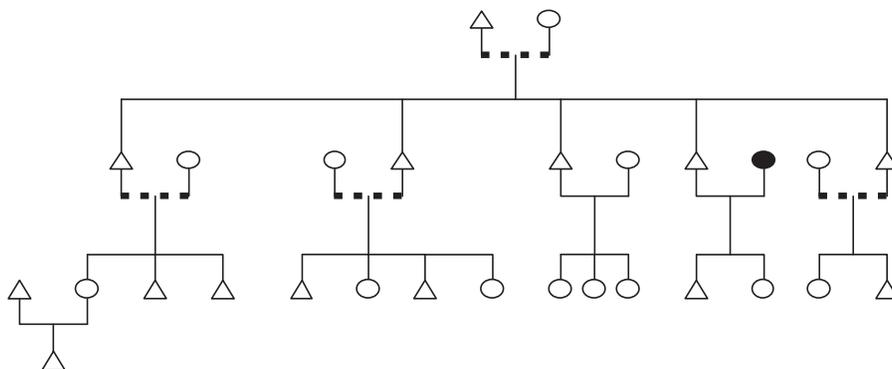
ocupação de segurança numa discoteca e a ocupação de aprendiz de mecânica. Viveu em união de facto com uma mulher pertencente ao grupo socio-cultural maioritário, que terminou por incompatibilidade cultural entre os progenitores e a jovem, encontrando-se actualmente casado pela *Lei Cigana* com uma mulher cigana.

A quinta e última família, a Família M-5, é a família menos numerosa deste estudo, sendo constituída por sete agregados familiares nucleares. É a terceira família onde existem uniões exogâmicas, em número de um, constituída por um cigano e uma não cigana pertencente à cultura da sociedade maioritária.

Esta é, de entre todas as famílias estudadas, aquela que apresenta maiores recursos económicos e onde os seus elementos apresentam um maior distanciamento em relação aos outros ciganos, não sendo percebidos de forma positiva pela restante comunidade, que os considera “uma família má”, que se julga “mais do que os outros”.

Foi também a única família onde alguns dos seus elementos se mostraram renitentes e com relativamente menor abertura em relação à investigadora, embora uma parte dos seus agregados nucleares fosse conhecido de investigações anteriores, alguns dos seus elementos na sua condição de ‘solteiros’.

Família M-5



Estas cinco famílias alargadas constituíram-se na minha unidade de observação nos seus diversos contextos de interacção, tendo-se o trabalho de campo processado, na sua vertente de observação participante, de forma continuada ao longo de um ano e meio (entre Julho de 2003 e Dezembro de 2004) e, de forma intermitente, durante o ano de 2005. Com excepção da realização de duas entrevistas exploratórias, a totalidade das entrevistas aprofundadas que realizei tiveram lugar entre 2005 e 2006 dada a necessidade de constantes remarcações com origem nos imprevistos inerentes ao quotidiano dos sujeitos analisados.

Entre a observação participante nos locais de trabalho da comunidade (as feiras) e no local de residência, foram realizadas cerca de 950 horas de observação, às quais se acresce as horas dispendidas com a realização das entrevistas que, tendo sido levadas a cabo na casa dos entrevistados e já no final da observação participante, se constituíram também elas próprias num tempo e num espaço de observação.

Como se verá no decurso desta narrativa, para a elaboração do presente trabalho foi utilizada uma multiplicidade de técnicas e de instrumentos de recolha de informação no sentido de possibilitar uma maior e melhor compreensão do objecto de estudo e a triangulação (possível) dos dados de investigação.

Importa ainda acrescentar que a minha permanência no local de trabalho - as feiras - e no local de residência - um *Bairro Camarário* -, realizando observação participante, foi pautada por um guião de análise construído a partir do conhecimento anterior e actual daquela realidade. Desses guiões e das categorias analíticas emergentes darei conta mais à frente neste trabalho.

Como o tempo de permanência nas feiras dos sujeitos-actores em análise é simultaneamente um tempo de forte socialização intra-étnica, de reforço de redes de sociabilidade intra-comunidade e de socialização e educação familiares onde a etnicidade assume particular importância, a *etnografia*, com a *observação participante* como principal fonte de recolha de informação, com expressão no *diário de bordo*, revelou-se o método mais adequado para uma *maior aproximação ao conhecimento da realidade*.

2. A construção do objecto e a escolha do método de investigação

A escolha do método de investigação não é algo que se realize independentemente da construção do objecto de estudo, encontrando-se pelo contrário subordinado às dimensões de análise presentes nesse objecto e, conseqüentemente, à sua concretização.

Neste sentido, o método de investigação que escolhi para o desenvolvimento desta investigação foi o método etnográfico (interpretativo) por o considerar o método mais adequado face ao objecto (empírico e científico) de investigação.

Com efeito, face aos objectivos que delinee para esta investigação, referidos na introdução e que reproduzo de seguida,

- Conhecer e compreender os contextos e os processos que estão na origem da manutenção de características culturais que tornam identificativo o grupo sócio-cultural cigano por parte da sociedade maioritária;
- Conhecer e compreender o papel da socialização e educação familiares ciganas na construção e manutenção da etnicidade e na relação que estabelecem com a escola pública e o mercado de trabalho;
- Conhecer e compreender o “lugar” ocupado pelo trabalho nas formas de vida ciganas e o papel desempenhado pela pertença étnica nas formas de perspectivar o trabalho;
- Conhecer e compreender as expectativas da unidade social em análise em relação à escola e a relação entre capital cultural e inserção no mercado de trabalho;

- Conhecer e compreender a relação que a unidade social em análise estabelece com a sociedade em que está inserida e, de forma indirecta, desta última com a unidade social estudada,

considero que dificilmente os mesmos se concretizariam se a minha opção recaísse numa metodologia do tipo quantitativo (inquérito por questionário) ou mesmo se apenas através da realização de entrevistas, mesmo que aprofundadas e, portanto, etnográficas, como aquelas que realizei, se estas não tivessem como ‘pano de fundo’ o conhecimento aprofundado da unidade de observação obtido através da realização de observação participante, o que significa que *a escolha do método de investigação não é dissociável da construção do objecto de estudo*. Como refere Bourdieu (2001:24), “as opções técnicas mais «empíricas» são inseparáveis das opções mais «teóricas» de construção do objecto” sendo “em função de uma certa construção do objecto que tal método, tal técnica de recolha ou análise dos dados (...) se impõe”.

Estudar contextos e processos de interacção entre sujeitos-actores pertencentes a um determinado grupo socio-cultural, procurar conhecer e compreender processos de produção e reprodução cultural e apreender o sentido que os sujeitos atribuem às suas acções e a interpretação que fazem das mesmas, não teria sido passível de execução através de um método que não colocasse em diálogo e em confronto o investigador com a unidade de observação, através de um processo continuado e demorado de observação participante e de posterior interpretação dos ‘dados’. Como refere Neves (2006:57), “existindo uma multiplicidade de facetas a explorar que poderiam transcender o enfoque inicial, a opção por um método capaz de conjugar intensividade e flexibilidade parecia a mais apropriada.”

À intensividade e flexibilidade do método eu acrescentaria a *reflexividade* como dimensão fundamental e indissociável do mesmo, traduzindo-se numa continuada tentativa de melhoria do processo de investigação. Como referem Hammerley e Atkinson (1995:16), “reflexividade significa ter em consideração o facto de os investigadores sociais serem parte do mundo social que estudam”, implicando “que as orientações dos investigadores” sejam “marcadas pelas suas localizações socio-históricas incluindo os valores e interesses que estas localizações lhes conferem”, representando esta asserção “a rejeição da ideia que a investigação social é, ou pode ser, desenvolvida (...) isolada da sociedade alargada e da biografia particular do investigador (...)” Reflexividade significa, portanto, ter em conta o papel e as características do investigador no decurso da investigação, perspectivando-o como um

sujeito com história, protagonista e não apenas espectador de um processo. Neste sentido, “a reflexividade opera na base da dialéctica entre o investigador, o processo investigativo e o seu produto” (Jordan e Yeomans, 1995:394).

3. O método

No presente trabalho problematizo o método juntamente com os aspectos procedimentais e técnicos na medida em que a escolha dos segundos e o seu lugar na investigação estão profundamente imbrincados com o primeiro, sendo os segundos uma consequência do delineamento do método. Não esquecendo, como refere Echevarría (1987:20) que

“os métodos e técnicas que cada disciplina particular utiliza para a selecção de problemas e âmbitos de estudo, para a obtenção de dados, a formulação de generalizações e teorias e, eventualmente, o colocar à prova mediante procedimentos de contrastação, estão estreitamente ligados aos cânones do método científico vigentes numa etapa histórica ou em uma comunidade científica determinada”.

Considero também importante clarificar que nesta investigação combinei a interpretação dos significados das acções contextuais com a busca das razões desses significados em dados estruturais (como o trabalho, a escolarização ou a posição social) priorizando as técnicas qualitativas na medida em que o desconhecimento existente acerca dos ciganos e da sua cultura aconselha a uma aproximação em profundidade, uma aproximação compreensiva dos fenómenos, que deveria ser sempre prévia a aproximações quantitativas, no sentido de possibilitar um maior e melhor conhecimento da realidade.³⁹

Em investigação, o método é sinónimo do percurso a desenvolver e, consequentemente, indissociável do conhecimento a produzir. Para alguns autores (cf. Wallace, 1971:13-14), o método é “a qualidade essencial da ciência” e, para outros (cf. Ferreira de Almeida e Madureira Pinto, 1995:88), compete ao método “organizar

.....

39 A propósito da (in)adequação e pertinência das perguntas face aos sujeitos a investigar, ver o pequeno mas muito interessante artigo de San Roman (2000) “El mundo que compartimos, nuevas alternativas”. *Revista de Antropología Social*, 9, 193-197, onde a autora reflecte sobre a importância do conhecimento do grupo que se investiga para a formulação de perguntas que permitam a produção de conhecimento científico sobre esse mesmo grupo.

criticamente as práticas de investigação, sendo o seu campo de incidência constituído pelas operações propriamente técnicas, das quais portanto se distinguem.” Os mesmos autores continuam, referindo que “para cada pesquisa concreta cabe ao método seleccionar as técnicas adequadas, controlar a sua utilização, integrar os resultados parciais obtidos” (*Ibid.*:92). Segundo Demo (1985:14), o “método é o modo de se fazer o tratamento teórico e prático (...). Diferentemente do tratamento teórico e prático, que diz respeito ao conteúdo construído, o método respeita o modo de o construir, sem estabelecermos jamais, entre as duas esferas, divisões estanques.”

Daniel Bertaux, no texto já referido na introdução (“L’Imagination methodologique”) proporciona-nos uma definição de método original quando comparada com as definições anteriores: “(...) método é também o método de pensar e a articulação entre reflexões e observações, observações e reflexões, reflexões e escrita.” Continuando, o autor refere que “o verdadeiro instrumento do sociólogo, não é mais o seu questionário ou a sua grelha de observações; é a sua mente e o que ela contém de cultura sociológica, antropológica, política e histórica”, sendo daqui que vem “a pertinência das suas reflexões e das suas observações” (*Ibid.*:272).

*O método será, assim, a construção de um caminho teoricamente informado e empiricamente sustentado que, através do “saber imaginar o social”, conduza a resultados científicos validados pela triangulação dos dados, seja esta validação realizada através da utilização de uma multiplicidade de técnicas (constituindo umas o banco da prova possível de outras), seja através da observação das práticas e da audição dos discursos dos diferentes sujeitos-actores pertencentes à unidade de observação, seja através da audição de diferentes actores acerca das mesmas dimensões da investigação, seja através (ou melhor, também) da discussão e validação dos resultados pelos pares.*⁴⁰

Mas se é verdade que o método é a “qualidade essencial da ciência”, também não o é menos que o conhecimento produzido muda mudando o investigador, principalmente se tivermos em consideração a reflexão de Bertaux segundo a qual “o verdadeiro instrumento do sociólogo (...) é a sua mente e o que ela contém de

.....

40 Como julgo que se depreenderá da leitura deste trabalho, a definição de método proposta, enfatizando o processo de construção de conhecimento, não significa negligência dos pressupostos inerentes à definição clássica Bachelardiana (2006 [1971]) de método: a necessidade de ruptura com o conhecimento de senso comum, a construção do objecto de análise e de teorias explicativas e compreensivo-interpretativas; a verificação da validade das teorias pelo seu confronto com os dados da pesquisa empírica.

cultura sociológica, antropológica, política e histórica” e ainda o facto de, no método etnográfico, o investigador se constituir no “principal instrumento de pesquisa” (cf. Burgess, 1997 [1984], Costa, 1987; Hammersley e Atkinson, 1995, Fernandes, 2003, Silva, 2003, Neves, 2006). O método não é, portanto, dissociável nem do conhecimento já disponível e pertinente face ao objecto de investigação, nem da construção de conhecimento e da forma como esse conhecimento é produzido (e, portanto, do investigador) não sendo também e como consequência, dissociável da vigilância epistemológica. Como referem Ferreira de Almeida e Madureira Pinto na obra supracitada (p.24), a epistemologia tem “por objecto as condições e os critérios de cientificidade dos discursos científicos.” Constituindo-se num processo de “reflexão-intervenção sobre as práticas científicas, em todas as suas operações e fases, ela funciona como um sistema vigilante de controlos que se exerce portanto também sobre a metodologia” (*Ibid.*). Neste sentido, a *epistemologia* constitui-se na *crítica da ciência*, da validade dos seus postulados, procurando exercer uma *vigilância* sobre as suas *condições de produção*, encontrando-se aqui subjacente a importância da reflexividade nos processos investigativos, também através da construção de um olhar analítico e crítico sobre os mesmos.

3.1. A função de comando da teoria e a função de comando dos dados

Se é verdade que este trabalho começou pela construção de interrogações e hipóteses explicativas dessas interrogações formuladas a partir do conhecimento produzido por diversos autores e por mim em investigações anteriores, não é menos verdade que outras interrogações e outras hipóteses foram sendo formuladas no decurso da investigação, o que significa a existência de uma *dialéctica entre a teoria pré-existente e a recolha e análise dos dados de terreno*. Com efeito, Ferreira de Almeida e Madureira Pinto (1995:88-89) consideram que “não há observação sem categorização do observado e, portanto, sem referência a elementos (prévios, embora reformuláveis) de natureza ideológica ou teórica”, querendo os autores com esta proposição evidenciar a “função de comando da teoria” (*Ibid.*) no processo de investigação. Contrariando parcialmente esta perspectiva, O’Reilly (2005:26) refere que, no que diz respeito à etnografia, esta “não deve começar com uma hipótese rígida”, considerando a importância de uma “investigação indutiva em oposição a uma abordagem dedutiva (...)”. A autora refere ainda que “uma abordagem dedutiva da investigação é aquela onde a hipótese deriva da teoria existente e o mundo

empírico é explorado e os dados recolhidos em ordem a testar a veracidade ou falsidade da hipótese” (*Ibid.*), enquanto “uma abordagem simplisticamente indutiva da investigação é aquela onde os investigadores começam com a mente o mais aberta possível e o mínimo de pré-concepções possível, permitindo uma teoria emergente dos dados de terreno” (*Ibid.*).⁴¹

Procurando uma síntese entre as duas abordagens, a autora reflecte sobre a importância de “um indutivismo sofisticado e flexível do desenho da investigação” (*Ibid.*), o que vai de encontro à perspectiva actual da maioria dos etnógrafos:

“a maioria dos etnógrafos aceita que é de facto impossível começar uma investigação sem ideias pré-concebidas, sem teorias sobre como o mundo funciona e que a melhor maneira de ser indutivo é ser aberto acerca das suas próprias pré-concepções, ler a literatura e considerar o que as teorias já produziram sobre um dado tópico e depois proceder de uma maneira que é informada mas aberta a surpresas. Neste indutivismo mais sofisticado, a teoria é precursora, mediadora e emergente do estudo etnográfico” (*Ibid.*:26-27),

articulando-se portanto, aqui, uma teoria já existente com uma teoria emergente (uma teoria sustentada), a chamada *Grounded theory*, fundada por Glaser e Strauss (1967).

Ezzy (2002:10) considera que “todos os dados são conduzidos pela teoria. A questão não é fingir que eles não são ou forçar os dados na teoria. Pelo contrário, o investigador deve entrar num processo contínuo simultâneo de dedução e indução, de construção de teoria, testagem e reconstrução (...)”.

Foi esta também a perspectiva em que me coloquei durante o processo investigativo, procurando articular uma abordagem dedutiva com uma abordagem indutiva, o que significa que se a *função de comando da teoria* esteve presente ao longo do trabalho, também a *função de comando dos dados* foi visível ao longo do mesmo, nomeadamente na construção de novas hipóteses que incorporassem o que a análise dos primeiros dados de terreno permitiram trazer de novo ao decurso da investigação, bem como na construção de novas perspectivas analíticas possibilita-

.....

41 A este propósito Marin (1988 [1979]:134) considera que “a indução parte da realidade para chegar à teoria, ao contrário da dedução que, partindo da teoria, chega, por processos lógicos, a conclusões que deseja contrastar com a realidade.” Enquanto à primeira abordagem está mais subjacente a construção de teorias, na segunda está mais subjacente a aplicação de teorias (cf. Wallace, 1971), ou seja, uma “teoria-construção” ou uma “teoria-confirmação” na perspectiva de Burgess (1997 [1984]:198).

doras de uma maior compreensão dos processos de produção e reprodução social de um grupo socio-cultural específico.

Este trabalho é, assim, também tributário da *Grounded theory* ou ‘teoria sustentada’, fundamentada no trabalho de terreno que se caracteriza pela “simultaneidade de recolha e análise dos dados, na procura de termos emergentes através de uma análise de dados precoce, pela construção indutiva de categorias abstractas que explicam e sintetizam os processos sociais, pela integração de categorias num quadro teórico que especifique causas, condições e consequências dos processos” (Charmaz & Mitchell, 2001:160). Tendo em conta esta definição, uma das dimensões fundamentais da *Grounded theory* consiste em deixar que os assuntos-chave emirjam dos dados de terreno em vez de os forçar em categorias pré-estabelecidas (cf. Charmaz, 2004:516), dando assim origem a micro-teorias emergentes ou teorias locais (*substantive theory*, nas palavras dos seus fundadores Glaser e Strauss, 1967) relativas a um campo de análise específico e a teorias gerais (*formal theory*) relativas a campos de investigação sociológica (*Ibid.*).

3.2. O método etnográfico: pressupostos teóricos subjacentes

Na realização da presente investigação, como em investigações anteriores, assumi uma atitude epistemológica enquadrável no chamado *paradigma compreensivo* (Carr e Kemmis, 1986) que se caracteriza, nomeadamente, pela compreensão dos contextos e dos processos que tornam significativas as acções dos sujeitos-actores sociais. Neste sentido, *compreender* significa *apreender o sentido da acção social* (Weber, 1983), através da interpretação da realidade o mais aproximada possível à forma como ela é apreendida pelos sujeitos-actores sociais.

A concepção de *compreensão* usada por Weber “deriva de um campo disciplinar chamado hermenêutica” (Ferreira *et al*, 1995:98) cuja “abordagem particular permite a interpretação e compreensão de textos escritos, tendo como objectivo perceber o raciocínio do autor e a construção básica do texto” (*Ibid.*). Para Weber, este método hermenêutico, aplicado às Ciências Sociais, “resulta de um esforço sistemático e rigoroso para melhor compreender a realidade social”, (1983:99), onde “a lógica da acção social não resulta de uma atribuição de sentido produzida pelo observador em relação ao observado (...) mas de uma compreensão do sentido da conduta elaborado pelo protagonista da acção” (*Ibid.*).

Na perspectiva de Weber (1983), o sentido e o significado das coisas só surgem pela acção social, ou seja, quando o sujeito-actor confere um sentido subjectivo ao seu comportamento.

Segundo Weber (1983:48),

“deve entender-se por sociologia (...) uma ciência que pretende entender, interpretando-a, a acção social, para assim explicar causalmente no seu desenvolvimento e nos seus efeitos. Por ‘acção’ deve entender-se uma conduta humana (consistindo num fazer externo ou interno, num omitir ou permitir) sempre que o sujeito ou os sujeitos da acção lhe atribuam um sentido subjectivo. A ‘acção social’, portanto, é uma acção onde o sentido pensado pelo seu sujeito ou sujeitos está referido à conduta dos outros, orientando-se por esta no seu desenvolvimento.”

Continuando, Weber explicita o que entende por ‘sentido’: “por ‘sentido’ entendemos o sentido pensado e subjectivo dos sujeitos da acção,” não se tratando “de um sentido ‘objectivamente justo’ ou de um sentido ‘verdadeiro’ metafisicamente fundado” (*Ibid.*), considerando que “uma acção com sentido” é uma acção “compreensível” (*Ibid.*:49).

A *verstehen* Weberiana constitui-se assim numa forma e num meio de *conhecer* os actores, mas também de *compreender* o contexto sócio-cultural do qual fazem parte e dele participam e através do qual constroem as suas percepções da realidade e as suas relações sociais, os seus processos de reprodução e de produção cultural.

Procurando demonstrar o “sentido de uma sociologia «compreensiva»”, Weber (1997 [1958]:175-176)⁴² refere que “a conduta humana («externa» ou «interna») mostra nexos e regularidades”, considerando que “há algo que é próprio somente da conduta humana, ao menos em sentido pleno: o curso de regularidades e nexos é interpretável por via da *compreensão*.” Continuando, o autor refere que “uma «compreensão» da conduta humana obtida por meio de interpretação contém antes de tudo uma «evidência» qualitativa específica, de dimensão singularíssima”, considerando o autor no entanto “que uma interpretação possua esta evidência em medida muito alta nada prova em si relativamente à sua validade empírica”, já que “um comportamento igual no seu desenvolvimento e nos seus resultados externos

.....

42 O ensaio de Weber aqui referenciado foi escrito pelo autor em 1913 e publicado pela primeira vez em 1922 sob responsabilidade da sua mulher (cf. Weber, 1997).

pode descansar em constelações de motivos de índole muito diversa, entre os quais o facto daqueles que são compreensíveis de maneira mais evidente nem sempre serem os realmente em jogo”, o que significa que “o «compreender» determinado nexos de uma conduta deve ser controlado, na medida do possível, com os métodos usuais da imputação causal antes de uma interpretação, não importa quão evidente passe a ser uma «explicação compreensível» válida.”

Estas proposições do autor significam que a tarefa da sociologia compreensiva e interpretativa é descobrir os significados das acções para os sujeitos, tornando assim a acção inteligível para o observador onde, mais importante do que a observação do comportamento físico (que pode ser igual em diversas situações), é apreender o significado atribuído pelo sujeito da acção a essa mesma acção. Isto significa que “uma característica distintiva das acções dos seres humanos é que elas são significativas para aqueles que as desempenham e tornam-se inteligíveis para os outros apenas por referência ao significado que o actor individual lhes outorga” (Carr e Kemmis, 1986:88), o que tem subjacente que “observar as acções das pessoas não envolve simplesmente tomar nota dos movimentos físicos visíveis dos actores. Requer também uma interpretação do observador do significado que o actor dá ao seu comportamento” (*Ibid.*).

O presente trabalho procura assim uma combinação (ou articulação) entre a teoria interpretativa que se constrói na procura da compreensão do sentido da acção social dos indivíduos e a teoria crítica que se constrói a partir de um conhecimento reflectido acerca da realidade (cf. Carr e Kemmis, 1986:136)⁴³. Uma teoria interpretativa informada pela consciência da existência de condições sociais, culturais e políticas que constroem as acções dos indivíduos (considerando, portanto, que estas não ocorrem num “vácuo social” nem podem ser dissociadas das relações de poder existentes e, portanto, também, de uma teoria do conflito) mas onde estas acções são também condicionadoras e modificadoras dessas mesmas condições.⁴⁴

.....

43 “Teoria crítica” é utilizada e entendida neste trabalho como “o produto de um processo de crítica (...) levado a cabo por um indivíduo ou grupo preocupado em expôr as contradições da racionalidade ou a justiça das acções sociais” (Carr e Kemmis, 1986:144). Neste sentido, “muitas teorias críticas serão interpretações da vida social criadas por indivíduos ou grupos preocupados em revelar estas contradições” procurando “transformar maneiras de ver o mundo (...)” (*Ibid.*). Numa perspectiva diferente, mas igualmente interessante, ver Correia (1998) *Para uma teoria crítica em educação*.

44 Para um conhecimento da teoria do conflito, da teoria crítica e do interaccionismo simbólico ver, entre outros, a síntese elaborada por LeCompte e Preissle (1993 [1984]:128-133).

Uma teoria interpretativa que subjaz à *definição de situação* (tal como é entendida pela perspectiva interaccionista) nos diversos contextos de interacção social.⁴⁵

Neste sentido, as interrogações subjacentes a este trabalho são interrogações que interpelam as formas como o mundo social está configurado, as relações de poder que o estruturam e as relações de conflito que o modificam e/ou reestruturam, ao mesmo tempo que procura compreender e interpretar as acções dos sujeitos-actores sociais na sua dupla vertente de *exteriorização de normas incorporadas e partilhadas* e na *interpretação* que os mesmos fazem de cada norma do ponto de vista da sua aplicação e que, na minha perspectiva, juntamente com as relações de poder e as percepções grupo minoritário-grupo maioritário, está na origem da reprodução e/ou da produção cultural com vista à construção de uma mudança ou à manutenção da realidade social.

3.3. O método etnográfico: definição e origem

A etnografia, do ponto de vista da sua definição, deriva do grego *ethnos*, que significa povo/cultura e *gráphein*, que significa descrever⁴⁶ e deve ser “entendida como um método de investigação assente no contacto directo e prolongado com os actores sociais cuja interacção constitui o objecto de estudo. Um método ainda preocupado em entender o sentido que os sujeitos conferem à sua própria acção, enquadrando aquele sentido e esta acção nas suas condições sociais e materiais de existência.” (Silva, 2003:27-28).

Assim, “enquanto *antropologia* e *etnologia* são termos que se aplicam a disciplinas científicas ou académicas, a noção de *etnografia* refere-se à recolha

.....

45 Partilho aqui da definição de Blumer (1997:4) sobre interaccionismo simbólico, segundo a qual “o interaccionismo simbólico assenta na premissa que a acção humana tem lugar sempre numa situação que confronta o actor e que o actor age na base da definição desta situação que o confronta.” Ainda de acordo com Blumer (1998 [1969]:2), o interaccionismo simbólico assenta na premissa de que o ser humano age na base do significado que as coisas têm para ele e o significado dessas coisas deriva da interacção social que o actor desenvolve com os seus interlocutores (*fellows*). Estes significados são manipulados (*handled*) e modificados num processo interpretativo levado a cabo pelo actor na relação com as coisas que encontra. Para uma abordagem do interaccionismo simbólico aplicado à análise da interacção na sala de aula numa escola portuguesa do Norte do país, ver Gomes (1998). Ver também, do mesmo autor e na mesma obra, as “abordagens etnográficas na sociologia da interacção na sala de aula” (p.38 e seguintes).

46 In Dicionário da Língua Portuguesa (2002), da Porto Editora.

de dados feita através de *trabalho de campo* e à descrição destes segundo convenções genéricas que lhe são próprias” (Pina Cabral, 1991:9).

Na linha da sociologia compreensiva e interpretativa de raiz Weberiana, “a etnografia, enquanto etimologicamente *descrição de culturas*, tem-se preocupado tradicionalmente com entender o ponto de vista do *Outro – the native point of view*, na clássica designação de Malinovski.” (Silva, *ibid.*:30), o que significa que a etnografia se constitui numa “metodologia especial que sugere que aprendamos sobre a vida das pessoas (ou aspectos da sua vida) a partir da sua própria perspectiva e de dentro do contexto da sua própria experiência vivida” (O’Reilly, 2005:84), constituindo-se na “interpretação de uma cultura vivida por pessoas particulares em lugares particulares fazendo coisas particulares num tempo particular” (Van Maanen, 1995:23).

O primeiro trabalho considerado precursor do método etnográfico foi o trabalho de Friedrich Engels (1845) intitulado “A situação da Classe Operária em Inglaterra”, onde o autor utilizou a observação directa e, por vezes participante, recorreu a entrevistas e a fontes documentais (cf. Costa, 1987 e O’Reilly, 2005). No entanto, o investigador considerado fundador do método etnográfico e da observação participante foi Bronislaw Malinovski, com os primeiros trabalhos de etnografia a desenvolverem-se nas Ilhas Trobiand, na Melanésia, estudando um ‘Outro’ culturalmente diferente. Foi o primeiro a registar sistematicamente os princípios do método, ensinando-os posteriormente (cf. Costa, 1987, O’Reilly, 2005).

Tradicionalmente, a etnografia foi utilizada como forma de conhecimento e controlo dos povos colonizados, considerando-se que este conhecimento “permitia reduzir o uso da força das armas e da pura repressão como forma de dominação” (Silva, 2003:39).

O trabalho de Jordan e Yeomans constitui-se também num contributo significativo para o conhecimento e compreensão da história da etnografia. Num artigo publicado em 1995, os autores reflectem sobre a ligação da antropologia, nos seus primórdios, com o colonialismo e o imperialismo. Citando Wang (1973) os autores referem que, no contexto do colonialismo, o conhecimento sobre o ‘Outro’, o indígena, “explicitamente implicava poder e dominação” (*Ibid.*:392) sobre os mesmos, constituindo-se numa poderosa forma de controlo.⁴⁷

.....

Na Sociologia, considera-se que as raízes do uso do método etnográfico estão na Escola de Chicago (décadas de 20/30 do século XX), através do desenvolvimento de uma etnografia urbana (cf. Silva, 2003 e O'Reilly, 2005).

3.4. O método etnográfico: caracterização e processo de construção

O que caracteriza o método etnográfico é a *observação* e a *observação participante*, principalmente esta última, dado que “enquanto a primeira opera no registo da ausência de interações significativas entre observador e observados, orientando-se pela lógica da não-reactividade, a segunda passa não só pela interacção entre observador e observados mas também pela partilha de actividades.” (Neves, 2006:168). Na observação participante o investigador “assume claramente o papel de actor social que, ao longo de um período relativamente longo, se dedica ao estudo de uma unidade de observação (...)” (*Ibid.*).

A observação participante refere-se assim a uma

“prática que consiste em viver entre a gente que se estuda, chegar a conhecê-los, a conhecer a sua linguagem e as suas formas de vida através de uma intensa e contínua interacção com eles na sua vida diária. Isto significa que o etnógrafo conversa com a gente, trabalha com eles, assiste às suas funções sociais e rituais (...) está presente em tantas situações quantas sejam possíveis, aprendendo a conhecê-las em tantos ambientes e desde tantas facetas quanto possa” (Berreman, 1968, cit. in Rubio, 1999, s/p).

À semelhança de outros autores (cf. Hammersley e Atkinson, 1995 [1983], Lima, 1992, Woods, 1995, Caria, 1997) e como já referi em trabalho anterior (Casa-Nova, 2002:114), considero que a observação é sempre participante, embora essa participação possa revestir diferentes graus de intensidade. De acordo com Woods (1995:55), a observação, “em certo sentido é sempre participante dado ser difícil não exercer alguma influência sobre a situação que se observa (...)” já que, “mesmo quando não partilha nenhum dos papéis que observa, o observador não participante é, apesar de tudo, parte da cena.”

Também a propósito de um estudo realizado em três Escolas Secundárias no âmbito da Sociologia das Organizações, Lima (1992:25-26) refere que o seu estatuto “foi sempre o de investigador, realizando observação ‘não participante’” embora, continua o autor, não ignorando

“que também neste caso o investigador é sempre *participante*, na medida em que a sua presença, mesmo silenciosa (...), interfere no contexto social analisado, e na medida, ainda, em que ao familiarizar-se com o contexto e com as pessoas, ao estabelecer relações sociais e ao interactuar com muitos actores, vai-se aproximando, por vezes mesmo do ponto de vista afectivo e emocional, daqueles que a investigação convencional tende a reduzir ao estatuto de ‘objectos’ de pesquisa.”

No entanto, a observação onde o investigador, sem esquecer o seu estatuto, se assume como mais um actor com particularidades específicas, a actuar num terreno específico, participando do universo de relações sociais específicas de um dado grupo e partilhando de grande parte das actividades que os sujeitos da sua unidade de observação realizam, constitui-se, na minha perspectiva, na forma mais acabada de observação participante.

A opção pela observação participante deveu-se ao facto de se considerar que a integração gradual nas formas de vida dos sujeitos investigados permitiria uma maior naturalização da presença da investigadora e, conseqüentemente, uma maior informalidade das relações, possibilitando a construção de uma relação de confiança.

3.4.1. O que pode ser observado ou o que o investigador deseja observar

No entanto, nem tudo o que se passa no campo de investigação pode ser observado, nem o investigador efectivamente desejará observar tudo. Com efeito, e no caso em análise, frequentemente o investigador observa conversas entre os sujeitos-actores que percebe como privadas, não querendo constituir-se num sujeito-actor intrusivo ‘minando’ o seu próprio campo de investigação ou conversas que intencionalmente não quer ouvir pelo facto de as mesmas o vincularem a determinado tipo de atitude moral que podem fazer perigar o decurso da investigação de terreno.

Por outro lado, existem situações e contextos nos quais o investigador não quer participar sob pena de ver comprometidos os princípios éticos que o regem na sua vida quotidiana, quer seja por discordar da definição das situações, quer seja por discordar de métodos utilizados.

Para além dos aspectos referidos, o investigador não pode, objectivamente, observar tudo o que o rodeia quando se encontra no campo de investigação: a atenção a determinados contextos de acção não lhe permite a observação de outros que decorrem no campo a escassos metros do contexto que observa e no

qual participa. Para além disso, em determinadas alturas, foi intencionalmente tomada a opção por aprofundar mais determinados contextos e formas de actuação de determinados sujeitos, permanecendo mais tempo junto dos mesmos e reduzindo o tempo de observação e participação junto de outros. Essas opções foram sendo tomadas sempre que a sensibilidade da investigadora o considerou pertinente face aos objectivos da investigação ou à incorporação de novas dimensões de análise ou ainda face à definição da situação.

3.4.2. *O principal instrumento de pesquisa: o investigador*

Em etnografia, é comumente considerado pelos investigadores que o investigador se constitui no principal instrumento de pesquisa (cf. Burgess, 1997 [1984]; Costa, 1987; Hammersley e Atkinson, 1995, Hymes, 1993, Fernandes, 2003, Silva, 2003, Neves, 2006): “ele ou ela é o instrumento de investigação par excellence” (Hammersley e Atkinson, 1995:19) e “as características particulares do etnógrafo são, para o bem e para o mal, um instrumento de investigação” (Hymes, 1993 [1982]:187). No processo investigativo “o investigador não é passivo e neutral. É interactivo e criativo, selectivo e interpretativo” (Rock, 2001:30); “é não só o planeador da pesquisa, o decisor das estratégias e dos tempos, o analista dos dados, mas também o próprio instrumento da sua recolha” (Neves, 2006:167).

Mas, na minha perspectiva, o que se torna mais interessante neste processo deriva do facto de o investigador se constituir no *único instrumento vivo*, interactivo e dinâmico, com capacidade reflexiva e de transformação e correcção imediata de situações vivenciadas, com memória selectiva, mas também reminescente, capaz de ir buscar situações observadas que inicialmente não lhe pareceram significativas e dignas de registo escrito (e que, conseqüentemente, a memória não seleccionou num primeiro momento), mas que através do cruzamento com outras situações, teorias e reflexões, reemergem com acuidade e intensidade, constituindo-se, não raras vezes, em *insights* analíticos fundamentais para a investigação. O investigador é, portanto, *o melhor instrumento de recolha de informação*, interagindo constantemente com os diferentes sujeitos-actores sociais que fazem parte da sua unidade de observação, analisando e interpretando continuamente os diferentes contextos de interacção.

Durante o decurso do meu trabalho de campo⁴⁸ estes *insights* emergiram de diversos contextos de interacção aos quais inicialmente não lhes foi dada a relevância necessária, tendo esta surgido *a posteriori*, na reflexão sobre cada dia de observação. Foi o caso da expressão “quando ele *se* acorda” ou “ele acorda-*se*” frequentemente utilizada pelos progenitores a propósito do acordar das crianças a que inicialmente não foi dada relevância mas que posteriormente comecei a interrogar relativamente a integrar uma forma de socialização familiar que tem subjacente uma *não artificialização do despertar*, acontecendo este despertar de acordo com os *ritmos biológicos da criança*: esta acorda ao seu próprio ritmo (acorda-*se*), quando o seu organismo deixou de sentir necessidade de repouso.

Como referem Hammersley e Atkinson (1995:212), “às vezes, conceitos analíticos úteis emergem ‘espontaneamente’ do seu uso pelos participantes”, considerando que “termos não usuais usados pelos participantes vale sempre a pena segui-los uma vez que eles teoricamente marcam fenómenos importantes ou interessantes.”

A um observador que ‘observa sem ver’, nas palavras de Guasch (2002), aquela expressão não teria sido objecto de reflexão, possivelmente inserida em alguma peculiaridade linguística e não em um processo de socialização específico inerente a uma determinada forma e estilo de vida, condicionador posterior de uma escolarização bem sucedida pela ausência familiar de uma determinada disciplina implicitamente exigida pela instituição escolar. A incorporação desta expressão no processo de reflexão sobre os dados tornou-se fundamental na compreensão dos processos de socialização familiar e da relação família-escola.

O mesmo aconteceu no que diz respeito às relações de género. Considerando a comunidade na sua totalidade que a mulher cigana é a única detentora do poder de romper um compromisso antes do casamento, estando este rompimento vedado ao homem, é opinião comum que aqui reside o poder da mulher: “é onde a mulher manda, é aqui. Aqui manda mesmo e o homem não.”⁴⁹ Sendo este postulado aceite e interiorizado, embora ninguém soubesse explicar porquê, era uma evidência para a investigadora, exteriorizada por uma multiplicidade de indivíduos e também presenciada pela investigadora. Anotei este facto no diário de bordo, considerando-o uma manifestação explícita do poder femi-

.....

48 Por ‘campo’ entende-se aqui “a realidade social que se pretende analisar através da presença do investigador nos distintos contextos (ou cenários) nos quais essa realidade se manifesta” (Demo, 1985:36).

49 Mulher cigana, 49 anos. Notas do diário de bordo.

nino outorgado e legitimado pela *Lei Cigana*, vindo portanto “do passado”, como era comum ouvir-se.⁵⁰

Com o decorrer do trabalho de campo e o maior conhecimento da comunidade decorrente da observação dos diversos contextos e processos de interacção, a interrogação de “por que é que isto é assim” começou a ser constante na minha mente, ocupando-a continuamente. Articulando as observações resultantes da multiplicidade dos contextos de interacção (família, trabalho, lazer...), foi gradualmente tomando forma outra interrogação: e se *este poder da mulher resultar de uma subordinação?* Buscando elementos contextuais e processuais que me permitissem refutar ou confirmar esta interrogação, a permanência prolongada no terreno permitiu compreender que, com efeito, esta supremacia da mulher face ao homem derivava do facto de esta ser considerada o elemento mais frágil da relação: se ao homem fosse permitido o rompimento do compromisso, tornar-se-ia mais difícil para a mulher ficar novamente comprometida dado, por um lado e mais importante, os condicionalismos inerentes ao machismo existente, funcionando este como factor constrangedor de novos compromissos da mulher pelo facto de esta já ter estado comprometida com outro homem e, por outro lado, partir-se da assunção de que se o rompimento teve lugar por parte do noivo, a noiva deverá apresentar algum problema, comportamental ou outro. Estas duas dimensões (machismo e assunção da existência de um problema por parte da noiva), constituem-se em importantes inibidores de um novo comprometimento.

Para além das dimensões referidas, enquanto ao homem é permitido o namoro com mulheres pertencentes ao grupo socio-cultural maioritário e, implicitamente (embora com muitas restrições) a união com mulheres pertencentes a este grupo, a mulher cigana vê confinada a sua possibilidade de escolha aos elementos masculinos pertencentes ao seu grupo socio-cultural pelo forte condicionamento de uniões exogâmicas entre mulheres ciganas e homens pertencentes ao grupo sócio-cultural maioritário.

Neste sentido, o facto de o rompimento pertencer apenas à mulher, é uma forma de a preservar face à comunidade, contribuindo para que a sua imagem dentro da mesma permaneça intacta, bem como salvaguardar a possibilidade de concretização de uma união, não ficando portanto a mulher sozinha. Ou seja, *o que*

.....

50 Com efeito, as expressões “é a Lei”, “vem do antigamente”, “vem dos antepassados”, eram uma constante sempre que pretendiam explicar a existência de uma determinada regra de conduta.

aparece como um poder expresso da mulher face ao homem, resulta de uma fragilidade: a de ser o elemento mais vulnerável na relação face à comunidade em geral, evidenciando a existência de um poder oculto por parte do género masculino.

Desta interpretação do observado resultou a construção de uma categoria de análise: a existência do que designei de uma forma de *dominação subordinada* do género feminino, cuja pertinência analítica se revelou de grande acuidade. Na mesma linha de análise, outra categoria foi construída – *subordinação subordinante* - que se revelou também de significativa pertinência analítica para a compreensão das relações de género.

Esta exemplificação permite evidenciar a importância do investigador enquanto instrumento de recolha e análise simultânea dos dados e do processo criativo inerente a essa análise.

3.4.3. A construção do “diário de bordo” ou das “notas de terreno”: uma construção do etnógrafo.

Constituindo-se o investigador no principal instrumento de investigação, o registo diário dos acontecimentos que considera relevantes face ao seu objecto de estudo é uma obrigação do etnógrafo. E se o primeiro registo se processa mentalmente, a passagem a registo escrito logo que possível é a forma de o etnógrafo ser o mais fiel possível relativamente ao observado. E se inicialmente o etnógrafo deve manter a mente aberta, estando atento a tudo o que observa para que seja possível a incorporação de dados emergentes, gradualmente a sua atenção focar-se-á nas dimensões da realidade que mais lhe interessam ou que considera heurísticamente mais produtivas, assistindo-se a um afunilamento do campo de análise (cf. Hammersley e Atkinson, 1995:206).

A minha experiência etnográfica diz-me no entanto que este afunilamento não se dá de uma vez por todas, assistindo-se também a novos alargamentos sempre que novos dados possibilitem novas leituras da realidade e novos afunilamentos sempre que o investigador o considerar pertinente. O processo de observação passa assim por encadeamentos sucessivos de estreitamento e alargamento do campo sempre que a ‘imaginação sociológica’ do investigador lhe possibilite interrogar a realidade de um novo ângulo.

No entanto, as notas de terreno não são a realidade, mas uma interpretação da mesma do ponto de vista do investigador. Neste sentido, “as notas de campo são uma forma de representação, ou seja, uma forma de reduzir os even-

tos observados, pessoas e lugares a uma narrativa escrita. Como representações, as notas de campo são inevitavelmente *selectivas*. O etnógrafo escreve sobre certas coisas que parecem significativas, ignorando ou deixando de fora outros assuntos que não parecem significativos” (Emerson *et al*, 2001:353).

As notas de terreno constituem-se assim numa *construção do etnógrafo* que produz o seu ‘diário de bordo’ de acordo com a sua forma de fazer investigação. Ou seja, se “alguns investigadores de campo consideram que as notas de campo devem ser escritos que gravem o que eles aprenderam e observaram sobre as actividades dos outros e as suas próprias acções, questões e reflexões (...) outros insistem numa distinção entre gravar o que os outros fazem e dizem – os dados do trabalho de campo – e escritos que incorporem os seus próprios pensamentos e reacções. Alguns destes investigadores consideram apenas os primeiros como notas de campo e os últimos como diários pessoais (*Ibid.*:354).

No caso da minha investigação, considerei pertinente a incorporação no diário de bordo da *descrição do que se observa, a reflexão sobre o que se observa* e a *articulação com a teoria*, num vaivém constante entre descrição e análise do processo de observação. Ou seja, à medida que ia descrevendo o que observava, ia também articulando a realidade observada com as interrogações e reflexões que a análise dos dados me suscitava, interrogando essa realidade à luz de perspectivas analíticas existentes, mas desafiando também essas perspectivas no sentido da sua reconfiguração ou da emergência de novas perspectivas.⁵¹ A narrativa construída foi assim uma narrativa contínua, articulando num mesmo texto a descrição, a reflexão e a articulação com a teoria, procedendo de imediato a uma primeira categorização dos dados.

3.4.3.1. O momento da escrita das notas

Apesar de me ter apresentado no terreno com um estatuto *overt*, a escrita regular das notas no local, em frente dos sujeitos em observação, tornava-se inviável pela inibição da construção de uma relação adequada ao processo de investigação. Estando consciente de que as notas de terreno são “escritos produzidos no local ou muito próximo do campo (...) sendo escritas mais ou menos

.....

51 Como exemplos de construção de diários de bordo, ver também Burgess (1997 [1984]), Bogdan e Biklen (1994), Casa-Nova (2002); Fernandes (2003) e Neves (2006), entre outros.

contemporaneamente com os eventos, experiências e interações que descrevem” (Emerson, Fretz e Shaw, 2001:353), em termos de uma narrativa coerente e continuada, as notas eram escritas ao final do dia, na chegada a casa. Durante o tempo de observação e sempre que se tornava imperativo anotar expressões ou acontecimentos relevantes, essas notas eram normalmente tiradas em idas ao café. Os aspectos mais significativos da observação eram escritos no carro, ao final da tarde, quando voltava de mais um dia de observação. Por vezes e intencionalmente, anotei frases, situações e reflexões na presença dos sujeitos que, entre curiosos e desconfiados, perguntavam o que anotava. Nesses momentos procedia à leitura das notas que acabava de tirar como parte da construção da relação de confiança entre investigador e investigados. A leitura dessas notas tranquilizava os sujeitos quanto ao conteúdo do que escrevia e surpreendia-os por aquilo que consideravam uma adequada leitura dos acontecimentos. Não raras vezes também consideravam interessante os aspectos que anotava e que nunca tinham sido objecto de reflexão da sua parte e que, após reflexão com a investigadora, consideravam fazer sentido.

3.5. O método etnográfico: a sua aplicação

Embora no ponto anterior já tenha procedido ao intercalar da caracterização com exemplificação da própria investigação, irei neste ponto reflectir mais especificamente sobre o processo, ou seja, sobre o decurso da investigação, desde a abertura do campo à saída do mesmo.

3.5.1. A (re)abertura do campo de investigação

Como referi anteriormente, a (re)abertura do campo teve lugar através de contactos com o Presidente da Associação Cigana que faz parte da comunidade em análise e com o Presidente da União Romani Portuguesa (para esclarecimento dos objectivos da investigação) e do contacto com as famílias que já tinham feito parte de estudos anteriores.

Pretendia-se assim um primeiro ‘consentimento’ à realização do trabalho de terreno, consentimento esse que sabia estar subordinado ao desenvolvimento de relações posteriores de sociabilidade com todos os sujeitos-actores envolvidos na investigação, não estando portanto garantido de uma vez por todas,

sendo antes negociado no quotidiano das relações. Esta asserção tem subjacente o facto de o acesso ao campo não se restringir a “uma questão de presença ou ausência física” (Hammersley e Atkinson, 1995:55) ou de “garantir a permissão para a investigação ser conduzida” (*Ibid.*); implica a aceitação do investigador e a adaptação deste às formas e estilos de vida do grupo sócio-cultural que estuda.

Como veremos mais à frente neste capítulo, alguns ‘episódios’ no campo fizeram com que a investigadora interrogasse a possibilidade de continuidade no mesmo.

3.5.2. *O estatuto da investigadora: overt*

Ao escolher esclarecer os objectivos da investigação, apresentando-me à comunidade como uma professora do Ensino Superior que pretendia conhecer a cultura cigana, a minha opção passou pela minha permanência no campo ser desenvolvida através de um estatuto ‘*overt*’. Com efeito, à semelhança de investigações anteriores, a opção por este estatuto derivou de um posicionamento ético: não considero eticamente correcto investigar um ‘Outro’ culturalmente próximo ou distante, sem esclarecer os objectivos do meu contacto e permanência entre esse ‘Outro’, possibilitando-lhe assim a escolha entre a aceitação dessa presença ou a sua rejeição.

Estudar um ‘Outro’ culturalmente muito diferente de mim, um ‘Outro’ pertencente a um grupo sócio-cultural minoritário na sua relação com o ‘Outro’ maioritário e com algumas das instituições da sociedade envolvente, parecia-me, por maioria de razão (dado o grupo poder rejeitar o desenvolvimento do estudo e a divulgação de características e processos socio-culturais próprios) não ser eticamente correcto fazê-lo através da adopção de um estatuto *covert*.

A minha opção passou assim pelo *informed consent* (Thorne, 2004) com o esclarecimento gradual de todos os agregados familiares nucleares relativamente aos objectivos do meu trabalho, o que também me possibilitava fazer perguntas sempre que o considerasse pertinente e oportuno.

3.5.3. *A construção de um guião de observação*

A entrada no campo não poderia no entanto, na minha perspectiva, ser realizada sem a construção de um primeiro guião de observação, elaborado a partir do conhecimento proporcionado por investigações anteriores e que contemplasse uma primeira categorização a partir das temáticas que pretendia

estudar. Construí assim um guião inicial que se pretendia incipiente e flexível para posteriormente, a partir de um maior conhecimento do terreno, ser enriquecido com novas categorias.

Constituindo-se as feiras no local privilegiado de observação de práticas profissionais e de socialização e educação familiares, o guião construído destinou-se à observação destes contextos embora, principalmente na sua dimensão de socialização e educação familiares, estivesse também presente na observação realizada no espaço doméstico. Os sujeitos foram inicialmente observados em quatro feiras do Norte do país, a saber, as feiras de Espinho, Gondomar, Senhora da Hora e Custóias. No final do primeiro mês de observação, por razões inerentes ao facto de um dos contextos de observação não parecer acrescentar dados significativos de investigação, optou-se por abandonar a feira de Espinho. No final de um ano de observação, optou-se por deixar a feira da Senhora da Hora, concentrando-me nas duas feiras onde se encontravam presentes um maior número de famílias nucleares e estas ocupavam um espaço relativamente circunscrito, possibilitando uma observação mais alargada de uma forma continuada: as feiras de Gondomar e Custóias.

Esse primeiro guião, que transcrevo de seguida, contemplava categorias e sub-categorias relativas à relação da unidade de observação com o trabalho e aos processos de socialização e educação familiares.

GUIÃO DE OBSERVAÇÃO INICIAL

CATEGORIA

1. Significado da categoria social de trabalho

SUB-CATEGORIAS

O que é mais importante no trabalho que realizam.

O que é percebido como dimensões negativas do trabalho que realizam.

O que é percebido como dimensões positivas do trabalho que realizam.

CATEGORIA

2. Como agem os ciganos nos locais de trabalho (as feiras)

SUB-CATEGORIAS

2.1. Relações inter-pessoais (com quem tecem relações de sociabilidade: os homens, as mulheres, os jovens, as crianças).

2.2. Divisão de tarefas em função do género.

2.3. Divisão das tarefas em função da estrutura etária.

2.4. Relação com os clientes.

CATEGORIA

3. Socialização e educação familiares das crianças

SUB-CATEGORIAS

3.1. Ocupação das crianças.

3.2. Como interagem os adultos ciganos com as crianças.

3.3. O que valorizam e estimulam os adultos nas crianças.

Com o decurso da investigação, uma primeira análise dos dados de terreno permitiu que outras sub-categorias e sub-sub-categorias fossem incorporadas neste guião, enriquecendo substancialmente a recolha e análise dos dados de terreno, nomeadamente no que diz respeito à procura de regularidades, mas também de eventuais singularidades que pudessem configurar a emergência de regularidades futuras.

Este processo evidencia assim o carácter dialéctico e simultâneo de recolha e análise dos dados, possibilitando uma maior e melhor compreensão das dimensões em análise e uma produção de conhecimento já na fase de recolha de dados, ou seja, durante o processo de pesquisa empírica.

Como refere Rockwell (1989:51),

“no processo analítico, o pesquisador relaciona continuamente os conceitos teóricos com os fenômenos observáveis que podem ser relevantes. Trabalha com categorias teóricas, mas não as define de antemão em termos de conduta ou efeitos observáveis. Esta forma de análise permite a flexibilidade necessária para descobrir que formas particulares assume o processo que se estuda, a fim de interpretar-se seu sentido específico em determinado contexto.”

SEGUNDO GUIÃO DE OBSERVAÇÃO (INCORPORAÇÃO DE CATEGORIAS EMERGENTES DA PESQUISA DE TERRENO)

CATEGORIA

1. Significado da categoria social de trabalho

SUB-CATEGORIA

O que é mais importante no trabalho que realizam

SUB-SUB-CATEGORIAS

1.1.1. Ganhar dinheiro para sobreviver

1.1.2. Ganhar muito dinheiro (poder comprar o que quiser);

1.1.3. Satisfação pessoal;

1.1.4. Ter tempo livre para: a) dedicar à família; b) dedicar aos amigos; c) dedicar a outras actividades de lazer

SUB-CATEGORIA

O que é percebido como dimensões negativas do trabalho que realizam

SUB-SUB-CATEGORIAS

1.2.1. Levantar muito cedo

1.2.2. Incerteza dos ganhos

1.2.3. As intempéries (no Inverno e no Verão)

SUB-CATEGORIA

1.3 O que é percebido como dimensões positivas do trabalho que realizam

SUB-SUB-CATEGORIAS

1.3.1. Possibilidade de escolha de horários

- 1.3.2. Possibilidade de escolha dos dias de trabalho
- 1.3.3. Ausência de chefias
- 1.3.4. Autonomia de decisão
- 1.3.5. Possibilidade de conciliar trabalho com vigilância e educação dos filhos
- 1.3.6. Possibilidade de exercício de solidariedade intra-étnica.

CATEGORIA

- 2. Como agem os ciganos nos locais de trabalho

SUB-CATEGORIAS

- 2.1. Relações inter-pessoais (com quem tecem relações de sociabilidade: os homens, as mulheres, os jovens, as crianças).
- 2.2. Divisão de tarefas em função do género
- 2.3. Divisão das tarefas em função da estrutura etária
- 2.4. Relação com os clientes
- 2.5. Relação com os outros feirantes (ciganos e não ciganos)

CATEGORIA

- 3. Socialização e educação familiares das crianças

SUB-CATEGORIA

- 3.1. Ocupação das crianças

SUB-SUB-CATEGORIAS

- 3.1.1. Brincam com outras crianças ciganas
- 3.1.2. Dormem
- 3.1.3. Ajudam na venda
- 3.1.4. Observam e imitam os adultos.
- 3.1.5. Participam nas conversas dos adultos
- 3.1.6. Passeiam pela feira em grupo

SUB-CATEGORIA

- 3.2. Como interagem os adultos ciganos com as crianças

SUB-SUB-CATEGORIAS

- 3.2.1. Conversam com elas;
- 3.2.2. Explicam-lhes por que não devem ter determinado tipo de comportamento;
- 3.2.3. São benevolentes relativamente aos seus actos;
- 3.2.4. Permitem a sua circulação pelo recinto das feiras (acompanhadas por outras crianças ciganas);
- 3.2.5. Exercem vigilância sobre as mais novas

SUB-CATEGORIA

3.3. O que valorizam e estimulam os adultos nas crianças

SUB-SUB-CATEGORIAS

- 3.3.1. A autonomia;
- 3.3.2. A responsabilidade;
- 3.3.3. A curiosidade;
- 3.3.4. A iniciativa.

A construção do diário de bordo tinha subjacente esta categorização, incorporando ainda outras categorias construídas à medida que os dados de terreno eram recolhidos (por exemplo, no que diz respeito à relação estabelecida com os clientes no local de trabalho: “estratégias de fidelização/sedução do cliente” ou as já referidas categorias analíticas “dominação subordinada” e “subordinação subordinante”), para além de outras reflexões que não foram objecto de tratamento analítico para além delas mesmas.

Dado que cada dia de observação se traduzia em várias páginas de escrita, apresentam-se seguidamente apenas dois excertos do diário de bordo (ou, se se preferir, das notas de terreno).

Exemplificação da construção do diário de bordo – I

“Feira de Gondomar, 11 de Setembro de 2003

CATEGORIA: Relação feirante-cliente

É curioso notar a existência de clientes que se repetem nas várias semanas de feira, evidenciando a construção de uma relação de confiança entre feirante e comprador. Esta relação de confiança parece ser construída na base da simpatia e da disponibilidade para a troca de artigos, bem como pelos conselhos oferecidos no acto de compra. De acordo com R, ‘os meus clientes adoram-me. Eu sou muito simpática com eles. Algumas ciganas, quando o cliente não compra, tratam-nos mal; se o cliente quer trocar a peça, não trocam. Eu não. Se não eles depois também não vêm cá mais comprar”

SUB-CATEGORIA: estratégias de fidelização do cliente.

Estranhei o facto de P aconselhar os clientes a comprar determinada peça de vestuário (tshirts de contrafacção) em vez de outra da mesma marca (esta última mais cara). Indaguei a esse respeito. P respondeu-me que “esta malha é melhor do que a outra. A outra é mais cara porque é mais vistosa, os clientes gostam mais, mas a malha não é tão boa e vai perdendo a cor com as lavagens. Nesta feira eu tenho clientes certas que não quero perder. Por isso, digo-lhes a verdade. Na feira de Espinho, que é muito grande, tem muita gente e não são clientes fixos, aí eu já vendo as mais fracas e não me importo porque muitas vezes nunca mais as vejo e se vejo e elas se queixam, digo que não sabia.”

OBSERVAÇÕES

A roupa de contrafacção é dos artigos de vestuário mais procurados, mesmo os compradores sabendo que é material de contrafacção. Este tipo de roupa é procurado tanto por pessoas de classe média baixa como por pessoas cujo *habitus* é revelador de uma pertença de classe elevada. Os primeiros parecem fazê-lo como forma de aproximação social por imitação de formas de vestuário, constituindo-se este, na sua perspectiva, numa forma de elevação do seu estatuto social, embora a *hexis* corporal (Bourdieu) seja frequentemente denunciadora de outra pertença. Os segundos parecem fazê-lo pela ausência de recursos materiais que lhes permita manter um estilo de vida concordante com o seu estatuto social. Contrariamente aos primeiros, a *hexis* corporal destes tem como efeito uma não interrogação social relativamente à qualidade do vestuário, favorecendo este por sua vez a continuidade da imagem social que se pretende perpetuar.”

Exemplificação da construção do diário de bordo – II

“Feira de Custóias, 15 de Novembro de 2003

CATEGORIA: socialização familiar das crianças

É notório o facto de os progenitores não gostarem nem quererem contrariar as crianças, bem como a sua disponibilidade/paciência para as ouvir. É interessante o que aconteceu hoje entre M. e a filha, A. de três anos. A. procurava um brinquedo perdido, pensando que o mesmo estava debaixo dos caixotes de mercadoria que se encontravam debaixo da tenda dos pais. O progenitor, pacientemente, referiu que não podia lá estar, mas perante o

choro da criança, procedeu ao levantamento de todos os caixotes, demonstrando empiricamente que o brinquedo efectivamente não estava lá, referindo no final: “anda lá que é para tirares a cisma. Vês que não está aqui?.” H. também evidenciou uma prática semelhante: perante a briga entre duas crianças a propósito de um triciclo que ambas disputavam, M. chamou pela criança que se recusava a permitir que a outra fizesse uso do triciclo e referiu-lhe calmamente: “tu já andaste de carrinho. Agora é a vez dela. Não podes ser sempre tu. Ela também tem direito”. M. procurava assim, de forma consciencializada ou não, ensinar valores como o da partilha, mas explicando o porquê da sua actuação.

OBSERVAÇÕES

A disponibilidade para a escuta e a explicação por parte de alguns progenitores, nomeadamente M. e P. e H., leva-me a questionar em que medida algumas práticas de socialização familiares não se aproximam das práticas de socialização de famílias pertencentes à chamada classe média, evidenciadas em alguns estudos realizados nos EUA nas décadas de 60 e 70. Será possível que algumas das famílias em estudo, cujos indicadores materiais e escolares as colocam nas chamadas classes sociais desfavorecidas, desenvolvam processos de socialização que as aproximam de famílias da chamada classe média?

ESTA É UMA INTERROGAÇÃO E UMA HIPÓTESE A INCORPORAR NO DESENVOLVIMENTO DO TRABALHO.”

Resultando de um processo analítico, parte desta categorização constituiu-se posteriormente numa elaboração teórica ao nível dos resultados da investigação.

3.5.4. A integração da investigadora no terreno

Procurando não esquecer o instituído, mas problematizando o emergente, ao longo do processo investigativo situei-me numa *etnografia reflexiva* onde, ao mesmo tempo que pretendi fazer emergir as subjectividades dos sujeitos-

actores sociais, tornando possível a “escuta” da sua voz, me assumi também “como parte integrante do processo de investigação” (Silva, 1997), procurando *conhecer e compreender* as intencionalidades que subjazem às acções dos sujeitos-actores sociais.⁵² Como referem Hammersley e Atkinson (1994: 16), “através da etnografia pode entender-se o sentido que dá forma e conteúdo aos processos sociais (...) captando o significado das actividades humanas quotidianas”, o que passa por estar “atento à relação social de investigação (Silva, 2003:33), onde “o etnógrafo se torna, queira-o ou não, parte integrante da rede de relações sociais que pretende investigar. Torna-se parte e parcela do todo que pretende compreender e interpretar” (*ibid.*)

Trabalhando numa postura de *etnografia reflexiva* onde, como referi, a investigadora se assume como parte integrante do processo de investigação, senti-me fortemente interpelada pelos contextos em análise, de onde emergem e se assumem as intersubjectividades jogadas constantemente nos múltiplos processos de interacção no terreno, que são também eles fruto da construção e reconstrução constante das subjectividades de todos os sujeitos-actores (incluindo a investigadora) que se narraram e escutaram durante o tempo de permanência em conjunto. Neste processo, a *observação participante* foi crucial para me aperceber de *continuidades e descontinuidades* culturais dentro da comunidade cigana, de dinâmicas de mudança e/ou de permanência no que concerne aos dois géneros e a importância da socialização e educação familiares nestes processos. A recolha destes dados, ou melhor, *construídos*,⁵³ tornou-se exequível dado “ser possível *observar do interior*, o que proporcionou *formas de interacção* entre o investigador e os sujeitos-actores”

.....

52 Por “tornar possível a ‘escuta’ da sua voz” quero significar, em primeira instância, a compreensão dos silêncios dos sujeitos-actores sociais em análise, não nos situando teoricamente (e procurando não nos situar na prática) numa perspectiva paternalista ou olhando os indivíduos como inferiores ou com reduzida capacidade “de se construírem de modo autónomo no plano cognitivo e cultural” (Caria, 2003: 13), olhando-os pelo contrário como sujeitos com estratégias capazes de modificar os contextos de interacção ou de produzir práticas tendentes à manutenção desses contextos.

53 De acordo com Bourdieu (1989: 25), “estes dados que são tomados por o próprio concreto, são de facto produto de uma formidável abstracção – o que sucede sempre, pois o dado é sempre construído – mas trata-se, neste caso, de uma abstracção que não se conhece como tal.” A este propósito, também Ferreira de Almeida e Madureira Pinto (1995:89) referem que “os dados são «captados», ou seja, que não são a realidade ela própria nem o seu registo passivo, antes transportam e impõem significações e constituem resultados/pontos de partida da prática científica.” Rock (2001) considera que “estritamente falando, dados – coisas que são dados – é um termo enganador. Muito melhor seria *capta*, coisas que são apreendidas, *captadas*.” Todas estas definições nos remetem, portanto, para os dados como coisas construídas no processo de investigação, resultando da capacidade compreensiva e analítica do investigador.

que não teriam sido possíveis com a aplicação de outro método, “abrindo fontes de informação que de outra forma não seria possível” (Casa-Nova, 2002: 70).

Ao longo do tempo de permanência no terreno tive como preocupação realizar uma “*apreensão qualitativa* desse universo, tentando *compreender e interpretar* as diferentes representações simbólicas e sociais” (Casa-Nova, *ibid*) presentes nos contextos de pesquisa, sem esquecer que nesta interpretação, ganhou particular importância a minha subjectividade e as conceptualizações teóricas que possuo e com as quais relacionava constantemente os fenómenos que observava e que considere relevantes para a minha investigação (a dialéctica entre processo dedutivo e processo indutivo).

3.5.4.1. *O tempo de permanência no campo: entre o ser e o estar*

Uma das minhas preocupações iniciais nos estudos de terreno que desenvolvi, relacionava-se com a percepção do tempo adequado de permanência no local, no sentido da apreensão dos significados relevantes dessa realidade. No decurso das minhas investigações fui gradualmente tomando consciência que aquele está intimamente relacionado com a forma como se processa a aceitação e a inserção do ou da investigadora, o que por sua vez está relacionado com as “características sociais” (Costa, 1987: 145) e pessoais da mesma. Se esta, sem esquecer o seu papel de investigadora, conseguir estabelecer, num espaço de tempo relativamente curto, uma relação empática, por vezes até de alguma cumplicidade, com os sujeitos-actores, poderá mais rapidamente ter acesso à informação desejada, diminuindo o tempo de permanência no local (a importância do *ser* da investigadora). Com efeito, as *características* e, em determinados processos e contextos, o *género* do/a investigador/a, jogam um papel fundamental, nomeadamente a empatia, a capacidade crítica, a sensibilidade..., ao mesmo tempo que procura compreender a importância de se colocar no lugar do outro, no sentido da compreensão das suas perspectivas, da sua subjectividade, da intencionalidade das suas acções, principalmente tendo em atenção que o nosso objecto de estudo era de apreensão relativamente difícil dado estar a investigar sujeitos-actores que não partilham, pelo menos parcialmente, dos meus esquemas de pensamento e de acção, sendo necessário um esforço maior de compreensão e de interpretação cultural.

A *sensibilidade* da investigadora e a *capacidade analítica em situação* são cruciais para perceber a importância da não intrusão, em determinadas circunstân-

cias, em questões de ordem cultural, familiar ou outras, aquando da permanência no terreno (a não ser quando é explicitamente interpelada nesse sentido) sob pena de ver impossibilitado ou diminuído o seu campo de observação (a importância do *estar* da investigadora e que se tornou fundamental no processo de investigação).

3.5.4.2. Os lugares

Foi tendo como *background* reflexões suscitadas por investigações de campo anteriores e pelas leituras de carácter metodológico efectuadas, que cheguei aos locais de trabalho da comunidade - as feiras - com muitas expectativas e alguma apreensão. Apesar de ter lá agregados familiares nucleares que tinham feito parte de estudos anteriores, a recepção por parte dos restantes elementos permanecia uma incógnita.

Fui recebida por muitos olhares curiosos e surpreendidos e percebia as perguntas que, quase em surdina, eram feitas à família para quem me dirigi. As explicações eram dadas em voz alta, com algum orgulho: “é uma professora da Universidade que ensina as futuras professoras. Já foi professora da R. e vai andar connosco nas feiras a fazer um estudo sobre nós. Já a conhecemos há muitos anos.”

A partir daqui, o campo de investigação foi-se abrindo gradualmente, a par com muita curiosidade acerca da investigadora: onde dava aulas? Onde morava? É casada? O que faz o marido? Tem filhos? Tem irmãos? Tem pais? Que idade têm? Onde moram? Construindo-se a partir daqui o “retrato da investigadora” no imaginário da comunidade, factor fundamental para perceber se aquela era digna da sua confiança. De facto, o/a investigador/a “não é um sujeito sem história, sem origem e sem destino” (Raposo, 2003:56) e, por essa razão, é também “alvo de uma tipificação, de uma caracterização do seu perfil enquanto agente interventivo na interacção local” (*ibid.*).

Respondi a tudo o que quiseram saber sobre mim e a minha abertura, a par com a familiaridade com alguns elementos da comunidade, proporcionou a construção gradual de uma empatia, possibilitadora de uma aceitação, também ela gradual, da investigadora que, baseada numa *relação de confiança*, permitiu uma recolha preciosa de dados ao longo da investigação.

Essa relação de confiança não foi no entanto tomada como um dado adquirido, sendo constantemente negociada na base das interpretações e interpelações que iam tecendo as relações do quotidiano, por vezes não isentas de conflito derivado da pertença a códigos culturais diferenciados e a partir dos quais se analisava e avaliava

os discursos e as práticas do “Outro”.

A partir da barraca de uma das famílias, ia fazendo incursões às outras barracas, frequentemente acompanhada pela filha mais velha de um dos casais. Um dos elementos de outra barraca, olhando para mim com um sorriso de “entendido na matéria e no papel da investigadora”, disse: “não está a anotar nada, mas aposto que está a registar tudo na sua cabeça.”⁵⁴ Senti que o papel que desempenhava ali (o de investigadora) era para a comunidade primeiramente o papel de cidadã, onde as minhas qualidades pessoais jogavam um papel determinante na minha aceitação, ao mesmo tempo que me senti também investigada. *Investigávamos mutuamente, cada um à sua maneira, dentro de quadros de valores e padrões de conduta diferenciados*, tornando-nos iguais dentro das nossas diferenças neste processo investigativo.⁵⁵

Como refere Silva (2003: 31),

“Teorizar sobre o Outro não pode (...) ser feito sem que o Outro deixe de teorizar também sobre o investigador. E esta outra teorização deve, também ela, ser percebida, incorporada pelo etnógrafo, pois constitui um elemento de compreensão crucial. Ser etnógrafo passa, assim, não só por entender o entendimento do outro, mas também o entendimento do outro sobre o investigador”.

A construção da “relação social de investigação” passou pela *construção de graus diferenciados de implicação* em função dos momentos, contextos e sujeitos-actores em interacção, onde a investigadora se assumiu também como pessoa, com opiniões, sentimentos, emoções, até porque estar com esta comunidade implicou um “viver em conjunto” formas e maneiras de estar, onde manifestar formas de pensar e de sentir se tornou crucial para a construção daquela relação. Como referiu

.....

54 Homem cigano, 28 anos, casado, pai de dois rapazes.

55 Como referi em trabalho anterior (Casa-Nova, 1999, 2002), “o/a investigador/a não deve então esquecer que, quando observa uma dada realidade, também é observado por ela e, assim como a ‘lente’ que utilizamos para essa observação está impregnada das nossas vivências anteriores, das nossas representações, também a ‘lente’ daquele que nos observa está carregada dos significados da sua cultura.” Como Iturra (1987:149-150), interpretando Levi-Strauss (1952) nos lembra, “enquanto os conquistadores da América discutiam na Península Ibérica se os indígenas tinham alma ou não – o que era fundamental para declarar a respectiva capacidade ou incapacidade para administrar as suas terras – os indígenas debatiam se os invasores eram deuses ou homens – o que era fundamental para declarar se os serviriam ou se os matariam. Os primeiros discutiam a partir de consultas aos textos sagrados; os segundos, a partir da constatação da conservação ou do apodrecimento dos corpos dos invasores mortos. Ambos observavam, cada um dentro do seu conhecimento.”

um dos elementos da comunidade: “não pode querer saber a nossa opinião e não nos dizer o que pensa”.⁵⁶

A tomada de consciência desta realidade fez-me compreender a necessidade de fazer etnografia a partir da análise dos diferentes contextos de actuação do/a investigador/a (não perspectivando o conhecimento etnográfico como algo construído a priori) o que significa a necessidade de (re)construção de conceitos, formas e processos de estar em função das diferentes culturas e processos de interacção, daqui derivando a (re)construção da etnografia, constituindo-se ela própria em objecto de análise.

3.5.5. A vulnerabilidade da investigadora no campo de investigação

Quem detém o poder no campo de investigação? Pela minha formação académica de nível superior e pelo processo reflexivo desenvolvido ao longo de anos, é por vezes difícil não considerar que, dentro do campo de investigação, as qualidades desenvolvidas enquanto investigadora, me permitem uma leitura da realidade que possibilita um certo domínio das situações com que me defrontava. O desenrolar do trabalho de campo etnográfico colocou-me perante situações que me consciencializaram da minha vulnerabilidade face aos sujeitos objectos da minha análise, demonstrando que, em determinado tipo de investigação, se os sujeitos analisados assim o entenderem, nos encontramos em situações de total vulnerabilidade, em que o poder, longe de ser simétrico, se encontra “do outro lado”.

Assim, em dada altura do processo de observação participante, estando a conversar com um conjunto de mulheres, uma delas olhou para um dos homens ciganos jovens (de 28 anos) que nos observava e referiu: “aqui a Dra. está a dizer mal de ti.” O homem cigano colocou uma expressão misto de incredulidade face ao comentário e de desconfiança face à investigadora. A minha preocupação em desmentir o comentário foi imediata: “não acredite; não é verdade”, ao que a mesma cigana retorquiu: “ai é, é!. Estava a falar mal dele”. O meu mal-estar aumentou, embora procurasse disfarçar e procurei socorrer-me das restantes mulheres com quem conversava, referindo num tom que procurava evidenciar ligeireza: “vá lá, digam-lhe que não é verdade.” As mulheres, olhando umas

.....

56 Homem cigano, 28 anos, casado, pai de três raparigas.

para as outras, retorquiram: “claro que é verdade! A Dra. estava a dizer mal dele.” E dispersaram, deixando-me sozinha com o elemento cigano masculino. Continuei a conversar com o homem cigano procurando aparentar naturalidade e, a meio da conversa, referi: “olhe que não é mesmo verdade o que elas disseram. Eu não estava a dizer mal de si”. O homem, compreendendo a minha preocupação, que percepcionou como genuína, sorriu e disse: “não se preocupe; eu sei como elas são”.

Mais tarde, conversando com as mesmas mulheres, referi, em tom de brincadeira: “vocês colocam-me em cada situação!...” Elas sorriram, mas não comentaram mais nada. Compreendi que aquela foi uma forma de me demonstrarem que, ali, era o seu terreno, e que eram elas efectivamente as donas da situação, *detentoras da definição das situações* se assim o entendessem e, conseqüentemente, do poder. Este episódio, que não se repetiu, serviu para evidenciar o quão o ou a investigadora se pode transformar no elemento mais vulnerável da investigação que realiza, obrigando-me a uma reflexão mais aprofundada sobre a relação de investigação e os diferentes tipos e montantes de poder que se jogam neste processo.

3.5.6. A estereotipia dos ciganos em relação às mulheres da sociedade maioritária e, conseqüentemente, em relação à investigadora

O quotidiano investigativo foi também ele marcado por alguns momentos de tensão entre investigadora e sujeitos-actores ‘investigados’, dado cada cultura funcionar com determinados esquemas mentais de percepção do ‘Outro’, marcados por alguma estereotipia. Dentro das comunidades ciganas é comumente considerado que as mulheres da sociedade maioritária são mulheres sexualmente promíscuas, facilmente acessíveis, quando comparadas com as mulheres do grupo sócio-cultural a que pertencem. Esta estereotipia deu lugar a que um dos ciganos das famílias estudadas, homem de mais de 50 anos, considerado de respeito dentro da comunidade e pertencendo ao grupo de homens que, em situações de conflito agravado, se reúnem numa espécie de ‘tribunal’ cigano (que alguns dos seus elementos denominam de *Kris* e no qual se procura chegar a consensos em torno da resolução do conflito), num dos locais de realização das feiras em que me encontrava, resolvesse levar a cabo uma ‘brincadeira’ com a investigadora, que consistiu em beliscar, por detrás, o tornozelo da mesma que, no decurso de toda a investigação de terreno utilizou sempre como

indumentária as calças. A investigadora, procurando ser delicada, mas firme, referiu, em tom meio de censura: “atenção, olhe que eu não gosto desse tipo de brincadeiras” e continuou a conversar com uma das irmãs do referido sujeito. Passado algum tempo, o sujeito repetiu a acção. A investigadora voltou a repetir calmamente: “já lhe disse que não gosto deste tipo de brincadeira, agradeço que não repita”. O episódio ficou por aqui até que na feira seguinte, já quase no final do dia, estando a investigadora a brincar com uma das crianças, o mesmo sujeito apresentou o mesmo tipo de comportamento. Apesar de antecipadamente ter pensado em como agir no caso de a situação se repetir, o facto de o dia de feira estar quase no fim, fez-me esquecer que o episódio poderia voltar a acontecer e acabei por perder a calma. O primeiro gesto, imediato, foi voltar-me e erguer a mão em tom de ameaça e, procurando jogar com os mesmos argumentos de uma comunidade patriarcal referi, num tom de voz elevado e de alguma agressividade: “já lhe disse várias vezes para não fazer isso. Não lho admito novamente. O que é que acha de eu chamar aqui o meu marido para ele fazer o mesmo à sua mulher? Ou por acaso o Sr. pensa que as suas mulheres são para respeitar e as dos outros para abusar?! Não admito que me falte ao respeito e é isso que o Sr. tem estado constantemente a fazer!!” O homem parou, corou, titubeou, os membros da família que se encontravam perto expectantes e eu pensei: “pronto, está tudo estragado! Lá se vai o trabalho de terreno!” Uma das irmãs do referido sujeito, senhora de 44 anos, olhou para o irmão e disse: “aiiii...! Olha que a Dra. está mesmo zangadaaaaa!” Saí daquele lugar e desloquei-me para junto de outra barraca, procurando aparentar calma e agir com normalidade, embora continuasse a sentir uma agitação interior e não soubesse de imediato como agir. O dia de feira estava quase no fim e vim-me embora, profundamente irritada com o sucedido e com o facto de não ter conseguido manter a calma que julgava necessária à resolução da situação. Voltei na feira seguinte sem saber como seria recebida, se me aceitariam ou não. Cheguei. Uma das primeiras barracas era precisamente a do referido sujeito, dirigi-me a ele e estendi-lhe a mão como habitualmente, cumprimentando-o com normalidade (para mim o episódio estava sanado, a não ser que se repetisse): “como está?” proferi. Olhou-me num olhar que me pareceu misto de surpresa, distanciamento, contenção, mas estendeu-me a mão e cumprimentou-me também. Dirigi-me para as restantes barracas. Os homens ciganos presentes (alguns dos quais tinham presenciado o episódio, outros não), à medida que me aproximava, vieram cumprimentar-me e senti, nesses cumprimentos, admiração e respeito. A mesma irmã que

estava junto de mim no momento de conflito dirigiu-se a mim e sorrindo disse: “então... está melhor?...” Senti alívio. O campo não se tinha fechado e, ao mesmo tempo, tinha conseguido o respeito de que necessitava para a continuidade do trabalho de campo.⁵⁷

Estes e outros episódios e situações tiveram como efeito um lembrar constante de Iturra (1987:157) quando o autor refere que a observação participante “é um método violento. Violento para quem começa a ser observado; violento, para quem observa”, embora esta reflexão de Iturra tenha uma abrangência muito maior.

3.5.7. Uma etnografia de risco

Para além da estereotipia de que fui alvo e que deu origem a momentos de tensão entre investigadora e investigados, durante a observação participante fui algumas vezes confrontada com situações de risco, nomeadamente em momentos de apreensão, pelas forças de segurança, de roupa e de DVD's de contrafacção, ou de discussões entre ciganos, entre ciganos e não ciganos de origem portuguesa e não ciganos de origem angolana, onde os tiros e a violência física marcaram alguns quotidianos (não se constituindo no entanto numa regularidade). Recordo a primeira vez em que estes momentos de tensão e conflito tiveram lugar, durante a qual foi necessário abrigar-me das balas debaixo de uma das barracas. Quando voltei novamente à feira, algumas famílias referiram, dirigindo-se à investigadora em tom meio de admiração, meio de brincadeira: “então Dra., voltou? Pensámos que não ia aparecer mais por cá...”

Este episódio, que no imediato me fez equacionar a continuidade do tipo de trabalho de terreno que realizava, fez-me tomar consciência de que realizar etnografia com alguns grupos socio-culturais, poderá constituir-se num quotidiano investigativo que, não raras vezes, se constitui num quotidiano com risco.

Estas situações de conflito e forte tensão psicológica foram vivenciadas por mim em três das feiras que acompanhei (Gondomar, Custóias e Espinho), tendo observado quatro apreensões de DVD's de contrafacção (acompanhadas de agressão verbal), três de roupa de contrafacção (uma delas com forte confrontação física e tiroteio entre as forças de segurança e os elementos ciganos), dois conflitos com agressão física entre ciganos feirantes e compradores portugueses não ciganos, um

.....

conflito verbal entre ciganos (que não acabou em agressão física pela contenção de um dos ciganos envolvidos que, sendo Pastor da Igreja Evangélica de Filadélfia, se considera ‘um cigano de Deus’) e um conflito com agressão física e tiroteio entre ciganos e compradores africanos. Apesar de estes momentos de conflito não constituírem a regularidade do quotidiano, a sua ocorrência, pela forte carga e tensão emocional que originavam, constituíam-se em momentos marcantes, alguns deles inesquecíveis pela negatividade inerente aos mesmos, permanecendo inscritos nas memórias dos sujeitos que os vivenciaram e marcando os quotidianos pela incerteza da sua ocorrência.

Mais tarde, ao realizar outras leituras de carácter metodológico, descobri que já outros autores tinham elaborado reflexão sobre os riscos inerentes à realização de etnografia em determinados contextos e com determinados grupos socio-culturais, riscos esses que fazem parte do quotidiano dos grupos observados (cf. Lee-Treweek e Linkogle, 2000).⁵⁸ No entanto, de acordo com as autoras (*Ibid.*:2), a vivência de situações não usuais de perigo no campo de investigação por parte do investigador permitem “perceber como os participantes se mobilizam contra a ameaça”, o que significa uma maior compreensão dos seus contextos de actuação. Na obra referida, o termo perigo é “usado relativamente à experiência de ameaça ou risco com consequências negativas sérias que podem afectar o investigador, participantes e outros grupos na sociedade.” (*Ibid.*)

Com efeito, determinados trabalhos de terreno colocam o investigador perante diversas situações que se constituem em situações de risco emocional e físico que por vezes fazem perigar o decurso da investigação dado provocarem no investigador alguma incerteza quanto à possibilidade de continuidade do trabalho de campo.

No caso do meu trabalho de terreno, os riscos decorrentes da realização do mesmo constituíram-se em riscos à minha integridade física e psíquica dadas, por um lado, as situações de conflito que tiveram lugar e, por outro, a tensão resultante do receio de interpretações ‘erradas’ nos diálogos e nas definições de situação existentes. Com efeito, para além do risco físico que corri em alguns quotidianos e do cansaço físico inerente às actividades que realizava em conjunto com os sujei-

.....

58 Geraldine Lee-Treweek e Stephanie Linkogle (2000:1-2), num livro intitulado *Danger in the field*, dão conta de uma multiplicidade de trabalhos de campo onde o perigo (físico e/ou emocional) faz parte de alguns quotidianos dos sujeitos-actores investigados e, conseqüentemente, do quotidiano do investigador durante a realização do trabalho de terreno. Como referem as autoras (*Ibid.*) “no caso de estudar ocupações perigosas, perigo e risco fazem parte do mundo dos participantes como uma realidade quotidiana.”

tos que observava, o receio de não ser correctamente interpretada (leia-se: o meu interlocutor realizar uma leitura da situação diferente e conflituante com a que eu pretendia dar) constituiu-se no factor de maior *stress* e de perigo emocional que me colocou em situação de esgotamento físico e psicológico iminente. Muito mais do que o cansaço físico derivado do confronto com um tipo de trabalho a que eu não estava habituada (montagem e desmontagem de tendas, venda dos artigos), foi o cansaço derivado da tensão psicológica que se constituiu no maior perigo à minha saúde física e mental, colocando à prova a minha capacidade de resistência física e psicológica.

3.5.8. A ética da investigadora face aos sujeitos-actores em análise e aos contextos de interacção

A estas tensões psicológicas não foram também alheias algumas situações com as quais fui confrontada durante a pesquisa de terreno relativas à necessidade de tomadas de posição que implicavam decisões de carácter ético e que, por razões inerentes à confidencialidade garantida ao grupo socio-cultural em estudo, não são aqui objecto de análise.

Com efeito, durante a realização do trabalho de terreno, “por inerência ao trabalho de campo e a um princípio de reciprocidade mais ou menos vinculativo, o investigador é absorvido numa rede de trocas que pode (...) originar alguns equívocos” (Cunha, 1991:10), alguns dos quais são passíveis de resolução imediata; outros necessitam de tempo e alguma explicitação do investigador em relação aos sujeitos-actores observados. Isto significa que, “num terreno onde vários princípios éticos estão em tensão, é difícil conduzirmo-nos em permanência de maneira inequívoca”, sendo necessário adoptar “uma ética circunstancial, medindo a cada passo as eventuais consequências das minhas escolhas para as diferentes partes implicadas, eu própria incluída” (*Ibid.*:12). Esta “ética circunstancial”, não colocando em causa os princípios éticos do investigador, torna-se útil para a resolução de situações que podem fazer perigar o desenvolvimento da investigação dado serem passíveis de interpretações que questionassem os sujeitos-actores observados sobre “o lado em que se encontra a investigadora” quando as situações obrigam a uma dicotomização

entre o “nós” (grupo socio-cultural minoritário) e os “outros” (grupo socio-cultural maioritário).⁵⁹

3.5.9. *A ética da investigadora face à divulgação dos resultados da investigação*

Para além da ética em contexto de observação, a ética do investigador no que concerne ao que relatar no processo de escrita do trabalho e ao que divulgar publicamente do trabalho produzido, constitui-se em duas dimensões fundamentais face aos sujeitos-actores analisados. Com efeito, “as questões éticas pairam também sobre a redacção dos resultados da pesquisa”, sendo importante “colocar na balança a importância etnográfica de alguns dados (bem como a clareza e o detalhe da sua exposição) e o prejuízo que a sua revelação poderia causar às pessoas envolvidas” (Cunha, 1991:15). Para alguns autores (cf. Murphy e Dingwall, 2001:341), “o maior risco emerge no momento da publicação” pelo “controlo relativamente limitado que os investigadores possuem sobre o uso das suas descobertas no domínio público, já que, os estudos etnográficos, ao aumentar o conhecimento acerca dos comportamentos adaptativos que os actores usam para se acomodar às pressões estruturais e institucionais (...) oferecem as ferramentas para aqueles que detêm o poder para controlar ou manipular aqueles que não o possuem”. A este respeito, também Sutherland (1975), num estudo pioneiro sobre ciganos realizado nos Estados Unidos, refere como a divulgação e a apropriação do seu trabalho acabou por ser, também, prejudicial ao grupo estudado quando um agente das forças de segurança lhe referiu que, através do conhecimento daquele trabalho, agora sabia melhor como controlar os ciganos.

No caso da presente investigação, apesar de continuamente indagar os sujeitos observados sobre o que poderia divulgar do que ia observando e descobrindo, a permissão dos observados não me tranquilizou do ponto de vista do eventual impacto social e institucional negativo que a divulgação do trabalho poderia implicar. Desconhecendo os sujeitos observados parte da realidade que os observa (tal como acontece com todos os grupos socio-culturais, mas em grau mais acentuado no que concerne ao grupo em análise), permanecem também para si desconhecidos os efeitos resultantes da divulgação de determinados dados, pelo que a sua divulga-

.....

59 Sobre a dimensão ética dos trabalhos de terreno na sua vertente de regulamentos oficiais, ver Thorne (2004).

ção não aparece como constituindo uma ameaça aos seus estilos e oportunidades de vida. Cabe aqui ao investigador, enquanto sujeito pertencente ao grupo socio-cultural maioritário e, portanto, conhecedor dos seus esquemas de percepção e de acção e dos códigos de leitura da realidade, a ‘triagem’ necessária e sempre contingente, desses mesmos dados, embora escape ao investigador as interpretações, o impacto e o uso que é dado ao conhecimento divulgado do ponto de vista dos diferentes quotidianos profissionais daqueles que trabalham com alguma regularidade com comunidades ciganas, bem como do ponto de vista dos decisores políticos.

Por outro lado, e recusando perspectivar e trabalhar com os sujeitos estudados na base do paternalismo e da generosidade no sentido que lhe é outorgado por Stoer e Magalhães (2005)⁶⁰, considerando-os actores com capacidade de, em certas situações de subalternização ao ‘Outro’ pertencente ao grupo socio-cultural maioritário, reverter situações de alguma fragilidade socio-cultural, considero que vale a pena correr o ‘risco’ inerente à divulgação de um trabalho desta natureza. É importante não negligenciar que “os actores sociais possuem um senso do campo de acção (...) e agem à luz desse entendimento (...) de uma maneira que afecta de forma variada (reproduzindo ou mudando) o campo de acção” (Pollner & Emerson, 2001:121).

Não controlando o uso do conhecimento produzido, procurei filtrar a investigação no que concerne a determinados contextos e processos de reprodução e produção cultural ciganos, mesmo com o risco inerente de ocultação de dados que permitiriam uma maior compreensão desses mesmos contextos e processos, mas procurando salvaguardar os sujeitos da observação.

3.5.10. Instrumentalidade ou reciprocidade nos processos de investigação etnográfica

Também do ponto de vista dos ganhos (mais imediatos ou a médio prazo) que as investigações realizadas podem trazer aos sujeitos-actores participantes no processo investigativo, importa referir que durante todo o processo da investigação que realizei e mesmo como preocupação primacial, estava a premissa da não instrumentalização dos sujeitos-actores que fizeram parte do mesmo. Neste sentido, durante a

.....

60 De acordo com os autores (2005:138), dado que o ‘Outro’ foi historicamente menorizado pelo Ocidente de forma continuada, cuidar do ‘Outro’ transforma-se num programa político cujo objectivo é fazer-nos sentir menos culpados.

realização do trabalho de campo e também após a sua conclusão, fui alvo de solicitações várias tendentes à resolução de impasses existentes entre alguns destes sujeitos e instituições da sociedade abrangente, de descodificação de discursos de actores pertencentes a instituições estatais, bem como de veículo de transmissão de uma imagem positiva relativamente ao grupo socio-cultural cigano, com um impacto positivo ao nível de resolução de problemas. A minha preocupação foi assim com a construção de uma relação de reciprocidade entre investigadora e sujeitos participantes na investigação, que ultrapassava a mera relação de observação.

Embora eventualmente não percebida desta forma, também os sujeitos que fizeram parte da investigação tinham presente a preocupação com a construção de uma relação de reciprocidade. Com efeito, fui várias vezes interrogada sobre “o que é que ganhavam os ciganos” com este trabalho, ao que eu começava por responder que, leccionando na formação inicial e contínua de professores e na formação inicial de futuros técnicos e técnicas superiores, os resultados deste trabalho iriam ser reflectidos com jovens que posteriormente iriam trabalhar com crianças, jovens e adultos ciganos, procurando contribuir para um maior conhecimento entre culturas, possibilitador de melhores práticas profissionais. E se alguns dos sujeitos-actores (Pastores da Igreja Evangélica de Filadélfia e líderes ciganos) consideravam este ‘ganho’ (algo abstracto e a médio prazo) suficiente, outros perspectivavam esta reciprocidade na base das relações do quotidiano e, portanto, no ganho imediato e concreto, com repercussões visíveis ao nível da sua qualidade de vida. Neste sentido, aquilo que aos olhos do cidadão teoricamente desprevenido, comumente aparece como “um aproveitamento” dos ciganos em relação aos não ciganos, tem na sua origem processos de marginalização socio-cultural vividos de forma continuada por aquele grupo. Com efeito, os esquemas incorporados de percepção e de acção dos sujeitos-actores sociais pertencentes ao grupo socio-cultural maioritário no seu quotidiano de vida em relação ao grupo socio-cultural cigano, são produtores de asserções em relação a este grupo que têm como consequência a percepção de que os seus elementos são indivíduos que procuram tirar a máxima vantagem do ‘Outro’ não cigano pertencente à sociedade maioritária, explorando-o e, se possível, instrumentalizando-o. Uma leitura sociológica e, consequentemente, compreensiva, das práticas dos elementos pertencentes ao grupo socio-cultural cigano em relação a elementos pertencentes ao grupo socio-cultural maioritário, permite desocultar o facto de este tipo de práticas derivar do grau de marginalização socio-cultural vivido por este grupo e da despossessão de determinado tipo de *capitais* (na acepção Bourdieusiana), nomeadamente dos capitais escolar e social, que têm como consequên-

cia a exploração máxima das relações de sociabilidade existentes com elementos não ciganos portadores daqueles capitais numa tentativa de verem diminuídas as dificuldades de acesso a direitos de cidadania (nomeadamente sociais e culturais) e o grau de fragilidade e precaridade dos laços sociais que os unem às instituições da sociedade maioritária.

A sua ligação à investigadora possibilitou-lhes uma maior compreensão *de* e o acesso *a* contextos institucionais potenciadores da melhoria da sua qualidade de vida, nomeadamente através da necessária descodificação dos códigos de leitura da realidade do 'Outro' e do uso de argumentação inteligível e credível na interacção com esse 'Outro' pertencente ao grupo socio-cultural maioritário.

Esta é uma forma de exercício do que poderia designar de uma *cidadania delegada*, exercida por uma espécie de "procuração", mas que outorga a estes elementos a possibilidade de serem menos 'súbditos' e mais cidadãos.⁶¹

Procurou-se assim ultrapassar a instrumentalidade em favor de uma reciprocidade ao nível da satisfação de interesses dos diferentes sujeitos-actores intervenientes neste processo e dos meus interesses enquanto investigadora.

3.5.11. *As discursividades e as práticas dos actores*

Quando iniciei a *observação participante*, uma das minhas preocupações a nível metodológico era, à semelhança dos estudos anteriores, procurar perceber coerências e/ou incoerências entre os discursos produzidos pelos sujeitos-actores sociais e as suas práticas pois, à semelhança de Hammersley (1992: 11,12), considerava que, num processo investigativo de carácter etnográfico, não podemos confiar no que as pessoas dizem acerca do que elas acreditam e fazem, sem também observar as suas práticas, ao mesmo tempo que também não podemos confiar na observação das práticas sem falar com as pessoas para perceber as suas perspectivas sobre as coisas, sob pena de nos arriscarmos a interpretar erradamente o sentido das suas acções.

A reflexão sobre e a continuidade do trabalho de terreno, juntamente com a interpelação da realidade e os dados recolhidos, consciencializaram-me de que, com alguma frequência, *aquilo que poderia ser percebido como incoerência entre os discursos e as práticas dos sujeitos-actores em análise poderia não significar*

.....

mais do que o desfasamento entre o tempo do discurso projectado no futuro e a actuação contextualizada, materializada num tempo e espaços concretos.

Esta reflexão pode ser empiricamente sustentada através da análise dos discursos e das práticas de alguns dos elementos que fizeram parte da nossa investigação.

No que concerne à relação com a escola:

“Eu queria ser professora, já sabe. Professora de Matemática. Não deu. Nasceu a minha irmã, a minha mãe precisava de mim em casa e ela também não quis que eu fosse estudar. Ela tem aquelas ideias. Tinha medo que eu ficasse falada.” (Jovem cigana, 15 anos, solteira. Frequentou a escola até ao 6º ano de escolaridade e era considerada pelas professoras como uma boa aluna. Notas do diário de bordo).

“Não dava. Ela ía ficar falada pelos ciganos. Eu gostava, mas não dava. Ainda pensei que sim, mas quando chegou a altura... [mudar de escola, sair do Bairro] Alguém tem que quebrar isto, mas ninguém [na comunidade] quer ser o primeiro.” (Mulher cigana, de 33 anos, com duas filhas e um filho, mãe da jovem que proferiu o discurso anterior. Frequentou o 4º ano de escolaridade, sem no entanto o ter concluído. Notas do diário de bordo).

No que concerne a uma prática cultural relacionada com o luto:

“Se me dissessem, há um ano atrás, que eu ía seguir o luto como estou a seguir, eu ria-me. Há um ano eu dizia a amigos meus, que estavam de luto: ‘você não podem seguir assim o que os mais velhos fazem. Esse luto assim já não faz sentido e somos nós, os mais novos, que temos que começar a mudar’. E criticava-os, dizia que eu não faria assim. E agora, olhe para mim: todo de preto, lenço ao pescoço, barba e cabelo grandes. Quando chegou a altura, quando o meu pai morreu, o sentimento, as críticas, o que os outros diziam, a censura, não me deixaram fazer de outra maneira. Só quando passámos pelas situações é que sabemos. O sentimento, percebe, e para não ser chateado, para não ser olhado de lado.” (Homem cigano, 30 anos, solteiro, de luto pela morte do pai. Notas do diário de bordo).

Estas auto-produções discursivas a partir da análise das próprias práticas, para além de ultrapassar a ideia de existência de uma mera “consciência prática” (Giddens, 1984) dos autóctones relativamente às suas formas de actuação,

dado aquelas revelarem a existência de uma “consciência discursiva” (*Ibid.*)⁶² e, conseqüentemente, da capacidade de modificar ou manter uma dada situação, *alerta também o/a investigador/a para a importância da articulação e mediação entre o tempo do discurso e as práticas contextualizadas*, tornando-o atento face a situações que, parecendo resultar de incoerências entre discurso e acção, não são mais do que a diferença entre a convicção do que se acredita que se faz em determinadas situações ainda não vivenciadas e a vivência dessas situações ou a convicção no que se acredita e os constrangimentos do contexto que obrigam a uma actuação diferenciada, o que se torna fundamental para perceber que a descoincidência entre discurso e acção não tem necessariamente subjacente uma estratégia de ocultação face ao investigador.

3.5.12. A saída do campo de investigação

Deixar o terreno não é fácil. Por um lado, a decisão sobre quando se tem dados suficientes face ao objecto de investigação; por outro, as relações de amizade que foram sendo construídas com os sujeitos-actores observados e a preocupação sempre presente com a não instrumentalização desses sujeitos.

Relativamente à decisão de quando abandonar o terreno por eventual ‘saturação do campo’⁶³ ou recolha de dados suficientes face aos objectivos da investigação, esta decisão tornou-se muito difícil dado a partir de um determinado momento do trabalho (aproximadamente após oito meses de observação) ter a percepção de que em termos de regularidades a permanência no campo não trazia nada de novo à investigação, mas em termos de profundidade do trabalho, de maior e melhor compreensão das lógicas de acção cultural do grupo em análise, o mesmo não se verificar. Com efeito, a continuidade da observação participante foi gradualmente possibilitando que a investigadora se tornasse mais *insider* ou, nas palavras

.....

62 De acordo com o autor (*Ibid.*), “consciência prática” diz respeito ao que os actores sociais conhecem de maneira tácita, bem como tudo o que sabem fazer na vida social sem que o expressem discursivamente, enquanto que “consciência discursiva” diz respeito a tudo o que os actores sociais podem expressar, quer seja de forma oral, quer seja de forma escrita.

63 Seria também interessante a discussão acerca da eventual ‘saturação do investigador’ face a realidades que exigem vigilâncias práticas e teóricas multiplicadas. Com efeito, por diversas vezes surgiu a tentação de a pessoa se sobrepor à investigadora no que concerne à continuidade do trabalho de campo a partir de uma dada altura do mesmo, tendo sido necessário um esforço maior de disciplina mental e metodológica, acabando a inquietação e curiosidade científicas por se sobrepor à saturação e ao cansaço da investigadora enquanto pessoa.

de Geertz (1973), uma *quase-insider* o que contribuiu decisivamente para a qualidade interpretativa do trabalho desenvolvido.

O investigador é assim um sujeito-actor que, procurando “entrar no mundo do sujeito”, continua a “estar do lado de fora”. Procura aprender o “modo de pensar do sujeito, mas não pensa do mesmo modo”. Significa “estar dentro do mundo do sujeito (...) não como uma pessoa que quer ser como o sujeito, mas como alguém que procura saber o que é ser como ele” (Bogdan e Biklen, 1994 [1991];:113).

Mas, a dada altura, a saída do campo era impreterível face aos prazos de realização da investigação no seu produto acabado. Assim, no final de um ano e meio de observação continuada, a saída do campo foi-se processando gradualmente, negociando com os sujeitos-actores essa saída: voltar ao campo a cada quinze dias, telefonar, estar presente nos momentos de sociabilidade marcantes para a comunidade: casamentos, baptizados, aniversários, e outras comemorações; estar presente quando solicitada.⁶⁴ A presença a cada quinze dias nos locais das feiras foi gradualmente sendo espaçada para uma vez por mês, mantendo-se no entanto o compromisso (motivado pelos laços de amizade construídos com algumas famílias) de presença nos momentos marcantes de sociabilidade das famílias. Em todos os momentos em que estive presente, nunca consegui deixar de ser investigadora e ser apenas a amiga: sempre que voltava de um desses momentos, sentava-me ao computador e registava algumas reflexões que me pareciam significativas face aos objectivos do trabalho. Por essa razão, o trabalho de campo nunca terminou por completo a não ser quando se deu por terminado o seu processo de escrita.

3.6. A etnografia como forma de pensar a (in)comensurabilidade da diferença

A *etnografia reflexiva* revelou-se fundamental para a compreensão dos discursos e das práticas dos sujeitos-actores que fizeram parte desta investigação, permitindo um conhecimento aprofundado acerca das lógicas e processos de actuação do ‘Outro’ culturalmente diferenciado (*e perspectivado a partir da assunção das nossas próprias diferenças*). Consequentemente, esta forma de

.....

fazer investigação constituiu-se para mim numa maior aproximação ao conhecimento de uma dada realidade. Este conhecimento foi também construído através de uma auto-análise constante acerca dos etnocentrismos da investigadora e dos etnocentrismos dos sujeitos-actores em análise, das diferentes formas de *estar* com o 'Outro' e da consciencialização da(s) (im)possibilidade(s) de (re)construção de uma relação entre culturas onde "a diferença [também] somos nós" (Stoer e Magalhães, 2005).

Neste sentido, o trabalho de campo realizado consciencializou-me para o facto de, em investigações de carácter etnográfico, não podermos esquecer que os *topoi* a partir dos quais se tenta abordar e compreender os *topoi* do "Outro" – no caso em análise, dos ciganos -, não poderem deixar de ser *topoi* mesclados dado considerar impossível abordar os *topoi* do "outro" esquecendo a nossa própria herança cultural dado ser esta herança cultural que possibilita a visibilização e compreensão da (in)comensurabilidade da diferença.⁶⁵

Se considerarmos que o conflito entre culturas possibilita ou torna possível ir mais longe no conhecimento entre culturas, não podemos esquecer que, do ponto de vista teórico, tão ou mais importante do que tentar perceber o que une as diferentes culturas para tornar possível o diálogo, é compreender o que as separa.

O desafio teórico consiste em de como, a partir da compreensão da (in)comensurabilidade das diferenças, tornar possível a construção de diálogos entre diferentes.

Fazer etnografia tem inerente este desafio, colocando o investigador ou a investigadora, não raras vezes, em situações de percepção da incomensurabilidade das diferenças.

.....

65 Segundo Sousa Santos (1997: 23), a construção de um diálogo intercultural implica a "troca entre diferentes culturas, ou seja, entre universos de sentido diferentes e, em grande medida, incomensuráveis", sendo que, estes "universos de sentido consistem em constelações de *topoi* fortes. Para o autor, "os *topoi* são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura" e "funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos." Ainda de acordo com o autor, "topoi fortes tornam-se altamente vulneráveis e problemáticos quando usados numa cultura diferente", o que significa, na perspectiva do autor, que "compreender determinada cultura a partir dos *topoi* de outra cultura pode revelar-se muito difícil (...):"

4. A análise dos dados

Dentro de uma categorização já realizada a partir dos guiões de análise construídos, as descrições das observações foram submetidas a um novo processo de categorização e sub-categorização no sentido de possibilitar a construção de um sistema de relações entre elas e aferir “a robustez das interpretações” (Maroy, 1997:154) que permitisse a construção subsequente de perspectivas de análise da realidade, das quais a construção de categorias, interpretativas e conceptuais, é parte integrante.

4.1. A construção de categorias

Com efeito, a construção de categorias é um processo fundamental da construção teórica, sem o qual não é possível “analisar e ordenar a realidade em estudo” (Ezpeleta, 1989:89).

De acordo com a autora (*Ibid.*:88-89),

“(…) o momento da elaboração teórica sobre a informação empírica supõe algumas operações necessárias (...). Uma das operações fundamentais é a construção de categorias. Não se trata de uma operação que já tenha fórmulas. Trata-se, ao contrário, de pôr em movimento um árduo esforço de criação intelectual para o qual há, de fato, previsões e controles de tipo epistemológico. As categorias de diferentes níveis de abstração organizam, sintetizam, com algum sentido, fatos, momentos ou processos da realidade. A articulação necessária e lógica das categorias permite, por sua vez, a construção da teoria ou setores da teoria. A permanente relação entre informação empírica (que supõe ‘observáveis’ também construídos) e o trabalho analítico está na base destes pilares que são as categorias” enquanto “conceitos construídos, abstrações que sintetizam o sentido da busca e o estudo sistemático da realidade. As categorias constituem as ferramentas intelectuais para analisar e ordenar a realidade em estudo.”

Uma categoria é portanto “um conceito que permite nomear uma realidade presente no material recolhido” e “o trabalho de análise” sobre essa categoria “consistirá em precisar o seu conteúdo” (Maroy, 1997:131).

Após a leitura da totalidade dos dados recolhidos através da observação participante procedi, dentro de cada temática, à análise de cada excerto relativo a essa temática no sentido de proceder à sua categorização e posterior compa-

ração com os extractos já aí integrados. Seguidamente busquei regularidades na análise comparativa dos dados, transformando essas regularidades em categorias.⁶⁶

Ao longo da investigação e da sua narrativa, procedi à construção de *categorias interpretativas* e *categorias conceptuais*: as *primeiras* resultando de um processo de interpretação dos dados, sendo explicitadas através dessa interpretação e de alguma exemplificação, constituindo-se em títulos e subtítulos do presente trabalho (ex.: ‘a vulnerabilidade da investigadora no campo de investigação’; ‘instrumentalidade ou reciprocidade nos processos de investigação etnográfica’; ‘a força-fragilidade da mulher’; ‘o direito de decidir sobre o próprio corpo ou o corpo como lugar percebido de exercício de cidadania’); as *segundas*, resultando também de uma interpretação dos dados, têm subjacente um processo de abstracção mais complexo, mediante o qual se dá a produção de conceitos (ex.: ‘baixa permeabilidade à assimilação cultural’; ‘subordinação subordinante’; ‘dominação subordinada’; ‘emotividade vigilante’).

Seguindo o conselho de Hammersley e Atkinson (1995:213), após a construção de algumas categorias interpretativas e abstractas ou conceptuais para a organização dos dados, comecei a trabalhar naquelas que pareciam “centrais à minha análise, procurando clarificar o seu significado (...) e explorando as suas relações com outras categorias.”

Tendo em consideração a exemplificação da produção de *insights* da investigadora que realizei no ponto 3.4.2. e tomando por análise categorias aí referidas, nomeadamente a *dominação subordinada* do género feminino, procedi à definição desta categoria da seguinte forma:

A *dominação subordinada de género* consiste num tipo de *dominação* que tem implícita um certo tipo e um certo grau de subordinação ao género oposto, considerando-se que existe uma *dominação subordinada* quando a *dominação* se sobrepõe à subordinação.

A *subordinação subordinante de género* consiste num tipo de subordinação que tem implícita um certo tipo e um certo grau de *dominação* do género oposto, considerando-se que existe uma *subordinação subordinante* quando a subordinação

.....

66 Como refere Demo (1985:17), “não temos ‘leis’ em Ciências Sociais, mas apenas regularidades, porquanto a história se casa melhor com a visão de probabilidades do que com a visão estanque de repetições inamovíveis.”

se sobrepõe à dominação.⁶⁷

Neste sentido, ao longo do trabalho procedi à construção de categorias abstractas que, emergindo dos dados do terreno, possibilitaram a construção de teoria através da sua definição conceptual.

4.2. A validação dos dados

4.2.1. A triangulação

O uso do termo ‘triangulação’ nas Ciências Sociais deriva de uma analogia com o sistema de navegação e a inerente necessidade de sobrevivência dos navegantes (Cf. Hammersley e Atkinson, 1995). De acordo com Hammersley e Atkinson (1995:231), para alguém que quiser localizar a sua posição num mapa, uma única marca no mapa apenas pode providenciar a informação de que se encontra situado numa particular direcção. No entanto, com duas marcas é possível apontar uma posição exacta: o ponto no mapa onde as duas linhas se cruzam identifica a posição do navegante. Analogamente, na investigação em Ciências Sociais, se o investigador tiver possibilidade de comparar dados através do uso de diferentes técnicas de recolha, a probabilidade de fazer inferências e análises incorrectas será menor e, conseqüentemente, a fiabilidade dos resultados maior. A utilização de várias técnicas de recolha de dados em investigação social, a “triangulação técnica” como é designada por alguns investigadores (cf. Hammersley e Atkinson, 1995:231), permite, quando possível, uma comparabilidade dos dados e uma maior fiabilidade dos resultados. Considero no entanto que em investigação etnográfica, a observação participante por si só constitui-se num complexo metodológico suficiente de recolha de dados uma vez que permite ao investigador “cotejar o que as pessoas dizem com o que fazem, com o que aparentam ser e com o que querem aparentar ser” (Guasch, 2002 [1997]:33); permite que o investigador compreenda de forma mais completa o que as pessoas fazem, o que dizem, o que dizem que fazem e ainda a tensão entre o que fazem e dizem que deveriam fazer (cf. Wolcott, 1993 [1985]) e ainda a

.....

67 Estas categorias, que no presente trabalho foram elaboradas para dar conta de processos de dominação/subordinação de género, apresentam no entanto valor heurístico na sua transposição para outros contextos de trabalho e de investigação, nomeadamente na análise das relações de produção.

comparabilidade dos discursos produzidos pelos diferentes sujeitos-actores que integraram o processo de investigação na categoria de observados.

A “triangulação entre diferentes investigadores” (*Ibid.*) poderá também constituir-se numa forma de averiguar da fiabilidade dos dados e dos resultados e poderá consistir na comparação de dados entre os diferentes investigadores que constituem uma equipa, entre investigações produzidas no mesmo âmbito e/ou na discussão de resultados entre pares, nomeadamente através da participação em seminários e congressos científicos. Como referem Hammersley e Atkinson (1995:232), “o que está envolvido na triangulação não é uma questão de ver se os dados são válidos, mas da descoberta de que inferências desses dados são válidas.”

No caso da presente investigação, a triangulação dos dados foi realizada através de uma “triangulação técnica” (realização de observação participante e entrevistas etnográficas), de uma “triangulação entre diferentes investigadores” (comparabilidade entre investigações e discussão dos dados entre pares através da participação em congressos e seminários científicos nacionais e internacionais) e de uma triangulação entre diferentes sujeitos-actores investigados (comparabilidade dos discursos sobre uma mesma temática de investigação).

A triangulação foi ainda realizada através da publicação em revistas com arbitragem científica nacionais e estrangeiras de primeiras versões de alguns dos capítulos relativos a esta investigação.

A robustez argumentativa da escrita etnográfica de matriz etno-sociológica que produzi alicerçou-se nas categorias produzidas a partir dos dados de terreno e em teorias pré-existentes à recolha dos dados, construindo-se a partir daqui perspectivas analíticas possibilitadoras de uma leitura da realidade a partir de ângulos até aí não explorados.

5. As entrevistas: da sua construção e realização

A entrevista em profundidade ou etnográfica constituiu-se num auxiliar de recolha de informação fundamental dado permitir-me averiguar (quando possível) da coerência das acções dos sujeitos-actores observados, possibilitando uma comparabilidade entre os dados, bem como a recolha de novos dados. A entrevista etnográfica é uma entrevista “que acontece após a construção de uma

relação empática entre entrevistador e entrevistado” (Heyl, 2001:379), em que “o factor tempo (...) e a qualidade da relação estabelecida ajudam a distinguir a entrevista etnográfica de outros tipos de entrevista” (*Ibid.*:369).

Na realização das entrevistas, tive sempre presente a necessidade de diminuir os efeitos resultantes da distância social entre investigadora e investigados/as através da construção de uma relação empática, o que se tornou possível durante o processo de observação participante.

Por essa mesma razão, as entrevistas apenas foram realizadas na parte final do trabalho de campo e tiveram lugar, por indicação dos entrevistados/as, nas casas dos sujeitos-actores para que estes se sentissem o mais confortáveis possível, mediante um guião flexível. À semelhança de trabalho anterior (Casa-Nova, 2002), as perguntas colocadas não foram as mesmas para todos os entrevistados e entrevistadas, procurando assim um ajustamento à personalidade e ao contexto de cada um. No entanto, todas as entrevistas cobriram um mesmo leque de temáticas, no sentido de tornar possível uma leitura comparada das mesmas.

A duração das entrevistas variou entre duas horas e meia e quatro horas e meia, em função da disponibilidade temporal e psicológica dos entrevistados e da investigadora, tendo-se assemelhado a conversas longas entre investigadora e sujeitos-actores em análise. Todas as entrevistas foram gravadas, embora em alguns momentos, e a pedido dos entrevistados, o gravador permanecesse desligado como forma de manter alguns diálogos apenas entre investigadora e sujeitos-actores, sem a presença de um ‘terceiro elemento’ constituído pelo gravador e que, na sua percepção, se poderia constituir em um elemento comprometedor do posicionamento dos sujeitos entrevistados face a outros sujeitos pertencentes ao mesmo grupo sócio-cultural ou ao grupo sócio-cultural maioritário.

Todas as entrevistas foram antecedidas de longos momentos de diálogo não gravado no sentido de possibilitar a descontração necessária à realização das mesmas.

É interessante notar que, nas entrevistas realizadas aos casais mais velhos, os entrevistados mostraram-se inicialmente cautelosos, filtrando a informação que prestavam à investigadora. Com efeito, apesar de ter partilhado com eles os quotidianos profissionais e alguns quotidianos domésticos, os entrevistados não possuíam a percepção do conhecimento que a investigadora detinha acerca da sua cultura, dos seus processos de reprodução e produção cultural. Por essa razão, e contrariando, para este caso concreto, os investigadores que

consideram a importância da neutralidade do investigador no processo de recolha de informação (Cf. Bogdan e Biklen, 1994), por diversas vezes confrontei os entrevistados com os meus dados da observação no sentido de lhes evidenciar o que eu tinha apreendido e interpretado durante o processo de observação participante realizado, também como forma de saber como os entrevistados interpretavam as minhas interpretações, funcionando esta *confrontação como uma outra forma de triangulação*. Esta confrontação constituiu-se em condição necessária à obtenção de dados que, em gradações diferenciadas, permitissem confirmar ou infirmar os dados da observação, compreender em que medida os sujeitos-actores possuíam uma “consciência discursiva” acerca das suas acções, bem como ainda obter novos dados que permitissem uma análise mais completa e complexa das diferentes dimensões da investigação.

Constituindo-se os contextos de entrevista em contextos diferentes dos contextos em que ocorreu a observação participante (por alguma formalidade introduzida pelo questionamento e gravação nos primeiros, que diferia do diálogo informal que fluía nos segundos), alguns dos sujeitos entrevistados evidenciaram no final das entrevistas o seu “alívio” por terem “entendido todas as perguntas”, observando ainda um deles que “entendi tudo o que me disse, mas se estivesse a falar com um engenheiro, médico ou advogado, a professora falava de maneira diferente, não era?”

Esta preocupação com a (in)compreensão do diálogo deriva de um sentimento de inferioridade e insegurança resultante da despossessão de escolaridade ou posse de uma escolaridade rudimentar face a uma interlocutora “com muitos estudos” e que “fala muito bem”, mas que sabe “fazer-se entender por nós”. Esta era, com efeito, uma preocupação constante da investigadora para que o diálogo efectivamente pudesse ter lugar e que, não tendo nunca sido verbalizado pelos sujeitos em contexto de observação, a sua verbalização acabou por ser despoletada por alguma formalidade introduzida pela situação de entrevista.

5.1. A escolha dos entrevistados

A escolha dos sujeitos-actores a entrevistar foi realizada tendo em atenção dois critérios. Primeiro e mais importante: entrevistar os sujeitos que considerava mais interessantes do ponto de vista da reflexão sobre os seus próprios pro-

cessos culturais; segundo, entrevistar sujeitos pertencentes a todas as famílias alargadas.

Após alguma indecisão quanto à realização de entrevistas separadas a homens e a mulheres, a opção recaiu na entrevista a casais dado pretender também analisar em que medida as mulheres, durante as entrevistas, evidenciavam ou não (e em que grau) uma subordinação ao marido. Foi interessante notar que, realizando-se as entrevistas na esfera doméstica, as mulheres dos casais mais velhos intervinham bastante menos do que os homens, considerando que estes “já disseram tudo”, mantendo exteriormente uma atitude de subordinação de género, mas que efectivamente tinha subjacente uma certa igualdade e até superioridade manifestada numa atitude de censura e de crítica no que dizia respeito a comportamentos masculinos relativos a assuntos domésticos que, por vezes, interrompiam as entrevistas, bem como assuntos relacionados com a família alargada e/ou com a comunidade. Com efeito, nestas intervenções das mulheres foi possível observar uma certa dominância da sua posição em relação aos maridos, que acatavam as orientações das mulheres ou se calavam perante o tom de censura das mesmas. Como regularidade, regista-se que as mulheres dos casais mais jovens evidenciaram uma atitude desenvolta e igualmente interveniente nas entrevistas, discordando por vezes de maneira frontal da posição do marido ou procurando, de forma hábil e subtil (não assumindo uma atitude de confronto) demonstrar a sua discordância com a perspectiva do companheiro.

No total, foram entrevistados 12 homens e 10 mulheres a cuja caracterização se procede de seguida.

QUADRO 1 - CARACTERIZAÇÃO DOS ENTREVISTADOS⁶⁸

Nº	Entrevistados e nº de entrevistas	Identificação das Família(s)	Profissão actual	Profissão anterior	Classe etária	Escolaridade	Outras informações
2	J. e C. (2)	C-1	Feirantes	H-Feirante M- Comerciante de loja de roupa	30-40	H – 7º ano M – 8º ano	
2	H. e O. (2)	C-1/P-3	Feirantes	H-Feirante (com curso de pintor da construção civil) M-Feirante	20-30	H – 6º ano M – 5º ano	
2	T. e D. (2)	C-1/F-2	H-Feirante M-Doméstica	H-Empregado fabril na adolescência (Espanha) M-Feirante	45-55	H – Freq. 4ª classe M - Analfabeta	H-Pertence ao 'tribunal' cigano
2	P. e O. (2)	P-3	Feirantes	Feirantes	50-60	H-3ª classe M-2ª classe	H-Pertence ao 'tribunal' cigano
2	A. e S. (2)	P-3	Feirantes	Feirantes	25-35	H-4ª classe M-4ª classe	
3	G.,R. e S. (3)	P-3/M-5	Feirantes	H-Feirante (com uma experiência de um dia numa pastelaria) M-Feirante	G.R.-50-60 S-70-80	H-4ª classe M-4ª classe H-4ª classe	H-Pertence ao 'tribunal' cigano
2	C. e P. (2)	C-4	H-Feirante M-Doméstica	H-Feirante M-Doméstica	35-45	H-4ª classe M-Analfabeta	
2	M. e V. (2)	C-4	Feirantes	H-Vendedor ambulante M-Feirante	40-50	H- Analfabeta M-1ª classe	
2	P. e R. (2)	F-2	H-Guarda na construção civil M-Doméstica	H-Guarda na construção civil M-Doméstica	20-30	H-4ª classe M-7º ano	
1	Z. M. (1)	F-2	Presidente da Associação Viking	Presidente de uma Associação	45-55	4ª classe	Pertence ao 'tribunal' cigano
2	J.M. e R. (2)	M-5	Feirantes	Feirantes	30-40	H-4ª classe M-4ª classe	

.....

68 As letras que aparecem na coluna 'entrevistados' (J. C. H....), correspondem às iniciais dos nomes dos sujeitos, procurando assim conciliar a preservação do anonimato (que considero importante face à sociedade maioritária e face a outros elementos do grupo sócio-cultural de pertença) com o desejo de vários dos sujeitos que fizeram parte da investigação em desvelar a sua identidade. O mesmo critério foi utilizado sempre que é nomeado um sujeito da investigação.

5.2. A análise das entrevistas e a construção de categorias

O processo de análise de conteúdo das entrevistas foi análogo ao processo realizado relativamente aos dados da observação participante. Após uma primeira leitura flutuante procedi a uma primeira categorização a partir das temáticas das entrevistas.⁶⁹ Seguidamente procedi a uma “redução dos dados” (Maroy, 1997:123) e a uma comparabilidade das categorias entre entrevistas e a um depuramento das mesmas. Fui marcando com cores diferentes os extractos que seleccionava para categorização dentro de cada grande categoria, procedendo posteriormente à construção de sub-categorias que integram o corpo do trabalho. As categorias consideradas mais significativas para o desenvolvimento teórico do trabalho foram posteriormente objecto de uma definição conceptual.

A categorização do conteúdo das entrevistas foi realizada da forma que exemplifico de seguida.⁷⁰

CATEGORIA:

CONDICIONAMENTOS DA CONTINUIDADE ESCOLAR

M^a José – E a Susana até à 4^a? Porque...

Susana – Por causa dos pais que não deixavam.

M^a José – Mas gostava de ter estudado mais?

Susana – Gostava.

M^a José – Até que ano?

Susana – Já não digo, ao 1^o ciclo, o 5^o.

M^a José – O 5^o e o 6^o, como fez a Juliana... a Juliana ainda fez o 5^o mas depois abandonou...

Susana – Mas já foi lá no bairro de S. João de Deus.

M^a José – Está-me a dizer que a Juliana estudou porque no tempo dela já havia 2^o ciclo no Bairro e no seu tempo não?

Susana – Claro. No meu tempo não havia. E se no tempo dela também não houvesse, os meus pais também não deixavam ela continuar, ir para outra escola fora do Bairro. **Os ciganos não deixam. As raparigas não.**

Armando – E não é, não é isso, **é que casam cedo, casam muito novos,**

.....

69 Ver guião da entrevista em apêndice.

70 O texto que nas respostas das entrevistas aparece a cinzento, é o texto a partir do qual foram construídas as subcategorias apresentadas na margem do texto.

Subcategoria:
condicionamento relativo à pertença de género

Subcategoria:
condicionamento relativo à realização de casamentos em idade precoce.

sabe, não é por ser malandro que eu conheço colegas meus que têm estudos, têm estudos, fizeram o 9ºo 10º e por aí fora até, só que casam muito novos. Depois de casar, sabe como é, começam a ficar gordos... (risos)

M^a José – Depois de casar vêm os filhos, não é, já são pais de família, já é mais difícil andar na escola.

Armando – Há um ou outro que se estudar muito, mas também acaba por desistir.

M^a José – O filho da Mimosa, o filho da Mimosa, o Tiago, está no 10º ano. E ele queria ir para a Universidade, eu gostava muito que ele fosse.

Susana – A maioria, é difícil. **Ficam comprometidos, depois ficam logo casados.**

Subcategoria:
idem

Armando – Depois começa ao namoro.

Susana – Pronto, começam a namorar, perdem sempre tudo.

Armando – O namoro estraga tudo.

M^a José – Então acham que o facto de casarem cedo é uma das razões para não continuarem a estudar?

Armando – É, é. **Querem namorar, querem... pronto, querem... namorar e como não podem, têm que casar. Depois têm que arranjar maneira de sustentar a família, aos poucos e chegam os filhos e acabou-se.**

Subcategoria:
idem

CATEGORIA:

EDUCAÇÃO FAMILIAR EM VALORES ATRIBUÍVEIS A FAMÍLIAS DE CLASSE MÉDIA

Susana - É e **a gente tenta explicar o motivo e eles compreendem.** É o que eu digo, não adianta bater. **Eu tenho o meu Bruno, se disser assim: Bruno não faças isso e começar a gritar com ele ou ir atrás e ir-lhe bater, não adianta. Eu pego nele no meu colo, sento-o aqui: Bruno não faças isto, porque isto... Porquê, mãe? Porque é isto, isto e isto.**

E ele diz: ai é manhee... então não faço mais. E pronto, sossega. Tem que ser tudo explicado, tudo. E é verdade, não vale a pena a gente estar a bater-lhes.

Subcategoria:
importância da explicação (em vez da punição) para a compreensão da situação.

Maria José – Portanto, acha que o mais importante é explicar...

Susana - **Tentar explicar o motivo, acho que é o mais importante é isso. O bater não adiantava de nada. E as crianças não entendem, porque é que me está a bater? Eu não fiz mal... praticamente, eles fazem as coisas, mas é muitas vezes sem pensar e é mesmo assim. A gente tenta explicar o motivo, o bater também não adianta nada.**

Subcategoria:
idem

CATEGORIA:

O NOVO AGREGADO FAMILIAR E O PAPEL DOS PROGENITORES NA INICIAÇÃO DA VIDA PROFISSIONAL

Susana - Pois ajudam... **nós não temos vida nenhuma. Os pais é que nos ajudam a começar uma vida nova.** O cigano casa sem ter casa, sem ter vida nenhuma. Nós somos solteiros, não nos ralamos com nada. Nós dizemos: ó mãe dá-nos aquilo e eles dão-nos, não nos ralamos com nada mesmo. Depois de casados é que começa, quer dizer, começamos uma vida nova, mas começamos do zero. E nós é assim. Ou é os nossos sogros que nos ajudam ou é os nossos pais. Precisamos mesmo dos pais para começarmos uma vida nova, quer dos pais, quer dos sogros.

Maria José – E os pais o que é que fazem, compram as primeiras roupas para as feiras, arranjam lugar na feira...

Susana - A gente não tem habilidade nenhuma para... o homem ainda vá mas, olhe, eu nunca andei na feira, que eu detestava a feira. Quando a minha mãe precisava de ajuda ou o meu pai, lá ia a minha irmã. Vai tu ajudar o pai e mãe que eu fico aqui a tomar conta dos meninos, lá ia ela. Ela gostava muito de andar na feira, eu já não. Eu dizia, quando casar não me vão pôr na feira, que eu não gosto das feiras. E é assim, **nós não temos habilidade nenhuma para comprar o artigo, não sabemos o que é bom para comprar, se isto se vende ou se aquilo não se vende e então os nossos pais começam a trazer os primeiros artigos... ou os nossos pais ou os nossos sogros, que tem mais habilidade e, olha está aqui isto, e para ter tanto, vocês vendem e depois temos que dar o dinheiro daquilo que empataram, não é, que é para depois a gente tem de tirar o nosso lucro,** que é mesmo assim.

Subcategoria:
iniciação da vida profissional através dos progenitores.

Subcategoria:
os progenitores e o ensino da actividade profissional

CATEGORIA:

CONDICIONAMENTO DA REALIZAÇÃO DE UNIÕES EXOGÂMICAS

Maria José – São muito mais os casamentos com ciganos, entre ciganos do que com pessoas não ciganas.

Susana - Sim.

Maria José – E isso acontece porquê? Porque é que ainda acha que os casamentos são, a maior parte entre ciganos?

Susana - **Acho que já é da Lei isso, acho que já é da Lei mesmo.**

Maria José – Acha que eles casam por causa disso, por causa da Lei?

Susana - Sim.

Maria José – Diga-me uma coisa, Susana, acha que existe racismo dos ciga-

Subcategoria:
condicionamento com origem na *Lei Cigana*

nos em relação aos outros nesse aspecto?

Susana - Não.

Maria José – Não? Acha que o facto de não quererem que case com alguém que não seja cigano não tem a ver com racismo?

Susana - Não é com o racismo, **é já pela honra da casa, que se mantenha a honra da casa.**

Subcategoria:
manter a 'honra da casa'.

Maria José – E o que é isso de manter a honra da casa?

Susana - Porque é assim, que tenha um cigano, um sem ser cigano ou uma sem ser cigana, mas um sem ser cigano, que é mais complicado... **a minha irmã casar com um sem ser cigano, ainda perde mais honra do que o meu irmão.** Está a perceber?

Subcategoria:
gradação da 'perda de honra' em função da pertença de género

Maria José – Porquê?

Susana - Nem sei explicar, eu não sei explicar isso mas há. **Perdem valor,** perdem...

Subcategoria:
idem

Maria José – Porquê que acha que perdem?

Susana - **E o meu pai também perde...**

Subcategoria:
perda de valor familiar

Maria José – E porquê?

Susana - Não sei explicar.

Maria José – Porque é mal visto?

Susana - É, é mal visto.

Maria José – Então e se é mal visto é porque não gostam que casem com...

Susana - Não é por ser racismo, isto já vem do antigo. **Esta transmissão cigana já vem do antigo.**

Subcategoria:
Condicionamento com origem na *Lei Cigana*

Maria José – Mas a Susana acha que é, por exemplo, para que a cultura se mantenha?

Susana – É, acho que sim, também. Era, **eu acho que também vem daí (manter a cultura),** já não é pelo racismo, que nós... se tivesse um racismo nós não trabalhávamos na feira, não é um cigano que nos vem comprar.

Subcategoria:
manutenção da cultura

Maria José – Também nas feiras vocês precisam de ganhar dinheiro, não é?

Susana - Não temos racismo, não é por racismo.. Eu acho que, **já é da Lei, do antigo, e é manter a honra da família.**

Subcategoria:
Manter a 'honra da família'.

Maria José – Manter a honra da casa é casar ciganos com ciganos? Eu lembro-me que houve uma vez uma moça cigana que me disse: um cigano que case com um não cigano é-se menos.

Susana - **Perde o valor, perde metade do valor.**

Subcategoria:
'Perda de valor' individual.

Maria José – E por exemplo, um cigano que case com uma não cigana, disseram-me, por exemplo, em muitas comunidades, já não pode ser padrinho de crianças ciganas. E porque é que isso acontece?

Susana - E agora já não admira porque ao primeiro, era assim, se houvesse, se eu fosse casada, se não fosse cigana ou ele fosse cigano, se estivesse num casamento, já tinha que sair. Não podia estar naquela hora da noiva levantar-se ao ar, não podia estar lá presente.

CATEGORIA: DIFERENÇAS SUBORDINADAS DE GÉNERO

Maria José – E por exemplo, disse-me há bocado que se for um rapaz cigano casar com uma rapariga não cigana, ainda mais ou menos, vá lá que não vá, mas se for uma rapariga cigana a casar com um não cigano, já é pior. E porquê?

Susana - Não sei...como é que hei-de explicar, não sei, como hei-de explicar... porque é assim, **porque o homem tem sempre mais valor, o homem tem sempre mais valor do que uma mulher...**

Maria José – O homem tem mais valor do que a mulher na cultura cigana?

Susana - Tem, é assim, se nós nos portarmos mal seja com outro cigano ou seja sem ser cigano, nós perdemos o valor todo. **As minhas cunhadas já não falam comigo, toda... já me olham com outras caras...** eu já não sou a mesma mulher que sou. Enquanto que um homem é totalmente diferente, continua a ser homem.

Maria José – Se ele se portar mal ninguém o critica?

Susana - Não. Quer dizer, criticam, mas é pouco. Não é como nas mulheres.

Maria José – Por exemplo, se uma mulher cigana traísse o marido...

Susana - Já ninguém olhava para nós...

Maria José – ...E se for o marido a traír a mulher?

Susana - Fica na mesma.

Maria José – Mas não censuram, não vão repreendê-lo?

Susana - Sim, censuram, os amigos perdem a fala, os amigos perdem a fala. Mas acho que o homem... é sempre homem, pronto.

Maria José – O homem vale mais do que a mulher, é?

Susana - É.

Maria José – E porque é que acha isso?

Susana - Na Lei Cigana é.

Maria José – E porque é que acha que é assim?

Susana - **Nós não temos o mesmo direito**, nós casámos, temos a nossa honra

Subcategoria:
Atribuição pela *Lei Cigana* de mais valor ao género masculino

Subcategoria:
Idem

Subcategoria:
Desigualdade de género na infidelidade

para vocês e vocês podem fazer o que vocês querem? Pois, mas não é assim nos ciganos. Quando eu dizia que a mulher e o homem que não é igual... homens são sempre homens.

Tem muita coisa, isso do casamento é uma, se não fosse por obra dos ciganos, a cigana andava aqui, andava ali, andava ali, apareciam com umas barrigas, a torto e a direito. É o que eu digo a melhor coisa que podiam inventar foi isto da Lei, foi uma delas [verificação da virgindade da noiva na primeira noite do casamento]. Se não a mulher podia, andava em todo o lado. Ainda agora fazem isso, são casadas com uns e andam com outros, é mesmo assim.

Subcategoria:
Desigualdade de género na preservação da virgindade

CATEGORIA: O SISTEMA DE JUSTIÇA PRÓPRIO

Maria José – E, por exemplo, relativamente à vingança?

Susana – Mudava, eu acho que não tem, há justiça para isso. **Com o cigano não se troca. Se fizeres mal ao meu, eu tenho que me vingar. Já é do sangue da pessoa, já é dela. Agora estás aí a comer e a beber e mataste um irmão meu? Não suportos essa dor. Há Lei para isso, para fazer justiça.**

Subcategoria:
A Vingança como forma de manutenção da 'honra'.

Maria José – Ainda há pouco tempo soube lá no Porto, que uma família teve que fugir por causa de...

Susana - Sim, e acontece muito isso, acontece. Eu não digo, se eu tivesse o meu marido e o irmão à beira, se viessem e matassem o irmão do meu marido, o meu cunhado, o meu marido era capaz de se vingar ali na hora, está a perceber, na hora eles dão, seja lá a quem for, ou por um sobrinho ou por um irmão, eles na hora dão a qualquer pessoa. Como eu também fazia, dizia assim: Ah, tu batestes a minha irmã, então agora também te vou bater a ti, eu. Maria José – E isso é só na hora?

Susana - Sim, eu acho que é naquela hora, na própria hora a gente faz isso.

Maria José – Então, porque é que as famílias fogem, porque é que as famílias ainda continuam a fugir?

Susana - Porque **têm medo que nos venham matar, que é mesmo assim.**

Maria José – Então se têm medo não é porque acontece?

Susana - Acontece, hoje em dia acontece isso, mas acontecia mais antigamente, era, agora já deixam tudo nas mãos da lei mesmo. Antes tinham mesmo que se vingar. Eu não digo agora não façam isso porque fazem, fazem isso.

Subcategoria:
Receio, real ou simbólico, de represálias associadas à Lei da vingança.

CATEGORIA:

SOCIALIZAÇÃO EM VALORES E NORMAS DE COMPORTAMENTO CONSIDERADOS SUPERIORES AOS VALORES DA CULTURA DA SOCIEDADE MAIORITÁRIA

Maria José – Eu, por acaso, agora, em relação ao racismo, a Susana acha que os ciganos não são racistas mas por exemplo, eu tive vários ciganos que me disseram que os ciganos era muito racistas em relação aos outros porque achavam que a cultura dos ciganos era melhor que a cultura dos outros. Concorda com isto?

Susana -. **Mais...isso, de ajudar uns aos outros, eu acho bonito. Nós temos assim uma aflição e ai de quem nos põe a mão. Também é bom no cigano (...).**

Subcategoria:
Solidariedade
grupal na protecção
individual

Maria José – Mas por exemplo, eu também ouço muito dizer que uma das coisas boas que tem a cultura cigana é que não abandonam as pessoas de idade nos lares nem deixam as crianças nos orfanatos.

Susana - **Nem matamos um filho, vê-se tanta coisa agora...matam os filhos e olhe que os ciganos têm muitos filhos. Têm tantos filhos e não deixam ou dão a este ou àquele, não se vê nada disso.**

Subcategoria:
Superioridade
cultural na
protecção dos filhos

E cuidar dos doentes que nunca abandonamos sozinhos nos hospitais.

Subcategoria:
Solidariedade na
doença

Tem muita coisa a nossa cultura que a de vocês não tem. Não digo todos, mas a maioria de vocês não tem. **Um cigano nunca está sozinho. Nunca. Tem sempre os ciganos por ele. Isso é muito bonito e muito bom. Podemos sempre contar uns com os outros.**

Subcategoria:
Solidariedade
grupal na protecção
individual

Algumas destas categorias foram posteriormente alvo de uma análise no sentido da sua transformação em conceitos em ordem à produção de teoria.

6. O processo de escrita e de teorização

Após a categorização dos dados recolhidos, procedeu-se à construção do texto escrito, tendo presente que o trabalho apresentado “não é nem a própria experiência vivida (...) nem a vida real dos informantes, mas sim uma *interpretação* (...) baseada nos discursos (interpretações) dos informantes” (Vale de Almeida, 1995:17) e na interpretação das acções dos sujeitos observados. Como refere Estanque (2003:75), “longe de ser uma transcrição, um puro reflexo do que aconteceu, a escrita é uma tradução e uma interpretação” do real observado, onde uma parte substancial dos dados recolhidos, dando corpo ao texto etnográfico sob a forma de interpretação, estão ausentes enquanto discurso explícito.

Com efeito, num produto de investigação etnográfica,

“(...) nós não esperamos realmente que o autor de uma etnografia de facto providencie ‘dados’ ou ‘ilustrações’ para suporte de cada e toda a proposição e generalização (...). Edmondson foi um pouco mais longe relativamente a um adequado entendimento da função dos exemplos na apresentação da Sociologia qualitativa. Edmondson sugere, como eu faria, que nós negligenciamos a noção de que os exemplos pretendem ser ‘evidência’ no sentido de serem ‘típicos’ na acepção estatística” (Atkinson, 1990:90-91).

Por concordar com este posicionamento investigativo e também por considerar que uma excessiva exemplificação tornaria cansativa a leitura, inclui no corpo do trabalho apenas os discursos que considere mais representativos de uma exemplificação e/ou de uma interpretação.

Constituindo o texto etnográfico o *produto* resultante de um *processo*, constituído ele próprio em processo pela reflexão que lhe está inerente, procurei que esse produto reflectisse todo o percurso efectuado, desde o delinear da investigação ao processo de teorização, entendendo por processo de teorização ou por uma construção analítica “conjuntos interrelacionados de assunções, conceitos e proposições que constituem uma visão do mundo” (LeCompte e Preissle, 1993 [1984]:126), derivando de um “processo cognitivo de descoberta e manipulação de categorias abstractas e a relação entre estas categorias” (*Ibid.*:239).

As teorias são portanto “construções humanas” (*Ibid.*:120) que permitem

compreender melhor uma dada realidade, “afirmações sobre como as coisas estão ligadas”, sendo “o seu propósito explicar porquê as coisas acontecem como acontecem” (*Ibid.*:118).

Tomando de emprestado a reflexão de Estêvão (1998:346), considero que “(...) uma *boa teoria* não é mais do que uma teoria plausível, interessante sem ser óbvia, apresentando-se como uma fonte de conexões esperadas e também inesperadas (...)” (Estêvão, 1998:346) que, no seu conjunto, nos permitem ‘olhar’ uma determinada realidade através das ‘lentes’ do investigador e, portanto, de ângulos até então não explorados.

7. A etnografia como forma de compreensão da racionalidade do outro: a caminho da construção da “hermenêutica diatópica”

O objectivo final do trabalho etnográfico realizado, foi aproximar-me de uma *compreensão* e uma *comunicação* entre sujeitos-actores pertencentes a categorias culturais diferenciadas, procurando compreender “como os sujeitos interpretam as suas experiências” e os próprios processos de reprodução e produção cultural. Neste sentido, procurei aproximar-me do que Sousa Santos (1997) designa de “hermenêutica diatópica”, enquanto “exercício de reciprocidade entre culturas que consiste em transformar as premissas de argumentação de uma dada cultura em argumentos inteligíveis e credíveis noutra cultura” dado que “quando alguém é confrontado com algum facto desconhecido”, acção ou discurso, “ele ou ela tem de mudar a sua estrutura de interpretação, pelo menos de maneira a que o significado deste facto desconhecido adquira um lugar apropriado dentro dessa estrutura” (Maso, 2001:137), sem o qual o diálogo não será possível.

Tendo consciência de que a comunidade estudada não representa mais do que uma ínfima parte da totalidade deste universo (a população cigana portuguesa no seu total) e que a totalidade desse universo apresenta diferenciações internas a partir da apropriação das diferentes realidades sociais onde se inserem e dos diferentes contextos de vivência e dos processos a eles inerentes, não posso deixar de considerar, à semelhança de Ferrarotti (1983:51) que “cada indivíduo representa a reapropriação singular do universo social e histórico que o rodeia”, sendo possível “conhecer o social partindo da especificidade de uma praxis individual” e, no caso em apreço, também de uma praxis comunitária.

Após a explanação/reflexão etnográficas do trabalho produzido, importa agora reflectir socio-antropologicamente sobre os processos de reprodução e produção cultural dos sujeitos-actores que fizeram parte da investigação, não só no sentido de evidenciar e interpretar práticas e discursos desveladores de uma continuidade cultural com origem na *Lei Cigana*, mas também práticas e discursos desveladores de mudanças socio-culturais ou do desejo dessa mudança.

Esta segunda parte do livro pretende evidenciar a construção de conhecimento a partir do método etnográfico, desvelando as dimensões culturais mais significativas para o grupo estudado, bem como o desejo de reconfiguração cultural.

Parafraseando Popper (1967:262), considero que o conhecimento que esta investigação produziu, é um conhecimento provisório, dado as respostas da ciência serem sempre provisórias pois “a ciência nunca persegue a ilusória meta de que as suas respostas sejam definitivas.”

PARTE II

CULTURA CIGANA E PROCESSOS DE REPRODUÇÃO E PRODUÇÃO CULTURAL

1. Os ciganos em Portugal – breve resenha sócio-histórica

Em Portugal, tal como nos restantes países onde as comunidades ciganas estão presentes, o número exacto ou mesmo aproximado de ciganos é desconhecido⁷¹. Estima-se que o seu número oscile entre os 40 e os 50 mil embora, de acordo com a percepção de alguns líderes associativos ciganos com quem tive oportunidade de conversar durante o trabalho de campo, o seu número oscile entre os 50 e os 70 mil. O penúltimo Censo foi levado a cabo em 2001 pelo SOS Racismo através do envio de um inquérito por questionário às então 307 Câmaras de Portugal Continental, das quais apenas 186 responderam. Os números recolhidos na altura, manifestamente incompletos dada a fraca adesão camarária (com 121 não respostas), articulados com estudos socio-geograficamente limitados, totalizaram 21 mil e 831 ciganos (cf. SOS Racismo: 2001).⁷²

O último Censo, da responsabilidade de Alexandra Castro, obtido através da aplicação de um inquérito por questionário junto dos postos da Guarda Nacional Republicana, obteve uma taxa de resposta de 77% (Castro, 2007). Salvaguardando o facto de não existir informação disponível para cerca de ¼ do território Continental e que parte dos dados recolhidos não podem ser considerados exaustivos, a dimensão da população cigana estimou-se em cerca de 34.000 elementos (*Ibid.*)

O facto de em Portugal ser legalmente proibido os Censos englobarem qualquer referência à pertença étnica dos indivíduos, dificulta a obtenção de dados nacionais sobre esta e outras minorias, impossibilitando a existência de estatísticas oficiais, quer a nível do recenseamento das populações, quer a nível

.....
71 Ver, para outros países, *Roma and the Economy. Overview Reports*, 2004, Berlin Institute for Comparative Social Research.

72 Ainda de acordo com o SOS Racismo (2001:22), “a população cigana encontra-se especialmente concentrada nas regiões do Litoral mais densamente povoadas e nas zonas fronteiriças”, encontrando-se as maiores comunidades a viver nas Áreas Metropolitanas de Lisboa e do Porto.

profissional, quer a nível da escolaridade.⁷³

Ao contrário dos ciganos que habitam outros países Europeus (nomeadamente Alemanha, Áustria, Suécia e Hungria), e em sintonia com outros países Europeus (nomeadamente Espanha, França e Itália)⁷⁴, em termos legais os ciganos portugueses não gozam do estatuto de minoria étnica nacional, tal como nenhuma outra comunidade (migrante ou não) residente em Portugal.

Apesar da sua ascendência Rom, Sinti, Manouch e maioritariamente Calé, os ciganos portugueses são conhecidos em Portugal (quer por cientistas sociais, políticos e população em geral) debaixo da designação “ciganos”, designando-se eles próprios também como “ciganos”.

Originários da Índia (origem confirmada por estudos da genética da população cigana, possíveis pela endogamia existente nestes grupos em todos os países onde vivem),⁷⁵ os ciganos encontram-se em território português pelo menos desde o século XVI, tendo sido desde então e até meados da década de 70 do século XX (altura da Revolução de Abril de 1974), objecto de perseguições várias pelas populações locais, expressas em Lei pelos diferentes monarcas portugueses, leis essas que previam, sucessivamente, desde a expulsão, às penas de reclusão, morte, passando por tentativas de assimilação.

De facto, se realizarmos uma breve análise socio-histórica acerca da permanência dos ciganos em Portugal, veremos que essa história é feita de lutas, conflitos e persistências.

De acordo com Costa (1995), o povo cigano terá entrado em território português na segunda metade do século XV, sendo a primeira referência documental datada de 1510, referida no *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende. Em 1521 surge uma segunda referência na *Farsa das Ciganas* de Gil Vicente,⁷⁶ sendo

.....

73 No entanto, e apesar desta proibição, a nível da escolaridade o Entreculturas tem realizado uma recolha de dados junto das escolas com vista a uma caracterização, por etnia e nacionalidade, da população estudiantil dos níveis básico e secundário.

74 Cf. *Roma and the Economy. Overview Reports*, 2004, Berlin Institute for Comparative Social Research.

75 Ver, a este propósito, a entrevista de Francesc Calafell ao Jornal ‘Público’ de 21 de Novembro de 2004, onde este cientista refere saber-se agora “não só que este grupo descende de facto da Índia, mas também que todos os ciganos dispersos pela Europa têm esta origem. E isso apesar de constituírem várias comunidades distintas, que se misturam de forma independente e que incorporam quantidades distintas de indivíduos não ciganos.” (Calafell, 2004:31).

76 Pela descrição que nesta Farsa Gil Vicente faz dos costumes ciganos, parece existir um conhecimento

também a partir desta data que começam a surgir as primeiras queixas populares contra os ciganos. O alvará de 13 de Março de 1526, do tempo de D. João III, recusando a entrada e determinando a expulsão dos ciganos que se encontrarem em território português, é o diploma legislativo mais antigo que se conhece em Portugal relativo à presença dos ciganos (Costa, *Ibid.*). De acordo com o mesmo autor, desde que os ciganos são conhecidos em Portugal, temos assistido a tentativas continuadas de exclusão deste povo pela população portuguesa, evidenciada pela constante legislação produzida neste domínio ao longo dos séculos pelos monarcas portugueses: “todas as soluções foram tentadas pelo Estado para se ver livre da gente cigana, até a condenação à morte” (Costa, *Ibid.*:13).

Também Adolfo Coelho (1995 [1892]:198), no seu livro “Os ciganos de Portugal”, na componente relativa à legislação portuguesa, faz referência a um documento datado de 1538 onde

“(…) pedem a vossa alteza aja por bem que nunca em tempo alguu entre Ciganos em vossos reynos; porque delles não resulta outro proueito se não muytos fartos que fazem: e muytas feytyçarias que finge saber: e que o pouo recebe muyta perda e fadiga”, pedido ao qual o Rei D. João respondeu, dizendo “Ey por bem que não entrem ciganos em meus reynos daqui por diante como neste capítulo me pedis e disso farey ley” (*Ibid.*).

Do mesmo ano, a “*Lei XXIII. Que os ciganos não entrem no reyno*”:

“Vendo eu o prejuízo que se segue de virem a meus reynos e senhorios ciganos: e neles andarem vagando pelos furtos e outros maleficios que cometem e fazem muyto dano nos moradores de meus reynose senhorios. Mando que daqui em diante nenhuus Ciganos assi homes como molheres entrem em meus reynos e senhorios: e entrando sejam presos e pubricamente açoutados com barço e pregam: e despoys de feita nelles a dita execuçam lhe será assinado termo conveniente em que se saya dos ditos reynos e senhorios. (...)” (Coelho, 1995:198).

De referir ainda a Lei de 14 de Março de 1573 (Costa, 1995:14), onde “D. Sebastião renova a política de expulsão, estabelecendo um prazo de trinta dias para a saída dos ciganos do território português”; em 1592, com Filipe I de Portugal, assiste-se a um agravamento desta perseguição, traduzida na Lei de

.....

anterior derivado de uma permanência relativamente prolongada dos ciganos na sociedade portuguesa.

28 de Agosto, segundo a qual era concedido aos ciganos que se encontravam em Portugal um prazo de quatro meses para abandonarem o país, sob pena de serem condenados à morte aqueles que a essa lei não obedecessem:

“Lei de 28 de Agosto (...), em que se exasperão mais as penas contra os Ciganos, que dentro de quatro meses não sahissem de Portugal, ou se não avizinhassem nos Lugares sem andarem vagabundos, não podendo andar, nem estar, ou viver em ranchos, ou Quadrilhas; tudo sob pena de morte natural, que se faria executar, fazendo-os para isso prender os Ministros das terras, e procedendo contra elles até à execução sem apellação, nem agravo.” (Coelho, 1995:202)

A partir do Alvará de 15 de Julho de 1686 assiste-se a um abrandamento e até a “uma certa inflexão” (Costa, 1995) nas políticas anteriormente seguidas, decretando-se a expulsão dos ciganos de fora, vindos de Castela, mas procurando “domar” os que “já são naturaes, filhos e netos de portuguezes”, desde que tomem “domisílio serto”, se vistam e falem como os portugueses e se dediquem a actividades honestas (Coelho, 1995:218-219):

“Dom Pedro por graça de Deos Rey de Portugal e dos Algarves, daquem e dalém mar em Africa, Senhor de Guiné &. Faço saber a vos corregedor da comarca da cidade de Elvas que, por ser informado de que de Castella se expulsavão os siganos e estes se passavão a este Reyno em tanta quantidade que aos Povos pequenos seria muito dificultoso o poderem seportar esta quasi inundação de gente osioza e prejudicial por sua vida e costumes, andando armados para melhor cometerem seus asaltos como a experiência te mostrado com as universaes queixas o que tudo se seguia de senão conservarem as Leis estabelecidas contra elles e se omittião por respeitoos que a sua industria adqueria. E convir ao serviço de Deos e meo que de todo se extermine, sem que se lhes premita habitação neste Reyno nem trato qualquer que seya. Hey por bem e vos mando não premitaes entrem neste Reyno nenhum destes siganos e os que de facto tiverem entrado os prendereis logo nas cadeas publicas e me dareis conta. E quanto aos que já são naturaes, filhos e netos de Portuguezes (porem com habito género e vida de siganos), os obrigareis a tomarem domisilio serto, donde não poderão sahir nem mudar sem minha especial licensa, nem possão andar vagabundos em quadrilhas pelo Reyno e achando-os nesta forma os prendereis e lhe não consentireis uzem de trage particular, mas que se vistão do costume do Reyno e em aquelles que se encontrarem a Ley sobre elles estabelecida a fareis executar na forma que nella se contem, com declaração que os annos que a

dita Ley dá para África seyão para o Maranhão.”⁷⁷

Neste período, assiste-se assim ao que se poderia chamar de primeira tentativa de assimilação dos ciganos aos costumes e cultura portugueses.

Esta situação é consideravelmente modificada com a Revolução Liberal que, através da Constituição de 1822 e a Carta Constitucional de 1826, elimina formalmente as desigualdades em função da categorização em raças e reconhece a cidadania portuguesa a todos os nascidos em território nacional (Costa, 1995:15), constituindo os ciganos em portugueses de direito.

Esta mudança da Lei não significa que os ciganos tenham deixado de ser perseguidos e vigiados: a partir desta data os ciganos passam a ser objecto de uma *vigilância especial* por parte das forças policiais, visível na Portaria de 18 de Abril de 1848, e corroborado mais tarde pelo Regulamento da Guarda Nacional Republicana de 1920, o qual refere explicitamente a necessidade de uma “severa vigilância” sobre os ciganos em ordem à prevenção e repressão dos “seus frequentes actos de pilhagem” (Costa, *Ibid.*).

O Regulamento da Guarda Nacional Republicana, aprovado pela Portaria nº 722/85 de 25 de Setembro de 1985, vem ainda determinar que esta força policial exerça uma especial vigilância sobre os “nómadas” (Costa, *Ibid.*:16), disfarçando assim o seu carácter rácico dado os nómadas ainda existentes em Portugal serem maioritariamente ciganos.

No entanto, e como a imprensa escrita tem noticiado abundantemente⁷⁸, nem só os ciganos nómadas são vítima de vigilância por parte das forças policiais: mesmo a população cigana sedentarizada, que actualmente constitui a sua maioria, continua a ser vítima desta vigilância, evidenciando o preconceito existente contra os ciganos enquanto povo e não especificamente contra os “nómadas”.

E se ao longo dos séculos de permanência das comunidades ciganas em território português, se tem assistido a processos continuados de expulsão, reclusão e exclusão, alguns destes processos são ainda visíveis na sociedade portuguesa actual, embora revestindo diferentes formas e diferentes graus, quer no que diz

.....

77 Sobre a pena de degredo aplicada à população cigana a viver em Portugal em virtude das queixas da população portuguesa, ver Costa (1999).

78 Ver, a este propósito, VÁRIOS (2001:95-157), *Sastipen ta li - saúde e liberdade. Ciganos, números, abordagens e realidades*. Lisboa: SOS RACISMO.

respeito à tentativa de construção de turmas escolares unicamente para crianças ciganas - *exclusão-reclusão* - como a comunicação social tem noticiado nos últimos anos⁷⁹, quer na *inclusão-excludente* resultante da frequência escolar sem sucesso académico ou da canalização de várias crianças para o Ensino Especial existente nas escolas, quer na recusa de acesso a contextos sócio-profissionais fora do seu campo tradicional de trabalho⁸⁰, quer ainda na recusa a habitação condigna dentro de Bairros de habitação social (ou outros) maioritariamente habitados pela população pertencente à sociedade maioritária.⁸¹

Este tipo de processos, fazendo ainda parte da sociedade portuguesa actual, significa a recusa de acesso a direitos consagrados em lei (a uma cidadania outorgada, da responsabilidade do Estado), a pretexto de diferenças culturais dificilmente conciliáveis com a cultura da sociedade maioritária. O direito de acesso à educação escolar, o direito de acesso a habitação condigna, o direito de acesso ao mercado de trabalho fora das ocupações tradicionais ciganas..., são direitos frequentemente negados através de processos de contorno da Lei sem no entanto entrar em confronto com ela, não sendo por isso passíveis de acção judicial.

Esta atitude dos portugueses pertencentes ao grupo sócio-cultural maioritário em relação ao grupo sócio-cultural cigano, também ele português, baseada no desconhecimento cultural, radica em estereótipos e representações sociais negativos transmitidos de geração em geração e permanecendo no imaginário sócio-cultural da população portuguesa maioritária. Estas representações e formas de (não) relacionamento com o 'Outro' cigano, de matriz cultural diferente, estão também na origem do auto-fechamento destas comunidades, que constroem uma multiplicidade de estratégias defensivas baseadas na auto-reprodução do grupo, construindo redes de sociabilidade maioritariamente intra-étnicas, reforçando os laços de amizade e de parentesco através da endogamia.

.....

79 *Ibid.*

80 Ver Duarte *et al* (2006:137-179).

81 Ver VÁRIOS (2001:95-157), *Sastipen ta li - saúde e liberdade. Ciganos, números, abordagens e realidades*. Lisboa: SOS RACISMO.

1.1. Reprodução Cultural, Produção Cultural e Reprodução Social

É sobre as características culturais dos ciganos de uma comunidade específica mediadas pela relação com o 'Outro' que irei reflectir seguidamente, no sentido de procurar compreender “não só a sua relação directa com a produção material e o mundo do trabalho, mas também a maneira como estes grupos «vivem» e «constroem» as suas vidas, isto é, os seus processos de reprodução social e de produção cultural” (Stoer, 1994:8) e, acrescentaria eu, de reprodução cultural.

Neste sentido, quero esclarecer que partilho neste trabalho da perspectiva analítica e, conseqüentemente, das definições de Paul Willis (1986) relativas a Reprodução Social, Reprodução Cultural e Produção Cultural. De acordo com o autor, por Reprodução Social deverá entender-se “a produção do que chamamos estrutura”; por Produção Cultural “o uso criativo de discursos, significados, materiais, práticas e processos de grupo para explorar, compreender e criativamente ocupar posições particulares em conjuntos de possibilidades materiais gerais”, sendo que “para os grupos oprimidos, isto provavelmente incluirá formas oposicionais e penetrações culturais em campos ou regiões concretas particulares” (*Ibid.*:12). Ainda segundo o autor, por Reprodução Cultural deverá entender-se “a maneira na qual este conjunto de processos, tanto nas suas operações internas (...) e através de efeitos ideológicos complexos que em cada época ajudam a estruturar os elementos em direcção ao que é possível ser pensado (...) opera (...) efetivamente para dar nova vida e reforçar crenças sociais e ideológicas gerais” (*Ibid.*:12).

Neste sentido, “*Produção Cultural* é mais ampla que *Reprodução Cultural*” (*Ibid.*:12) na medida em que, através de processos de resistência (conscientes ou não conscientes), poderá dar origem a mudanças culturais, contrariando processos de reprodução cultural. Pelo contrário, a Reprodução Cultural “ajuda a produzir um padrão global de atitudes sociais e a supressão de penetrações culturais como uma base para a decisão e a ação que são exatamente comensuráveis com o funcionamento do modo capitalista de produção”, sendo “este último efeito que deve ser designado de Reprodução Social” (*Ibid.*:12).

2. Retrato “em andamento” de uma comunidade

2.1. Habitação

As famílias que fizeram parte da minha investigação, à semelhança da maior parte dos ciganos portugueses, são famílias sedentárias, residindo, à data de realização do trabalho de campo, num bairro de habitação social da periferia da cidade do Porto.⁸²

Neste Bairro, que no início da década de 90 do século XX, era constituído por blocos de apartamentos e mais de 200 barracas habitadas maioritariamente por agregados familiares nucleares ciganos, foram gradualmente sendo construídos blocos de apartamentos T 2, 3 e 4, em substituição das barracas existentes.

A maior parte dos agregados familiares nucleares vive individualmente em apartamentos, embora existam casos de coexistência de dois agregados familiares nucleares no mesmo apartamento (normalmente os pais com os filhos solteiros e uma filha ou filho casado, acontecendo este último caso quando ao novo agregado familiar não foi possível aceder a residência própria). No entanto, esta vivência familiar individualizada não significa a dissolução de laços da família extensa, que continuam a existir de forma intensa independentemente da partilha ou não do mesmo espaço habitacional ou geográfico.

Os espaços públicos do Bairro (ruas e demais espaços) são vividos como espaços privados, quotidianamente apropriados pelos seus habitantes, principalmente pelos seus habitantes ciganos, que utilizam os patamares e vãos de escada, as escadas, os passeios, as ruas e os demais espaços circundantes como extensões das suas habitações.

2.1.1. O processo de realojamento

Esta comunidade, que durante décadas partilhou o mesmo espaço sócio-geográfico, encontra-se presentemente (por imposição camarária) num processo de realojamento que tem levado à sua dispersão por diversos Bairros de

.....

82 No Sul de Portugal e, em menor grau, no Norte fronteiro, existem famílias ciganas que, embora possuindo residência fixa, praticam um nomadismo sazonal em função de interesses profissionais (deslocação para feiras em determinados pontos do país e participação, em épocas do ano determinadas, na apanha de determinados produtos agrícolas). Para um aprofundamento dos processos de nomadismo e sedentarização dos ciganos portugueses, ver Castro, 1995 e 2004.

habitação social da cidade do Porto.

No processo de realojamento em curso, resultante da demolição gradual do Bairro que habita(va)m assistiu-se, por parte de algumas famílias ciganas, a estratégias tendentes à obtenção de um maior número de habitações, nomeadamente através da realização precoce de casamentos com o objectivo de obter uma casa para o novo agregado familiar que, uma vez constituído, habitava a casa dos progenitores do noivo: esperava-se que dois agregados familiares nucleares numa única habitação, no processo de realojamento desse direito a duas habitações. Com esta estratégia, os pais procuravam garantir *a priori* habitação própria para os filhos, o que aconteceu numa fase inicial, mas apenas num escasso número de casos.

2.1.1.1. Realojamento e relação entre culturas: o desconhecimento e a descodificação dos códigos linguísticos e culturais

Este processo de realojamento não foi isento de conflito entre esta comunidade e as instituições estatais, acusadas de racismo por vários dos elementos ciganos. De acordo com as percepções de vários indivíduos pertencentes à unidade de observação, o Estado, representado pela Câmara e pelas Técnicas e Técnicos Superiores, tem recusado o alojamento em determinados Bairros da cidade do Porto pretendidos pelos ciganos da comunidade em estudo a pretexto da inexistência de casas livres, procurando realojá-los nos Bairros considerados pelos ciganos como os mais problemáticos da cidade do Porto, principalmente no que diz respeito ao tráfico de estupefacientes.

Ainda de acordo com as *percepções*⁸³ dos elementos da comunidade cigana, o não realojamento nos Bairros pretendidos por estes últimos tem como causa, não a falta de habitação disponível, mas o racismo das populações não ciganas aí residen-

.....

83 Por *percepções* entende-se quer a forma como é percebida cada situação vivenciada pelos sujeitos-actores no momento da sua ocorrência, como os esquemas mentais de entendimento do mundo que pré-existem a cada situação. Dentro de uma sociologia compreensiva-interpretativa, considero que o termo 'percepção', remete para uma maior flexibilidade e dinamicidade das formas e processos de entendimento do mundo social do que o conceito de 'representação social'. Neste sentido, considero que aquele é mais adequado para dar conta das formas de organização mental e de compreensão do mundo social por parte dos sujeitos e que medeiam as suas relações do quotidiano. No entanto, desconhecendo a existência de trabalhos neste domínio no campo da Sociologia, para dar conta de algumas formas de organização mental dos sujeitos que servem para ordenar esse mesmo mundo do seu ponto de vista, no final desta segunda parte referem-se alguns estudos realizados no âmbito das representações sociais do grupo socio-cultural maioritário sobre o grupo socio-cultural cigano.

tes, que recusam a permanência no Bairro de várias famílias ciganas. A convivência que dizem existir entre as instituições estatais e as populações não ciganas significa, para os elementos ciganos, uma forma de racismo.

Neste processo de realojamento, as famílias ciganas estudadas revelaram estratégias de participação activa e de exercício de cidadania, percorrendo a cidade do Porto para conhecimento dos vários Bairros de habitação social existentes, no sentido de emitirem opinião fundamentada na recusa-escolha do novo local socio-geográfico de residência. Esta recusa-escolha do novo local de habitação encontrava-se intimamente associada à dimensão das habitações, na sua maioria exíguas, exigindo habitações com condições concordantes com aquelas que eram obrigados a abandonar.

Com efeito, grande parte das habitações de vários Bairros de habitação social da cidade do Porto, são habitações onde a movimentação espacial é mínima: em muitos apartamentos, a entrada faz-se directamente para a sala (de estar-jantar) e é através desta que se faz a distribuição para os restantes compartimentos da casa, entrando-se directamente nos mesmos a partir deste espaço de acesso ao apartamento. Cada um dos espaços constituintes do apartamento é de uma grande exiguidade. Esta exiguidade espacial das habitações é condicionadora do exercício de cidadania dado que, ao restringir o acesso à habitação a este tipo de estruturação e de dimensão espacial, relega os seus habitantes para um estatuto de inferioridade e, consequentemente de subalternização estrutural que, a longo prazo, inscrevendo-se num *habitus* individual, é diminuidora do exercício de cidadania nas suas várias dimensões: civil, política, social, cultural.

A existência de interesses divergentes entre esta comunidade cigana e o 'Outro' não cigano, protagonizado, no caso em análise, pela Câmara do Porto, tem tido como consequência uma exteriorização verbal ameaçadora por parte de alguns elementos ciganos que, na impossibilidade legal de fazer valer os seus direitos de cidadãos (dado não possuírem meios de prova do racismo que percebem), exercem o seu poder sobre o 'Outro' sob a forma de ameaças à integridade física e/ou emocional⁸⁴. O recurso à ameaça é também uma forma de defesa contra uma produção discursiva dos técnicos camarários que frequentemente se revela ininteligível

.....

84 Por seu turno, esta violência verbal, usada como forma de poder e, consequentemente, como forma de exercício de cidadania, é ela mesma reforçadora dos estereótipos existentes acerca destes sujeitos-actores, legitimando e reforçando a distância social maioria-minoria.

para estes elementos, tendo levado à solicitação da presença da investigadora quer para decifrar os códigos verbais utilizados, quer como figura mediadora no processo. Como referia uma mulher cigana: “eles têm uma conversa de indrominar que a gente não percebe nada. Mete raiva. Nós queríamos que viesse connosco que era para ver se nos ajudava a perceber.”

Quando confrontados com situações que percebem como inibidoras de direitos consagrados em Lei, os ciganos portugueses (desta comunidade e de outros grupos ciganos portugueses com quem tive oportunidade de contactar) argumentam com um tipo específico de poder, simbolizado no medo que provocam na sociedade maioritária, utilizando-o como uma mais valia nas relações de força que tecem o seu quotidiano: o exercício de uma espécie de *poder simbólico*. O exercício deste tipo de poder, constituindo-se frequentemente na *linguagem possível entre diferentes*, nomeadamente na relação com instituições estatais, tem possibilitado o acesso a determinado tipo de direitos que, de outra forma, lhe seria negado, não tanto (ou somente) pela existência de um ‘racismo institucional’, mas pelo desconhecimento e/ou incompreensão dos códigos culturais ciganos. O exercício da cidadania, mesmo apenas no que diz respeito a uma cidadania outorgada, da responsabilidade do Estado, tem sido dificultado a estas comunidades pelas razões acima apontadas, encontrando-se também condicionado pela necessária *descodificação dos códigos linguísticos e dos códigos de leitura da realidade da sociedade maioritária*. O desconhecimento e/ou incompreensão dos códigos linguísticos e de leitura do real, estão frequentemente na origem de monólogos paralelos entre cultura maioritária-cultura cigana, linhas que frequentemente apenas se interceptam para conflitar e perpetuar estereótipos negativos e cujo resultado é um auto (também resultante de um hetero) fechamento das comunidades ciganas, condicionado das suas relações de sociabilidade e de *processos de integração não subordinada*.

Fazendo parte de *sistemas culturais estruturalmente diferenciados*, cada cultura faz uso dos argumentos dos respectivos universos culturais, frequentemente não inteligíveis pela outra cultura, mas que são produtores de sentido dentro de cada universo cultural e, por essa razão, constituem-se em argumentos legítimos face à cultura do ‘Outro’. No caso em análise, algumas das famílias ciganas em processo de realojamento reivindicavam casas junto de algum elemento da família alargada, argumento considerado sem sustentação pelos técnicos e técnicas camarários, mas pleno de sentido para as famílias ciganas dado que, quando completamente isoladas dos sujeitos-actores da sua cultura, emerge um sentimento de insegurança e de

vulnerabilidade face ao ‘Outro’ pertencente à sociedade maioritária e com quem mantém uma relação secular de desconfiança, transmitida de geração em geração, em forma de uma ‘genética cultural’.⁸⁵

A intervenção da investigadora como mediadora neste processo de ‘tradução cultural’ permitiu a algumas destas famílias a descodificação dos códigos de leitura da realidade dos sujeitos-actores pertencentes à cultura maioritária e o respectivo uso de argumentação inteligível e credível face a esse ‘outro’, procurando assim o exercício de uma “hermenêutica diatópica” (Sousa Santos, 1996:31) enquanto “exercício de reciprocidade entre culturas que consiste em transformar as premissas de argumentação de uma dada cultura em argumentos inteligíveis e credíveis noutra cultura”, possibilitando assim o diálogo.

2.1.1.2 A hierarquização social dos lugares de habitação em função dos sujeitos-actores que os habitam

Sentindo-se discriminados no processo de realojamento (quer pelos técnicos e técnicas camarários, quer pelas populações habitantes dos bairros pretendidos) pelo facto de “sermos ciganos”, vários dos elementos destas famílias procuravam ter acesso aos Bairros de habitação social menos estigmatizados, numa tentativa de fuga à imagem que consideram ficar colada aos habitantes dos Bairros mais estigmatizados:

“Quem mora ali, já se sabe, fica com uma marca. Já onde morávamos era a mesma coisa. As pessoas nem diziam que moravam lá. Eu dizia, não me importava. A imagem dos ciganos já é, Jesus! Então, também já não importava muito. Mas se morássemos noutra

.....

85 Tomo aqui de emprestado a expressão “genética cultural” usada por Stephen Stoer (1978) no seu artigo “A genética cultural da reprodução” a propósito da análise crítica que realiza à obra de Bourdieu e Passeron, *A Reprodução*. De acordo com Stoer, nesta obra os autores procuram explicitar “uma teoria da reprodução cultural que constitui pouco mais do que uma genética cultural” pela “análise extremamente determinista da reprodução cultural” (*Ibid.*:24). O uso que faço desta expressão no presente trabalho não é no entanto tomada aqui no sentido que me parece ser atribuído pelo autor, ou seja, de reprodução cultural dissociada da interpretação que os diferentes sujeitos-actores sociais realizam da cultura ao nível das suas práticas quotidianas. Esta ‘genética cultural’ é tomada aqui como uma genética cultural reconfigurada pela interpretação da cultura de grupo que os sujeitos-actores analisados realizam em contexto e em interacção, mediante a percepção das diferentes dimensões presentes nos diferentes contextos e situações de interacção. Esta reconfiguração significa uma adequação quer a estes contextos, quer a dinâmicas sociais mais alargadas e estruturadas (mas também estruturáveis).

Bairro, mais chique, se calhar as coisas mudavam, não é.” (Homem cigano, feirante, pertencente ao, tribunal, cigano. Notas do diário de bordo).

Nesta conversa com a investigadora está patente um certo grau de conscientização relativamente à importância do lugar que se habita na construção da imagem social dos seus habitantes.

Com efeito, e como refere Bourdieu (1999 [1993]: 166),

“(…) o bairro estigmatizado degrada simbolicamente os que o habitam, e que, em troca, o degradam simbolicamente, porquanto, estando privados de todos os trunfos necessários para participar dos diferentes jogos sociais, eles não têm em comum senão a sua comum excomunhão. A reunião num mesmo lugar de uma população homogênea na despossessão tem também como efeito redobrar a despossessão, principalmente em matéria de cultura e de prática cultural (...).

Embora Bourdieu neste trabalho se reportasse às distintas classes sociais e ao acesso diferenciado das mesmas aos lugares sócio-geográficos simbolicamente hierarquizados em função daquela pertença, considero que esta análise é extensiva à pertença étnica, principalmente quando esta pertença é socialmente hierarquizadora e marginalizante dos seus detentores, como é o caso dos ciganos.⁸⁶

Algumas das famílias da minha unidade de observação conseguiram habitar um dos Bairros sociais menos estigmatizados e estigmatizantes da cidade do Porto, apesar de algumas manifestações subtis de desagrado por parte da população moradora no Bairro. Este “sucesso” acarretou no entanto algumas consequências em termos das formas e processos de ‘habitar’ o Bairro por comparação com as formas e processos de habitar o Bairro anterior. Com efeito, neste novo espaço sócio-geográfico, a possibilidade de transformar os espaços públicos em espaços privados foi consideravelmente diminuída, bem como a possibilidade de manifestações culturais, nomeadamente aquelas relativas à solidariedade com familiares doentes, que obriga a um deslocamento em grupo para o local de habitação do familiar doente. Ou seja,

.....

86 Com efeito, e no que concerne à habitação, um levantamento informal levado a cabo por mim junto de 20 pessoas adultas moradoras na cidade de Braga e pertencentes à classe média do grupo socio-cultural maioritário e de 20 pessoas adultas também pertencentes ao grupo socio-cultural maioritário, moradoras em Bairros de habitação social da cidade do Porto, revelou uma total rejeição verbal quanto à possibilidade de famílias ciganas habitarem os mesmos espaços socio-geográficos por si habitados, sendo visível que essa rejeição se dava, não pela pertença de classe das famílias ciganas, pela maior ou menor posse de recursos materiais, mas pela sua pertença étnica.

habitar um Bairro socialmente menos estigmatizante obrigou a uma adaptação destas famílias ciganas concordante com as regras impostas pelos seus habitantes, o que significa que, “Sob pena de se sentirem deslocados, os que penetram em um espaço devem cumprir as condições que ele exige tacitamente de seus ocupantes (Bourdieu, 1999:165).

Esta adaptação tem sido gradual e impositiva, resultando de queixas de alguns dos moradores não ciganos à Câmara pelo que consideram ser formas excessivas de manifestação cultural.

Esta ‘mudança de lugar’ sócio-geográfico, requer portanto uma aprendizagem, sob pena de se “ocupar fisicamente um habitat sem habitá-lo propriamente falando se não se dispõem dos meios tacitamente exigidos, a começar por um certo hábito.” (Bourdieu, *Ibid.*).

Alguns dos novos habitantes ciganos evidenciam já uma gradual incorporação de uma nova imagem social a si associada (e que exibem perante outros ciganos) pela vivência de um espaço habitacional que confere aos seus habitantes algum prestígio social quando comparado com o anterior local de residência. Como referiu um destes sujeitos ciganos, “eu sou chique porque moro num bairro chique” e esta expressão concentra a assunção de uma imagem positiva inerente à vivência de um lugar que simbolicamente não degrada os seus habitantes.⁸⁷

2.2. Vivências culturais: a Lei Cigana como reguladora de atitudes e acções

A vivência no grupo restrito ou alargado é pautada pela obediência à chamada *Lei Cigana*, Lei oral ancestral, reproduzida através das gerações. Esta *Lei* constitui uma espécie de código de conduta aplicável apenas intra-grupo, apresentando-se como estruturadora dos processos de socialização das crianças e jovens do grupo étnico cigano e das práticas dos jovens e adultos, regulando as suas acções. O cumprimento da *Lei Cigana* acaba por se constituir numa

.....

87 Embore considere que estes habitantes, mesmo despossuídos dos capitais que conferem prestígio aos seus portadores e, conseqüentemente, poder, possuem margens de autonomia relativa com origem na sua capacidade reflexiva, de agência com consciência, capaz de inverter formas, contextos e processos de dominação.

forma de definição e determinação de quem pertence efectivamente ao grupo, neste caso, quem é (mais ou menos) cigano, já que determinar quem pertence ao grupo se apresenta como fundamental à sua permanência cultural. Toda a regulação e censura existentes intra-grupo funciona como uma forma de cumprimento desta *Lei* ou do seu contorno, mantendo-a assim inalterável.

As penas em que incorrem os infractores quando a infracção é considerada grave são aplicadas pelos chamados 'homens de respeito' através de uma espécie de tribunal cigano (quando a quebra da *Lei* implica desonra ou morte) ou de reuniões de aconselhamento também junto de elementos adultos considerados de respeito quando a quebra da *Lei* origina disputas familiares menores, mas para as quais não existe consenso entre as partes conflituantes.⁸⁸

2.2.1. O comprometimento

Do ponto de vista das práticas culturais internas ao grupo, expressas na *Lei Cigana* referida, e no que concerne à escolha do companheiro ou companheira, ainda se apresenta com alguma regularidade o comprometimento, por parte dos progenitores, entre crianças recém-nascidas do sexo oposto. Sendo uma prática que, face aos códigos culturais da sociedade maioritária aparece aos olhos desta como comprometedora da liberdade individual, torna-se compreensível ao investigador num contexto prolongado de investigação de terreno: a permanência prolongada no terreno proporciona um maior entendimento das lógicas de actuação do 'Outro' e, embora o investigador não se torne num indígena cultural (o que, como referi anteriormente, não seria aconselhável para levar a bom termo a investigação), esta permanência prolongada permite compreender que, numa comunidade relativamente fechada ao exterior, onde as relações de sociabilidade intra-comunidade se revelam de uma enorme densidade e intensidade e onde o 'Outro' não cigano é continuamente olhado com desconfiança, assegurar o casamento dos filhos ou filhas com 'alguém que se conhece', de preferência um familiar, fornece aos progenitores uma segurança em relação ao futuro dos seus descendentes que, através desta prática, não correm o 'risco' de permanecerem solteiros, diminuindo também a probabilidade de casar com alguém que 'não se conhece' (mesmo que pertencendo à etnia cigana).

.....

88 Mais à frente retomarei a análise destes processos de mediação/resolução de conflitos intra-grupo.

Neste sentido, quando um progenitor ou progenitora sugere: “o teu filho é para a minha filha” ou “a minha filha é para o teu filho” e o outro progenitor consente, na perspectiva destes progenitores está simultaneamente garantido que o seu filho ou filha não ficará solteiro/a e salvaguardado que o/a mesmo/a se case com “alguém que se conhece” e que, em função desse conhecimento, dá garantias mínimas, às mulheres, de um tratamento verbal e físico considerado adequado. Dado ser relativa e comumente aceite na unidade de observação o uso da força física do homem sobre a mulher quando “o comportamento dela merece” uma vez que esta se encontra subalternizada em relação ao marido, este é um aspecto não negligenciável na escolha do futuro companheiro. Esse grau de fiabilidade é ‘mensurável’ pelos antecedentes familiares (masculinos) do escolhido.⁸⁹

A preferência por uniões com alguém que se conhece foi também observado por San Román (1997: 111), onde elementos da comunidade estudada por esta investigadora referiram “preferimos casar-nos com gente que conhecemos”.⁹⁰

Como pude observar largamente, o entendimento na comunidade em análise era de que “queremos que os nossos filhos casem com quem conhecemos. O meu filho até pode casar com uma tola, mas é uma tola que eu conheço desde pequena”⁹¹, garantindo assim algum grau de fiabilidade quando ao perfil psicossocial do/a companheiro/a.

Em função do que ficar oralmente estipulado, este comprometimento dos filhos entre progenitores poderá configurar um comprometimento definitivo ou permitir o seu rompimento no caso de as crianças prometidas, uma vez na juventude, revelarem preferência por outro elemento cigano considerado de confiança pelos progenitores.

Nesta comunidade é frequente o prometimento e o casamento entre primos em primeiro grau, não só como uma forma de reforçar laços familiares (o que tam-

.....

89 E se nos casais mais velhos (40-50 anos) se verifica uma certa acomodação e conformismo da mulher face a este tipo de práticas, nas gerações mais jovens (principalmente na faixa etária dos 20-30) existe contestação expressa em queixas por parte das mulheres aos respectivos progenitores que, nestas situações, retiram a filha ao marido retornando esta ao lar conjugal quando existem garantias (por parte dos pais do marido e deste) de que a mesma prática não se verificará. Algumas das jovens mulheres casadas da comunidade frequentemente verbalizaram que, se este tipo de prática se verificasse com elas, abandonariam de imediato o marido.

90 Não é no entanto claro no trabalho de San Román as razões desta preferência.

91 Homem cigano, 30 anos, pai de dois rapazes e de uma rapariga.

bém foi observado por Williams, 1984 e San Román, 1997), como também como uma forma de garantir que as filhas ou os filhos das irmãs e dos irmãos (pelos quais consideram possuir uma responsabilidade acrescida) não permaneçam sem companheira/o.⁹² O mesmo não foi observado no trabalho de Okely (1983:157) onde as famílias observadas desaprovavam o casamento entre primos em primeiro grau por partilharem o mesmo sangue (You shouldn't because they're the same blood"), embora, segundo a autora, na prática esses casamentos acabassem por ser tolerados.

2.2.2. O papel da mulher no rompimento de um compromisso

Quando o rompimento do compromisso assumido tem lugar, este rompimento tem origem sempre na mulher e é designado por 'dar cabaças'. Como referi anteriormente, a permanência prolongada no terreno de investigação permitiu compreender que esta supremacia da mulher deriva do facto de esta ser o elemento mais frágil da relação: se ao homem fosse permitido o rompimento do compromisso, tornar-se-ia mais difícil para a mulher ficar novamente comprometida devido, por um lado (e mais importante), ao machismo existente, funcionando este como factor constrangedor de novos compromissos da mulher pelo facto de esta já ter estado comprometida e, por outro lado, dado partir-se da assunção de que se o rompimento teve lugar por parte do noivo, a noiva deverá apresentar algum problema (comportamental - relacionado com a fidelidade - ou outro - nomeadamente relacionado com a saúde). Neste sentido, o facto de o rompimento pertencer apenas à mulher, é uma forma de a preservar face à comunidade, contribuindo para que a sua imagem dentro da mesma permaneça intacta. Ou seja, *o que aparece como um poder expresso da mulher face ao homem, resulta de uma fragilidade: a de ser o elemento mais vulnerável na relação face à comunidade em geral*, constituindo-se numa forma de *dominação subordinada do género feminino*, embora não seja percebido enquanto tal pela comunidade no seu todo dado considerarem que este é o único poder que a mulher efectivamente possui e que a coloca num lugar de clara supremacia face ao homem.

Como referi anteriormente, por *dominação subordinada de género* enten-

.....

92 Existem no entanto singularidades a este nível, com jovens ciganas a verbalizarem a sua discordância face a uniões entre primos em primeiro grau, considerando que "é o mesmo que casar com um irmão".

de-se uma *dominação* que tem implícita um certo tipo e um certo grau de subordinação ao género oposto, considerando-se que existe uma *dominação subordinada* quando a dominação se sobrepõe à subordinação, sendo este tipo de dominação válido para qualquer dos géneros em função da percepção e da definição das situações e, portanto, dos contextos e dos processos socio-culturais vivenciados.

Numa situação em que o homem pretende o rompimento da relação e esse desejo não é recíproco, não raras vezes a mulher acaba por conceder as ‘cabaças’ para permanecer numa relação de superioridade, ou seja, para não se produzirem sentimentos de vergonha da jovem e da sua família perante a comunidade face aos adiamentos sucessivos do casamento por parte dos pais do noivo. Esta é, de facto, uma forma de *contorno* da *Lei Cigana* no que diz respeito ao casamento, *mantendo-se aquela Lei inalterável*: dado ser da responsabilidade dos pais do noivo a marcação da data, estes podem adiar consecutivamente essa data como forma de dissuasão, por exaustão, dos pais da noiva e da noiva e esta última conceder as ‘cabaças’. Poderá também assistir-se à fuga do noivo com a mulher que escolheu. Mas esta fuga, em função da relação existente entre as famílias, poderá resultar ou não em conflito: para além da possibilidade de represálias para a família do noivo, se os pais da noiva e a noiva assim o entenderem, o noivo pode não contrair matrimónio com a filha, mas também lhe fica vedada a possibilidade de casamento com qualquer outra mulher.

Durante a realização do trabalho de campo na sua vertente de observação participante, tive a oportunidade de vivenciar a tensão existente num noivado resultante de um comprometimento entre primos em primeiro grau, realizado pelos progenitores dos mesmos ainda quando estes eram crianças. A noiva aceitou o compromisso por o perceber como fortemente desejado pelas progenitoras de ambos e pela forte relação de amizade que mantinha com a mãe do noivo, sua tia. No entanto, aquela era uma relação na qual se sentia “asfixiada”, dado considerar não sentir mais do que amizade pelo noivo imposto⁹³. Elegendo

.....

93 A imposição de um noivo ou de uma noiva tem implícita a assunção de que os pais é que são os detentores do saber relativamente ao que é melhor para os filhos. E embora na comunidade estudada seja muito frequente os compromissos terem lugar por desejo dos jovens, também acontece o comprometimento por indicação dos pais que assim acabam por valorizar mais as qualidades que consideram que o escolhido ou a escolhida e respectiva família devem possuir: qualidades de trabalho, seriedade, prestígio e dinamismo, expresso na capacidade de modificar situações adversas nomeadamente no que concerne à mobilização de recursos económicos.

a investigadora como amiga e confidente exterior à comunidade e em quem depositava um alto grau de confiança, confidenciou-lhe amiúde o seu desejo de romper o compromisso e contrair matrimónio com alguém por quem efectivamente se apaixonasse, referindo o seu interesse por outro rapaz cigano, oriundo de uma família detentora de recursos económicos. O receio de desiludir os familiares próximos fez adiar consecutivamente uma decisão de rompimento, que acabou por acontecer no momento em que a noiva sentiu que efectivamente não conseguia continuar por mais tempo prisioneira de uma relação que não desejava, para grande consternação familiar e motivo de acaloradas discussões entre os elementos que compreendiam as razões da jovem e os elementos que consideravam que o compromisso se deveria manter válido. Alguns meses após o rompimento, sentindo-se livre para escolher e perante o interesse de uma amiga no ex-noivo, descobriu que o sentimento que nutria pelo primo era mais forte do que a amizade, acabando por reatar o noivado. Mais tarde confidenciaria à investigadora que o seu problema inicial residia na imposição de um compromisso e que, uma vez liberta dele, pode analisar com mais distância os seus sentimentos, possuindo então a “liberdade” de se apaixonar por ele.

Quando questionada acerca dos seus sentimentos pelo outro elemento cigano, referiu que não poderia dar certo porque as famílias eram muito diferentes, querendo reportar-se, embora não o verbalizando, à diferença existente em termos económicos entre as duas famílias, o que colocava a família dela num estrato social inferior.

A este propósito, e relativamente a ciganos espanhóis, San Román (1997: 112-113) refere não ser frequente o casamento entre ciganos pertencentes a famílias com diferentes recursos económicos, considerando que “a classe social resulta mais permeável inter-etnicamente que intraeticamente.”

No entanto, numa das famílias por mim estudadas (a família alargada com maiores recursos económicos), a filha mais velha de um agregado familiar nuclear casou com um jovem cigano cuja família, nas palavras do pai da noiva “não tem nada. Coitaditos, são muito pobres”, razão pela qual após o casamento a noiva não se deslocou para a casa dos sogros, tendo o novo casal ficado a residir com os progenitores da noiva. Com efeito, sendo a residência patrilocal, é a mulher quem se desloca entre a parentela. Mas quando os recursos económicos dos pais da noiva são maiores do que os recursos económicos dos pais do noivo, pode acontecer o novo agregado familiar deslocar-se para a residência dos pais da noiva. Também San Román (1997:101) no seu estudo com ciganos espanhóis, refere a existência de situações idênticas, o que significa ser uma prática extensiva a outros grupos ciganos.

De acordo com elementos de outras famílias que fizeram parte desta investigação, este casamento aconteceu porque

“a noiva é tão feia e gorda que ninguém a queria” (mulher cigana, 34 anos).

“Parecem o belo e a monstra” (Jovem cigana, 15 anos. Notas do diário de bordo).

O casamento entre famílias com diferentes recursos económicos parece assim ter lugar quando um dos jovens não obedece aos padrões de beleza dos elementos da comunidade, garantindo assim que os seus descendentes não permaneçam sem com panheiro/a. Poderá também ter lugar, como tive oportunidade de presenciar relativamente a uma mulher de outra comunidade, quando a noiva já ultrapassou o ‘limite de idade’ considerado adequado para uma mulher cigana contrair matrimónio, aproximadamente até aos 20 anos, idade a partir da qual os progenitores começam a manifestar alguns sinais de constrangimento pelos comentários velados dos restantes elementos do grupo face ao não comprometimento da mulher. Também neste caso, a mulher, pertencente a uma família com recursos económicos, acabou por contrair matrimónio com um cigano mais jovem do que ela e pertencente a uma família de menores recursos económicos.

Quando um filho ou uma filha não foi prometido em criança e assume um compromisso em jovem, no caso das raparigas, se o noivo não pertencer à família, existe uma preocupação com a proximidade geográfica entre famílias no sentido de a mulher poder ser protegida pela família, existindo pressões (frequentemente bem sucedidas) da família da noiva sobre esta no sentido do rompimento do compromisso quando esse compromisso acontece com alguém que se encontra geograficamente distante. Este aspecto foi visível durante o trabalho de campo: uma jovem, tendo-se prometido através de um tio com um jovem residente em Lisboa, acabou por romper o compromisso devido às fortes e continuadas pressões nesse sentido por parte da família alargada, acabando por se convencer (por hetero-convencimento) que aquele não era o melhor noivo para ela.

Quando os noivos vivem em espaços geográficos distintos e distantes, é norma deslocarem-se durante algum tempo para junto dos futuros sogros para que seja possível um conhecimento mútuo. Essa vivência esporádica com os futuros sogros acontece em simultâneo para evitar que os noivos se encontrem sob o mesmo tecto, embora tenha tido conhecimento de casos em que, sendo os noivos primos em primeiro grau e/ou havendo garantia de vigilância dos noivos por parte dos progenitores, esta ‘troca’ simultânea não teve lugar, encontrando-

se os noivos sob o mesmo tecto.⁹⁴

Quando os noivos partilham o mesmo espaço sócio-geográfico, constroem estratégias de contorno à *Lei Cigana* que proíbe o contacto físico entre eles. Estas formas de contorno da *Lei* são construídas em convivência com familiares e/ou amigos jovens que participam no jogo da ocultação de situações de namoro efectivo. Este jogo de ocultação passa por vigiarem os pais e familiares próximos dos noivos quando estes se encontram juntos, avisando-os sempre que surja o perigo daqueles serem apanhados em flagrante ou por saídas em conjunto e que, posteriormente, dão origem a encontros entre namorados. E apesar de os progenitores, com alguma regularidade, terem conhecimento destes ‘contornos’ da *Lei*, fingem desconhecê-los como forma de preservação da sua imagem social face ao grupo alargado.

O compromisso imposto tem também como consequência uniões entre pessoas que, não estando apaixonadas, acabam por trair a companheira ou o companheiro com outro elemento cigano também casado e, por vezes cunhado/a, como tive oportunidade de presenciar durante a realização do trabalho de campo. Embora a infidelidade aconteça entre casais e da parte dos dois géneros, esta infidelidade é bastante mais frequente e perdoável nos homens, salvo quando a mulher tem razões muito fortes para o fazer, nomeadamente o abandono do lar pelo marido ou a toxicodependência, razões que, sendo justificativas, não são no entanto prestigiantes da actuação da mulher. Esta *desigualdade de género na infidelidade* prende-se com a *atribuição, pela Lei Cigana, de mais valor ao género masculino* evidenciando, também nesta dimensão, *diferenças subordinadas de género*.

2.2.3 Casamento, parentesco e endogamia

Do que acabei de referir, facilmente se depreenderá que a maioria dos casamentos acontecem intra-etnicamente. Com efeito, nesta comunidade, como em outras comunidades ciganas portuguesas (cf. Lopes, 2006), a regularidade são famílias constituídas endogamicamente (como referi anteriormente, das 55 famílias nucleares estudadas, apenas 8 resultam de uniões exogâmicas) que contraem matrimónio maioritariamente com primos em primeiro grau

.....

94 Actualmente, o uso de telemóvel pelas gerações mais jovens permite o estabelecimento e fortalecimento de relações inter-géneros, que frequentemente fazem uso deste meio de comunicação como estratégia de fuga ao controlo parental, principalmente nas relações de namoro ou de namoro iminente.

(filhos de um irmão ou de uma irmã), ou com elementos com algum grau de parentesco: primos em 2º, 3º ou 4º grau.⁹⁵

Apesar de esta situação se constituir na regularidade dentro da unidade de observação, alguns elementos da mesma são contrários àquela dado considerarem que um casamento entre primos em primeiro grau é, “como casar com um irmão”.

Em Portugal, estes graus de parentesco entre noivos foram também visibilizados no trabalho de Mendes (2005) e Lopes (2006) e, no estrangeiro, nos estudos que Sutherland (1975), Williams (1984), San Román (1996) e Blasco (1999) realizaram com comunidades ciganas.

Os casamentos exogâmicos existentes na comunidade tiveram lugar em três das famílias extensas estudadas, com 6 elementos do género masculino casados com portuguesas não ciganas e 2 elementos do género feminino casadas com portugueses não ciganos.⁹⁶ Os casamentos exogâmicos não são bem aceites na comunidade e, quando acontecem, são mais tolerados os casamentos de ciganos com *paíllhas* (portuguesas não ciganas) do que de ciganas com *paíllhos* (portugueses não ciganos),⁹⁷ o que também foi visível no estudo de Lopes (2006).

De acordo com a interpretação resultante da observação que realizei, este facto acontece, entre outras razões, porque:

- é a mulher quem, por norma, se move entre a parentela (é ela que se desloca para junto da família do marido, apenas acontecendo o contrário quando os pais do noivo não apresentam condições materiais que lhes permitam ajudar/sustentar o novo agregado familiar), o que poderia significar a deslocação da mulher cigana para fora da comunidade e uma aproximação cultural ao ‘Outro’ não cigano. No entanto, quando se realiza um casamento de uma cigana com um não cigano (*paíllho*), toda a

.....

95 Por casamento endogâmico entende-se o casamento realizado entre dois elementos ciganos. Por casamento exogâmico entende-se o casamento realizado entre um cigano e um não cigano. Para uma abordagem mais complexa da endogamia-exogamia, ver Williams (1984: 267-269), onde o autor considera também como casamento exogâmico o casamento de um cigano com outro cigano pertencente a outro grupo. A propósito da endogamia e exogamia, ver também Santos (2006).

96 Já após o termo do trabalho de campo, foi aceite uma nova união entre um elemento cigano e uma mulher não cigana. Esta aceitação derivou também do facto do jovem casal já ter um filho que durante um ano foi escondido da família nuclear e alargada do homem cigano pelo facto de ser filho de um relacionamneto com uma não cigana.

97 Sobre como são perspectivados os casamentos com não ciganos, ver, para os casos de Inglaterra, França e Espanha, Okely (1983), Williams (1984), San Román (1996) e Blasco (1999), respectivamente, onde as/os autoras/es referem a mesma resistência por parte das famílias ciganas ao casamento com elementos pertencentes à sociedade maioritária.

comunidade cigana, numa tentativa de assimilação cultural, procura aliciar o novo elemento masculino para a cultura cigana, não existindo nestas famílias nenhum casamento entre uma cigana e um não cigano em que o novo agregado familiar tenha abandonado a comunidade. Este 'aliciamento' passa pela tentativa (bem sucedida) de demonstrar ao novo elemento as vantagens de ser cigano: "se tiveres algum problema, todos os ciganos estão contigo; se disseres 'sou cigano', toda a gente foge"⁹⁸.

Não deixa de ser sociologicamente interessante notar que, resistindo o grupo cigano à assimilação cultural, procura assimilar na sua cultura todo e qualquer elemento estranho à mesma e que passe a fazer parte dela, numa tentativa de anulação da diferença: o 'Outro' deve tornar-se cigano ou o mais próximo possível da forma de ser cigana, constituindo-se em mais um elemento de defesa do colectivo, transformando-o numa mais valia do grupo. Ao transformar a diferença na mesmidade, mantém-se a coesão do grupo, ao mesmo tempo que o reforça em termos numéricos.

- *A mulher não cigana entra rapidamente num processo de assimilação cultural*: em termos do vestuário, em termos linguísticos, a adaptação fonológica e da adopção de determinadas práticas culturais restritivas da autonomia da mulher. Como nos referiu uma mulher não cigana casada com um elemento cigano: "nós, as mulheres, aciganamo-nos mais depressa", o que se revela concordante com uma socialização da mulher (cigana, mas também não cigana, embora em menor grau) para uma menor afirmatividade, para a passividade e para uma certa subalternidade de género;

- *um filho de um cigano com uma pailha é considerado mais cigano do que um filho de uma cigana com um paílo*, uma vez que a descendência é patrilinear e se considera que os filhos herdaram o carácter do progenitor;

- como formalmente é o homem quem lidera o agregado familiar, *uma cigana casada com um paílo passa a ter de lhe obedecer*; inversamente, será a *pailha* a obedecer ao cigano;

- sendo uma comunidade predominantemente patriarcal, aos homens ciganos não agrada que as suas mulheres passem a pertencer a homens *paílos*. Contrariamente, os homens ciganos manterem relações com *paílas* é considerado uma vitória face aos homens do grupo socio-cultural maioritário;

.....

98 Homem cigano, considerado um dos líderes da comunidade. Notas do diário de bordo.

- dada a elevada valorização da virgindade das mulheres e a desvalorização da virgindade dos homens, o homem cigano que case com uma mulher não cigana que “já andou com outros homens”, desvaloriza-se perante a toda a comunidade e, principalmente, perante os seus pares masculinos.

Este menor número de casamentos entre ciganas e não ciganos por comparação com o número de casamentos entre ciganos e não ciganas visível nesta comunidade, não foi evidenciado na vizinha Espanha onde, de acordo com San Román (1997:113), existem mais casamentos de ciganas com não ciganos do que o contrário. De acordo com a autora, este facto tem na origem as mulheres ciganas e respectivas famílias considerarem estes casamentos como uma forma de promoção e de melhoria da qualidade de vida para as filhas, principalmente tendo em consideração o machismo dos homens ciganos. Pelo contrário, o menor número de casamentos entre ciganos e não ciganas, dever-se-ia ao facto de as mulheres não ciganas espanholas não tolerarem o machismo dos ciganos, muito mais acentuado do que o machismo dos espanhóis não ciganos.⁹⁹

O machismo é, aliás, um enorme factor de queixa entre as mulheres ciganas casadas mais jovens da comunidade por nós estudada que referem que uma das características que mudariam na cultura cigana se pudessem, seria precisamente o machismo:

“não era a mulher ser mais do que o homem; era serem iguais, iguais!” (Mulher cigana, 28 anos. Notas do diário de bordo).

Esta mulher, que se revelou das mais combativas face ao machismo dos homens ciganos e que, nos locais de trabalho sempre exigiu que o marido partilhasse todas as responsabilidades inerentes ao trabalho que realizam

“era o que mais faltava, ele a jogar às cartas e eu a matar-me a trabalhar. Não tenho nada a ver com os maridos das outras, mas com o meu não é assim”,

.....

99 Apesar da não existência de dados a nível nacional relativamente a esta problemática, seria interessante o desenvolvimento de uma investigação comparada Portugal-Espanha que permitisse compreender os contextos e os processos subjacentes a esta diferenciação. Para já, podemos apenas levantar algumas hipóteses: o facto de as mulheres ciganas portuguesas serem menos batidas pelos conjuges do que as suas congéneres espanholas (dados comparados por San Román e eu própria a partir do respectivo conhecimento de terreno); o facto de os ciganos espanhóis se encontrarem num processo de integração social maior; a existência de diferenciações culturais inter-grupais dentro do grupo étnico cigano.

sofreu algumas consequências públicas face a este tipo de comportamento, com o marido a dar-lhe uma bofetada em público pela pressão exercida pelos outros homens, nomeadamente um irmão dela que, na altura deste episódio, provocou o cunhado, referindo: "não tens vergonha, a tua mulher é que manda em ti". O que se torna sociologicamente interessante analisar é o facto de, perante a queixa desta jovem mulher junto da cunhada, mulher do irmão que proferiu o comentário anterior, o irmão ter sido fortemente repreendido pela mulher na esfera privada, o que revela a dicotomia existente entre a actuação masculina no espaço público e no espaço privado, salvaguardando as devidas dimensões destes acontecimentos cuja regularidade não foi passível de observação.

No entanto, o grau de machismo não é homogêneo na comunidade estudada: os dados recolhidos por mim no processo de observação, permitiram-me concluir pela existência de graus diferenciados de machismo nos homens ciganos, alguns dos quais consideram importante a existência de uma menor desigualdade e mesmo de uma igualdade entre os géneros, mas que, nas relações de sociabilidade que marcam o seu quotidiano e perante os seus pares masculinos, agem de acordo com os 'padrões normais' de machismo da comunidade, embora na esfera do lar adoptem um tipo de comportamento concordante com a sua forma de pensar. Esta forma de comportamento é consentânea com a pressão que o todo exerce sobre o indivíduo e com o receio das consequências (morais ou outras) que poderão advir da fuga à norma.

Em duas das famílias extensas estudadas existe uma pressão (bem sucedida até ao momento) para a não realização de casamentos exogâmicos como tentativa de manutenção da etnicidade cigana e da pureza da 'raça' e também porque, como referiu significativamente uma jovem cigana: "um homem da sua cultura, é outra cabeça, é outra cabeça", o que significa outra racionalidade, outra maneira de ver o mundo.¹⁰⁰ Ou seja, enquanto para vários elementos, esta espécie de 'proibição' de casamentos entre ciganos e não ciganos é considerada uma forma de racismo,

"o cigano acha que é mais, que é melhor do que os não ciganos" (Jovem cigano, 28 anos. Notas do diário de bordo).

.....

100 A propósito de como são perspectivados os casamentos entre ciganos e não ciganos, ver também Casa-Nova, 2002 (Cap. III).

“um cigano que case com um não cigano... é-se menos, é-se menos” (Jovem cigana, 16 anos. Notas do diário de bordo).

para outros é considerada como uma forma de preservação da cultura e dos ‘genes’ ciganos:

“os sangues não se devem misturar para o cigano continuar puro. Sinto desprezo, sinto desprezo (por casamentos mistos). É degenerar a raça” (Homem cigano, 76 anos. Extracto de entrevista).

“É como os animais: não há uma gata com um cão.” (Mulher cigana, 50 anos. Extracto de entrevista).

Os patinhos são para as patinhas, o leão para a leoa, a cigana para o cigano. Somos ciganos, temos que morrer ciganos. Se integrarmos nos outros, vai acabar o cigano” (Homem cigano, 55 anos. Extracto de entrevista).

Para além destas dimensões, um elemento cigano que contraia matrimónio com um elemento pertencente à sociedade maioritária, deixa de poder participar em alguns acontecimentos da comunidade, o que pode significar uma sanção pela fuga à norma.

“deixa de poder participar em muitas coisas dos ciganos, como ser padrinho de casamento”. (Jovem cigano, 28 anos. Notas do diário de bordo)

Ainda para outros, não se devem misturar porque “as cabeças são diferentes”, o que significa, como referi acima, um grau de consciencialização ao nível da existência de códigos culturais diferenciados e, por vezes, incomensuráveis, que originam formas diferentes e por vezes conflituais, de estar e de perceber o mundo.

Nas duas famílias extensas onde tiveram lugar casamentos exogâmicos, dois dos seus elementos masculinos (um de cada uma destas famílias), tendo-se apaixonado por uma mulher não cigana (tendo um deles inclusive um filho com essa mulher, que ainda hoje considera “a mulher da sua vida”), acabaram por contrair matrimónio com elementos do seu grupo socio-cultural pelo facto de as respectivas famílias considerarem demasiados os casamentos exogâmicos já existentes, receando a censura por parte destas.

A realização de mais *casamentos inter-étnicos* era *é perspectivado como*

uma ameaça à unidade cultural, podendo ter como consequência a sua caracterização em termos étnico-culturais, existindo portanto *uma estratégia racional na inibição de uniões exogâmicas*. Esta estratégia racional tem também subjacente o receio de perda de valor das famílias que, na percepção dos ciganos observados, do ponto de vista comunitário, passam a 'valer menos', permitindo que os 'sangues se misturassem', contaminando assim a 'pureza da raça cigana'.¹⁰¹

Em função dos recursos económicos das famílias dos noivos, os casamentos têm uma duração entre três dias a uma semana, constituindo a prova de virgindade da noiva o momento alto da cerimónia. Esta prova nunca tem lugar antes da meia-noite do primeiro dia (e, por vezes, apenas à uma ou duas da manhã como estratégia de permanência dos convidados na festa), sendo antecedida de grande tensão psicológica e nervosismo por parte da noiva, como tive oportunidade de presenciar nos diversos casamentos a que assisti. No entanto, quando questionadas sobre a possibilidade e o interesse em acabar com este tipo de prática, nenhuma mulher se manifestou a favor da sua eliminação, considerando-a motivo de orgulho para qualquer mulher e uma forma de supremacia face às 'outras': as não ciganas.

Blasco (1999), ao estudar este ritual numa comunidade cigana de Madrid, refere a existência de contornos à prova da virgindade através da realização de casamentos em alturas em que a noiva se encontra com o período menstrual. Mas *mais importante do que questionar a veracidade da comprovação da virgindade, é analisar sociologicamente o valor e função social deste ritual*. Com efeito, a realização do ritual da prova de virgindade feminina cumpre a função social de confirmação e preservação da honra e prestígio da noiva e da família alargada, extensivos ao valor do noivo e respectiva família, cuja imagem social se confirma como (e se quer) intacta.

A partir da prova da virgindade, os noivos são considerados marido e mulher, sendo elevados nos braços dos homens. Homens, mulheres e crianças dançam à sua volta, cantando e acenando lenços brancos ou acendendo velas e isqueiros. O casamento é a altura em que à mulher é permitido dançar com todos os homens presentes, que se vão aproximando da noiva de braços abertos e em movimento de dança, afastando-se também em movimento de dança, dando lugar a outro homem.

Os casamentos constituem-se em fortes momentos de sociabilidade intra-étnica e de *lugares de exibição dos corpos* de jovens não comprometidos/

.....

101 Expressões utilizadas por vários elementos de várias das famílias alargadas.

as, principalmente das jovens ciganas que se exibem para os adultos e jovens em idade de comprometimento, dançando de forma sensual, já que uma jovem experiente na arte da dança se apresenta com mais prestígio face a um eventual compromisso.

Os casamentos assemelham-se a passagens de modelos no que às mulheres diz respeito, que chegam a exibir três/quatro vestidos por cada dia do casamento, em regra copiados de revistas da especialidade, funcionando como os momentos altos da vida social da comunidade e de exibição de sinais exteriores de riqueza, tais como automóveis, vestuário e jóias. São casamentos altamente dispendiosos do ponto de vista dos progenitores, sendo normal dispendir entre dez e quinze mil euros em três dias de casamento, em regra parcialmente suportados pelos presentes em forma de dinheiro oferecidos pelos convidados no primeiro dia do casamento em que, por norma, um dos convidados considerados de prestígio sobe a um palco improvisado e de microfone na mão vai anunciando a oferta monetária e o nome do respectivo convidado.

Tendo indagado acerca do significado desta prática, a resposta obtida foi a de que “sempre se fez assim.” A hipótese que levanto é a de que esta prática, pelo conhecimento social que impõe acerca de quem oferece, obriga não só os convidados a oferecerem um determinado valor monetário, como a oferecerem valores mais elevados comparativamente aos seus homólogos, capitalizando o prestígio social que daqui advém. Esta última reflexão foi induzida pelo bater de palmas em alguns casamentos quando algum elemento oferecia uma quantia que fugia às ofertas mais ou menos padronizadas.

Os casamentos funcionam também como um tempo e um espaço de realização de transacções económicas e de comprometimento de jovens pelos respectivos progenitores.

A permanência prolongada no terreno permitiu o conhecimento e a interpretação de determinado tipo de situações, no caso em concreto, relativas à realização de casamentos: quando uma ou as duas famílias nucleares não possuem recursos económicos suficientes para fazer face a um casamento realizado nos seus moldes culturais, é por vezes consensualizado entre os progenitores dos jovens a encenação de uma fuga. A fuga, utilizada pelos jovens quando pretendem a realização precoce do casamento ou o casamento com um elemento censurado pelos progenitores, tem também lugar neste tipo de situações, ficando a dúvida na comunidade relativamente à razão da mesma: desejo dos jovens ou conselho dos progenitores para contornar uma situação de fragilidade económica?

A fuga tem também lugar em situações em que os noivos “brincaram de mais” e a noiva já não é virgem, não podendo portanto submeter-se ao ritual da verificação da virgindade, sendo aconselhada pela família a fugir.¹⁰² Estas situações são altamente constrangedoras para a família da noiva, considerando-se que “enchem a família de vergonha” e, em menor grau, para a família do noivo porque é considerado que o noivo não honrou o compromisso de preservar a noiva até à realização do casamento.

Nas famílias estudadas, a idade de casamento das mulheres variou entre os 14 e os 19 anos e, dos homens, entre os 15 e os 21, realizando-se em idades relativamente precoces quando comparadas com o grupo socio-cultural maioritário. Pelo que me foi dado observar, esta precocidade tem subjacente uma *subordinação do género feminino* relacionada com a preservação da virgindade até ao dia do casamento e com a percepção da dificuldade de manutenção dessa virgindade até idades relativamente tardias. Por outro lado, através do casamento, a responsabilidade parental pelo comportamento das filhas é transferida para o marido (permanecendo a mulher numa relação de subordinação), ilibando e “aliviando” assim os progenitores dessa tarefa.

Como referiu um dos progenitores,

“Assim já não precisamos de a vigiar mais. A responsabilidade agora é do marido.”
(Notas do diário de bordo).

2.2.3.1. A força-fragilidade da mulher

A mulher funciona como a força e a fragilidade da comunidade dado que é nela que reside o orgulho, a honra ou a desonra do homem (pai, irmão, noivo, marido), o que a faz permanecer ‘refém’ da comunidade, impedindo-a, através da vigilância que é exercida sobre ela, de trajectórias escolares prolongadas e/ou de uma inserção profissional que não se constitua (como as feiras) numa extensão da esfera doméstica, realizada sob a visão e conseqüente controlo da comunidade, nomeadamente dos homens.¹⁰³ No entanto, sendo o machismo

.....

102 San Román (1975:184), nos ciganos espanhóis por si estudados, faz também referência à fuga em situações de perda de virgindade da rapariga ou quando os progenitores de um ou dos dois lados não são favoráveis à união dos jovens.

103 Algumas raparigas ciganas conseguiram quebrar o ciclo da reprodução, frequentando o Ensino

um forte factor de queixa entre as mulheres casadas mais jovens, a prova de virgindade não é perspectivada pelas mulheres como resultante do machismo existente, mas antes como fazendo parte da cultura:

“Isto eu nunca mudaria na cultura cigana. É o mais bonito de um casamento e do mais bonito na cultura cigana. Não acho que seja machismo. Não tem nada a ver”¹⁰⁴
(Mulher cigana, casada, 28 anos. Extracto de entrevista).

Tendo em consideração a minha vivência em comunidade e a participação em vários casamentos ciganos, a interpretação que faço deste tipo de percepção verbalizado pelas mulheres ciganas é a de que este momento do casamento é o momento das suas vidas em que o grupo de pertença as faz sentir ‘rainhas’, superiores às mulheres pertencentes ao grupo maioritário, admiradas e respeitadas pela comunidade, funcionando, na minha perspectiva, como uma dupla face: por um lado, significa a subordinação da mulher ao homem; por outro lado, esta subordinação dá origem a um sentimento de superioridade em relação aos homens que se sentem fragilizados perante a possibilidade (e a ameaça) de a mulher não ter preservado a virgindade, respeitando-as por isso e, neste respeito, residir uma certa subordinação (dando origem a uma *dominação subordinada do género masculino*). Isto significa que a imagem do homem e a representação social da comunidade em relação a este está fortemente dependente do comportamento da mulher, constituindo-se numa forma de poder feminino, definidor da imagem e do estatuto do homem na comunidade e entre pares.

2.2.4. O direito de decidir sobre o próprio corpo ou o corpo como lugar percebido de exercício de cidadania

Um certo *domínio* que a mulher procura ter *sobre o corpo e a maternidade*, constitui-se também numa forma de superioridade e de dominação em relação ao homem. Sendo a maternidade e a descendência um aspecto fundamental na cultura cigana, existe uma forte pressão comunitária para que o novo

.....
Secundário. No entanto, e ao contrário do que acontece na vizinha Espanha (cf. Abajo e Carrasco, 2004, Eds.), não temos conhecimento da existência em Portugal de nenhuma rapariga cigana licenciada que seja filha de uma união endogâmica e tenha sido objecto de um processo de socialização primária no endogrupo.

104 Na minha permanência nas feiras e no Bairro, este tipo de comentário foi uma constante nos diálogos com mulheres ciganas casadas e com raparigas solteiras.

agregado familiar constitua rapidamente descendência, materializada em dois ou três filhos. No entanto, durante o trabalho de campo observei com alguma frequência mulheres que, pretendendo espaçar o tempo entre as gravidezes e, conseqüentemente, entre a idade dos filhos, apesar da pressão dos maridos, realizavam planeamento familiar tomando a pílula sem o conhecimento do companheiro e desculpando-se da não gravidez perante este, dizendo: “não tenho culpa. Não desce, não desce!” Quando uma destas mulheres, querendo espaçar a idade dos filhos até o primeiro estar em idade de escolarização primária, ouviu o companheiro referir insistentemente: “deves ter algum problema. Vamos ao médico”, teve que reequacionar o seu planeamento, tendo um segundo filho um ano antes do previsto por si.

Também San Román (1997:198) refere a existência de planeamento familiar nas famílias ciganas por si estudadas, realizado pelas mulheres, na sua maioria sem conhecimento do marido, sendo este planeamento também visível no estudo realizado por Ferreira da Silva (2005).

Estas são formas de a mulher cigana exercer *poder e controlo sobre o próprio corpo*, procurando fugir assim ao controlo do marido, familiar e comunitário, constituindo-se numa forma de *exercício de poder na sua dimensão oculta*, mas com repercussões no que às taxas de natalidade diz respeito.¹⁰⁵ Com efeito, e como referi aquando da caracterização da unidade de observação, apesar de a média de filhos por casal existente nesta comunidade ser mais elevada do que a média existente na sociedade maioritária (2/3 filhos por casal nos agregados familiares mais jovens; 1,4 filhos nas famílias pertencentes à sociedade maioritária),¹⁰⁶ a tendência é para manter este número de filhos e não para aumentar ou reduzir. Na base da redução do número de filhos por casal nas famílias ciganas mais jovens por comparação com as gerações mais velhas está, por um lado, a consciência da dificuldade/impossibilidade material de conceder aos filhos tudo o que estes solicitam e, por outro lado, o facto de os progenitores pretenderem usufruir de um tempo destinado a si próprios.

.....

105 Por exercício do poder e controlo sobre o próprio corpo entende-se a capacidade de a mulher fugir, contornando, ao domínio do marido no que concerne a decisões relativas à definição de padrões de beleza e uso do corpo em situações e contextos percebidos como desvantajosos para si face a outras mulheres e/ou aos homens, como forma de construção de uma certa qualidade de vida ou ainda no que concerne à manutenção da uma auto-imagem positiva.

106 Cf. dados do INE.

Subjacente a esta diminuição está também por vezes o desejo da mulher em preservar o corpo, mantendo-o dentro dos seus padrões de beleza.

A manutenção de, em média, dois/três filhos por casal está relacionada com o carinho e a valorização das crianças dentro deste grupo minoritário e com o facto de o poder de cada família extensa residir também no número de elementos que a constituem, principalmente se forem homens, nomeadamente em situações de vingança, funcionando quer como uma espécie de poder dissuasor, preventivo, de conflitos, quer como uma vantagem nos momentos de 'lavagem de honra'.

Em termos de regularidade discursiva, os filhos são mais valorizados do que as filhas e, por essa razão, os pais demonstram mais alegria quando sabem que a mulher está grávida de um rapaz. Esta diferente valorização dos rapazes e das raparigas está relacionada com os diferentes papéis de género: as mulheres consideram que "a mulher cigana sofre muito mais do que as da vossa raça e muito mais do que os homens", e os homens consideram que "as mulheres dão muito mais trabalho porque é preciso andar sempre em cima delas" para que "não desgracem as famílias". Para além destas dimensões, em momentos de tensão intra-étnica, o número de homens por família torna cada família mais poderosa e, consequentemente, mais temível.

2.2.5. Embelezamento do corpo feminino: a construção de um corpo 'genderizado'¹⁰⁷

Desde crianças as mulheres ciganas incorporam um *habitus* relacionado com os papéis femininos que serão chamadas a desempenhar, construindo gradualmente um corpo genderizado (um *habitus* sexuado, nas palavras de Bourdieu, 1999) através do uso de maquilhagem, de saltos altos e de coloração do cabelo que, parecendo constituir-se em brincadeiras de criança, dão origem à incorporação não consciencializada de um determinado tipo de comportamento. O embelezamento do corpo desde criança constitui-se numa continuidade

.....

107 Na linha de Guacira Louro, por "corpo genderizado" entende-se um corpo onde o género está inscrito na linguagem corporal e na apresentação exterior do corpo, que tem por base a "construção social da diferença sexual" (Bourdieu, (1999 [1998])), mas ainda mais acentuada no que à mulher cigana diz respeito, pelo universo socio-cultural restrito em que se move. Este corpo genderizado não é exclusivo das mulheres, sendo também fortemente visível (embora em menor escala) na construção da masculinidade por parte do género masculino. Para uma análise da construção da "masculinidade hegemónica" no grupo socio-cultural maioritário, ver Vale de Almeida (1995). Sobre a construção de um corpo genderizado no que concerne ao género feminino, ver o trabalho de Ferreira (2004).

gradativa à medida que se aproximam da idade de constituir novo agregado familiar, estando completamente naturalizado dentro das famílias estudadas.

Como refere Louro (2001:11), “a inscrição dos géneros (...) nos corpos é feita, sempre, no contexto de uma determinada cultura e, portanto, com marcas dessa cultura”, sendo as “identidades de género (...) compostas e definidas por relações sociais” e “moldadas pelas redes de poder de uma sociedade.”

O embelezamento do corpo funciona assim como uma forma de exercício de poder sobre os homens (*poder de sedução*) que simultaneamente se constitui numa subordinação pelo facto de a *escolha do parceiro estar fundamentalmente confinada ao seu grupo de pertença* (o que significa a existência de uma *dominação subordinada* por parte das mulheres e de uma *subordinação subordinante* por parte dos homens).¹⁰⁸

Um certo domínio sobre o corpo é também visibilizado através da realização de dietas e do uso de cremes específicos para determinado tipo de tratamentos, levados a cabo não apenas como forma de sedução do homem mas como uma forma de se sentirem bem com o seu próprio corpo. Estes tratamentos são frequentemente realizados sem conhecimento do marido dado este considerar que a mulher “já não tem a quem agradar” manifestando, através de expressões como esta, o seu sentimento de posse e de domínio em relação à mulher, o qual a mulher contorna sem afrontar através do *exercício do poder na sua dimensão oculta*.

Isto significa que algumas mulheres ciganas constroem práticas que vão mais além do “ser percebido” de que fala Bourdieu (1999: 57), do ser em “estado permanente de insegurança corporal” que existe “por e para o olhar dos outros, enquanto *objectos acolhedores, atraentes e disponíveis*” (*Ibid.*).¹⁰⁹

.....
108 A preocupação com este embelezamento do corpo como forma de sedução aparece naturalizada na forma de ser mulher “cigana”, sendo também evidenciada na relação com a investigadora. A dada altura do trabalho de campo, algumas mulheres vieram manifestar-me a sua preocupação com os cabelos brancos que na altura me começavam a aparecer, aconselhando-me a pintar o cabelo para que não desse motivo para o “seu marido arranjar outra”.

109 E embora Bourdieu, na obra supracitada, não aborde práticas masculinas que podem ser consideradas homólogas a algumas práticas do género feminino no que concerne ao “existir por e para o olhar dos outros”, não se pode considerar que a actual frequência de ginásios por parte do género masculino para exibição de corpos musculados capazes de os diferenciar face aos corpos de outros homens junto do género feminino (ou masculino), é também uma forma de “dominação feminina” (ou de dominação entre géneros) e de coisificação do género masculino?

2.2.6. Doença e luto

A doença prolongada, a morte e o luto a ela associada, é vivenciada de forma intensa e prolongada, principalmente pelos elementos familiares mais próximos. Em situação de doença de familiares que implique internamento hospitalar, independentemente do grau de parentesco, toda a família se desloca para a unidade de saúde, demonstrando assim ao doente que este não se encontra sozinho, isolado, face a uma situação de fragilidade física e de exposição frente ao não cigano.¹¹⁰ Em situações de doença de familiares próximos com internamento hospitalar (e considera-se aqui familiares próximos avós, pais, maridos/mulheres, tios, filhos, sogros, cunhados e primos em primeiro e segundo grau), a família desloca-se de forma massiva para o hospital, permanecendo acampada durante o tempo de permanência do familiar na unidade hospitalar. Esta permanência junto do familiar doente implica frequentemente uma menor atenção à actividade profissional, assistindo-se, nestas situações, à solidariedade e reciprocidade entre familiares próximos e mais afastados no que diz respeito à substituição, nos locais de venda, das pessoas ausentes, sem a perda monetária que acarretaria a ausência prolongada dos locais de trabalho. O facto de exercerem uma actividade profissional que não implica um assalariamento e, conseqüentemente, uma subordinação a uma entidade patronal, possibilita este tipo de prática e a prestação de assistência continuada aos familiares.

Nestes momentos de doença prolongada, os familiares transportam para as unidades hospitalares a vivência da doença tal como ela acontece no espaço privado. Tive a oportunidade de vivenciar a doença prolongada e a morte de um dos homens de respeito da comunidade e assistir às formas de vivência da doença e do tratamento dispensado ao familiar no espaço doméstico e no espaço hospitalar: durante o tempo de permanência na residência, enquanto o doente permanecia no quarto acompanhado de alguns familiares, os restantes familiares ocupavam a sala de jantar da qual tinham sido retirados todos os móveis e improvisado um local de permanência constante, com cobertores e colchões estendidos no chão,

.....

110 A propósito do acompanhamento hospitalar na doença, ver também Stewart (1997), onde o autor refere o facto de os familiares doentes nunca serem deixados sozinhos face ao 'Outro' pertencente à sociedade maioritária e percebido como ameaça, funcionando como uma forma de pressão sobre esse 'Outro'. Também San Román (1975) refere a assistência a familiares doentes e a assistência à família nuclear do doente como uma importante dimensão da cultura cigana.

revezando-se os familiares na assistência ao doente no quarto. Ou seja, os familiares ‘acampavam’ na sala de jantar, fazendo o doente sentir-se acompanhado e assistido durante 24 horas, sendo também este um local de manifestação da dor colectiva e de demonstração da dor individual face a esse colectivo (factor fundamental para mostrar aos outros elementos da família alargada e da comunidade a dimensão da sua dor). Esta vivência da doença em espaço doméstico é transportada para as unidades hospitalares, onde os familiares acampam nas áreas circundantes das mesmas, revezando-se nas visitas, permanecendo junto do doente pelo menos duas, três pessoas de cada vez. Esta presença e assistência continuada, para além de expressar características culturais (demonstrar ao doente que este não se encontra sozinho numa situação de forte fragilidade física e emocional), constitui também uma forma de intimidação do ‘Outro’ não cigano, obrigando este a um tratamento mais cuidado e permanente.

Esta permanência junto dos familiares hospitalizados foi também visibilizada no estudo de caso levado a cabo por Duarte *et al* (2006) junto de médicos, enfermeiros e auxiliares do Hospital Garcia da Horta onde, de acordo com a totalidade dos entrevistados, para conseguirem esta permanência continuada junto dos familiares, os ciganos “são insistentes, ignoram as recomendações e, quando confrontados, recorrem com frequência à agressão verbal e à ameaça, ainda que inconsequente.” (*Ibid.*:116)

No entanto, quando prolongada, a vivência da doença gera também tensões entre os familiares mais próximos, quando alguns deles consideram não estar a ser levado a cabo um cuidado equitativo por parte de todos os elementos, existindo um esforço maior de uns elementos em relação aos outros. Este aspecto foi vivenciado pela investigadora durante a doença prolongada de um dos elementos da comunidade e a forma de lidar com esta doença por parte das diferentes filhas. Estas tensões eram verbalizadas nos locais de trabalho, através de discussões entre irmãs a propósito do tempo que cada uma despendia nos cuidados ao progenitor, o que significa que *a vivência da doença e do cuidar do outro, fazendo parte da cultura cigana, não é experienciada sem conflitos internos* no que diz respeito à percepção de uma distribuição equitativa dos cuidados a prestar.

Quando a morte acontece, o luto é vivenciado de forma intensa pelos familiares mais próximos e de forma mais suave pelos familiares mais afastados, variando o tempo e o rigor de luto em função do grau de parentesco, podendo ir desde toda a vida pelo marido ou por um filho, até dois anos por um pai, uma mãe ou um irmão, até aos três meses por um avô ou um tio.

Por vezes assiste-se também a um luto continuado que deriva de mortes sucessivas de familiares, havendo na comunidade quem considere que é mais facilmente suportável um luto continuado (pelo habituamento) do que um luto intercalado por meses.

O aspecto considerado menos suportável no luto masculino é o crescimento da barba e a sua manutenção durante todo o período de luto. Em segundo lugar aparece a proibição de comer carne durante um determinado período de tempo (sinal de respeito pelo morto) e o rigor do vestuário masculino e feminino: uso de calça, camisa, lenço, casaco e chapéu preto (nos homens que usam este assessorio); uso de saia rodada e comprida, camisola, lenço na cabeça (duplo lenço nas viúvas: um a cobrir a testa, outro a cobrir toda a cabeça) e uma espécie de manto a cobrir os ombros.

O desleixo com a aparência é muito valorizado dado significar ausência de vaidade e demonstração de dor pela perda e respeito pelo morto. Como tive oportunidade de observar frequentemente, o uso de um luto menos rigoroso ou a tentativa de “aliviamento” do luto (o homem tirar o lenço, aparar ou cortar a barba, tirar o casaco) ou a mulher deixar de usar o manto, é fortemente criticado pela comunidade dado considerarem que o familiar está a ‘gozar’ com o morto, sendo considerado preferível o abandono da totalidade do luto (também porque aquele ‘aliviamento’ é uma forma de descaracterização do luto).

De acordo com os dados da minha observação, “aliviar o luto” tem repercussões psicológicas na forma de sentir esse luto: um luto mais “carregado” torna o indivíduo mais sisudo e circunspecto, enquanto que o abandono do lenço ou do casaco, mas, principalmente, o corte da barba por parte do homem, faz com que este se sinta diferente, psicologicamente mais leve, mais alegre, sentindo e exteriorizando o luto de maneira diferente, o que significa que, para além da cor, os assessórios usados e as obrigações inerentes ao luto jogam também um papel fundamental na exteriorização de um sentir psicológico face a uma situação concreta, no caso específico, de perda de familiar próximo.

Vários dos elementos das famílias estudadas consideram que a vivência do luto deveria ser realizada de forma menos rígida, mas o receio da censura comunitária joga um importante papel na manutenção desse rigor, embora existam elementos que procuram ignorar e fugir a este controlo¹¹¹.

.....

“(...) eu direi que se alguma pessoa ainda o faz hoje, tradicionalmente é porque tem vergonha de a,b,c,d. Agora que há pessoas que já estão a mudar, não é, por exemplo, e estou a falar por mim para não estar a apontar o nome de outros, eu infelizmente perdi uma das pessoas que mais queria, não foi por isso que eu deixei... andei só vestido de preto, é verdade, mas não andei com aqueles cabelos grandes, nem andei com barbas grandes, não deixei de me alimentar, não deixei de ter higiene no corpo nem desfiz a minha casa para dormir no chão como alguns fazem. Se o fazem é porque têm vergonha, sabe, prontos, querem ser tradicionais e têm vergonha de serem censurados.” (Homem cigano, 53 anos, presidente de uma Associação Cigana e pertencente ao ‘tribunal’. Extracto de entrevista).

Os longos períodos de luto têm como consequência uma determinada representação social por parte dos restantes sujeitos-actores sociais da sociedade maioritária em relação aos ciganos, expressa numa percepção de senso comum (também por parte de alguns investigadores): a *identificação dos ciganos com o preto, considerando ser esta uma cor preferida e característica destas comunidades quando esta resulta de uma condicionante sócio-cultural* expressa na *Lei Cigana*.

Os longos períodos de luto têm também como consequência uma maior atracção por cores fortes nos períodos que intervalam os períodos de luto, evidenciada na vontade de colocar novamente roupas de cores contrastantes.

2.2.6.1. *A viuvez e o luto no homem e na mulher*

Quando o luto acontece por morte de um companheiro ou companheira, a vivência do luto é realizada de forma diferente e desigual por parte dos dois géneros. Em termos de regularidade, é perspectivado consensualmente pela comunidade a possibilidade de o homem contrair segundo matrimónio, a pretexto da sua inabilidade para cuidar dos filhos ou realizar tarefas domésticas. À mulher, só em condições muito específicas é permitido pela comunidade uma segunda união. Quando a viúva é muito jovem e sem filhos, é-lhe permitida uma segunda união como forma de possibilitar a constituição de um novo agregado

.....
também “(...) o luto é vivenciado com muita intensidade em que a pressão e controlo exercido pelo grupo leva o indivíduo a ter que realizar todo um trabalho de luto que, envolvendo as repercussões psicológicas inerentes à perda do familiar, o obriga a adoptar posturas que o fazem cortar, quase por completo com a forma como vivia até aí (...)”.

familiar; quando a viúva é considerada uma mulher de meia-idade (35-40 anos) e já com família constituída em termos de descendência, uma nova união é fortemente criticada pelas famílias (principalmente pela família do marido) e pela comunidade em geral, sendo frequente o abandono da comunidade e uma vivência sócio-geográfica distante quando este tipo de viúva afronta os condicionalismos culturais da comunidade e decide viver com um novo companheiro, usufruindo do direito ao restabelecimento emocional e à vivência da sua sexualidade. Quando esta situação acontece, com alguma frequência os filhos são retirados às progenitoras, ficando estes à responsabilidade da família do marido. Este tipo de situações é evidenciador das assimetrias de poder nas relações de género dentro da comunidade, embora com frequência a mulher cigana encontre formas e processos de contorno do poder masculino e de construção de margens de uma autonomia relativa.

2.2.7. Etnicidade e dialecticidade do poder nas relações de género

Considerando, na esteira de Etienne *et al* (1998:243), que “o poder é uma relação social entre indivíduos ou grupos sociais” e que “toda a relação social (...) pode ser considerada como uma relação de poder” (*Ibid.*) relevo, da análise dos dados de terreno, a existência do que designei de uma *subordinação subordinante* e de uma *dominação subordinada* nas relações de género dentro de cada um dos contextos de vivência quotidiana (familiar, comunitário, escolar e laboral), explicitáveis não apenas através de determinantes estruturais (onde o conceito de dominação, nomeadamente da dominação masculina, ganha particular relevância), mas das agências (com consciência) e das subjectividades dos diversos sujeitos-actores em presença e em confronto, no seu duplo estatuto de cidadãos e cidadãs de um Estado e de membros de uma comunidade pertencente a um dado grupo sócio-cultural. Estes sujeitos-actores em presença e em confronto, em função da interpretação das situações vivenciadas e dos estatutos sociais outorgados e/ou conquistados dentro do seu grupo de pertença, originam ‘micro-dominações’ que, em contexto, ‘desafiam’ dominações mais de ordem estrutural.

A *dialecticidade do poder* que aqui relevo apresenta-se como resultando de um processo onde as relações do quotidiano são continuamente (re)interpretadas e, conseqüentemente, (re)definidas, reconfigurando as relações de dominação entre os géneros, o que significa também que “as relações de poder

se situam no quadro das relações de interdependência” (Etienne *et al*, 1998:244) onde o poder não se encontra sempre do mesmo lado ou apenas de um dos lados, nem se apresenta como homogéneo no seu exercício, quer em termos do montante, quer em termos da sua tipologia.¹¹² O poder funciona assim como uma “acção de imposição, subordinação ou capacidade de influência que implica relações assimétricas entre e dentro de unidades sociais diversificadas” (Afonso, 1991:133), onde os *micropoderes* (Foucault), enquanto formas do poder exercidas em contexto e “produtores de *normas*” (*Ibid.*), “exercendo-se, às vezes, pelo uso da «violência simbólica» (...), submetem a um indivíduo ou a um grupo outros grupos ou outros indivíduos” (*Ibid.*:134). Neste sentido, o conceito de micropoderes, em detrimento do macropoder, ganha relevância na análise dos contextos e dos processos de interacção entre géneros dentro deste grupo sócio-cultural específico.

Se se considerar, na esteira de Elias (*in* Etienne *et al*, 1998:244), que “alguém exerce poder sobre nós na medida em que nós dependemos mais de alguém do que ele depende de nós” (ou, acrescentaria eu, na medida em que *nós nos percebemos como mais dependentes de alguém do que esse alguém de nós*), podemos concluir que em qualquer relação social esta assimetria de poder variará em função dos contextos e dos processos de interacção, onde a interpretação das situações joga um papel fundamental na definição de quem detém o poder e em que grau ele é exercido. E, nesse exercício do poder, na relação de dominação-dominado, é evidenciado o exercício da cidadania nas suas múltiplas dimensões (social, geracional, de género...).

O significa que, que na minha perspectiva, a concretização do conceito abstracto de cidadania é evidenciada na relação com o outro, a partir da interpretação das situações e dos contextos, resultando de um processo constante de (re)negociação. Ou seja, relevo aqui a *cidadania ao nível do indivíduo na sua relação com o Outro mediada pelos contextos e não do indivíduo na sua relação com o Estado*.

Neste exercício sociológico de desocultação das relações de poder e de exercício de cidadania entre géneros, experienciadas em contextos sócio-geográfico-culturais específicos, a observação participante realizada desvelou a existência do que

.....

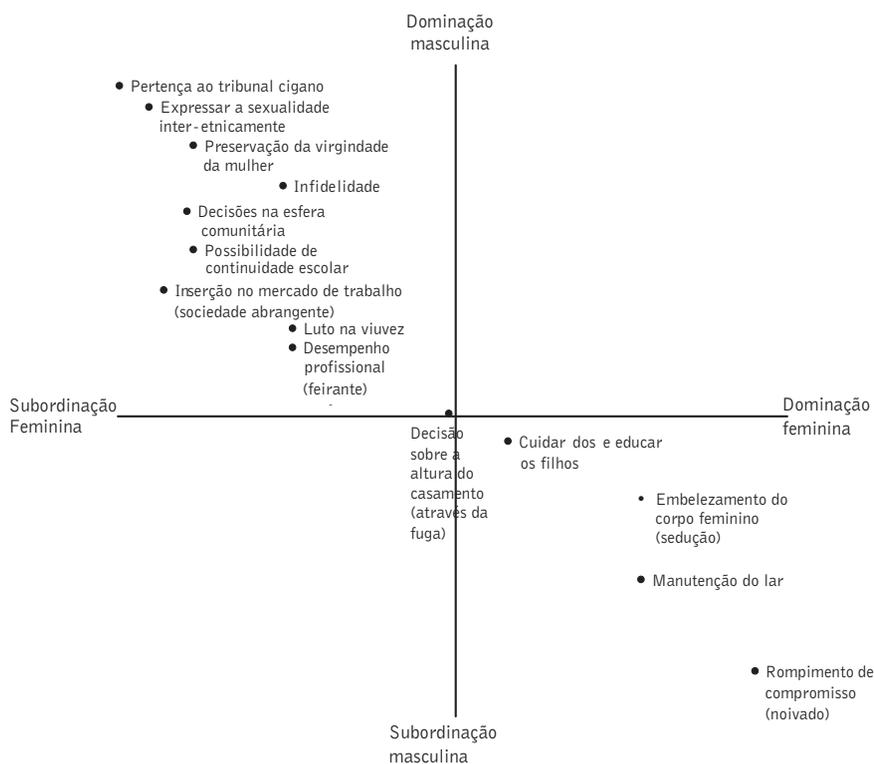
112 A construção da categoria ‘dialecticidade do poder nas relações de género’ em vez de ‘dialéctica do poder nas relações de género’, tem subjacente o facto de considerar que o termo ‘dialecticidade’ remete para um processo constantemente reconfigurado pelas múltiplas interpretações dos contextos, enquanto que o termo ‘dialéctica’ remete mais para situações abstractas e previamente definidas. Considera-se que enquanto ‘dialecticidade’ deriva de um processo indutivo de construção de conhecimento, ‘dialéctica’ deriva de um processo dedutivo.

designei de *dialecticidade do poder* nas relações de género que poderá ser melhor compreendida através da leitura dos gráficos que se apresentam seguidamente e que procuram dar conta da gradatividade existente nas relações de dominação/subordinação entre géneros dentro da comunidade estudada.

Os gráficos apresentados procuram constituir-se numa síntese das reflexões desenvolvidas ao longo deste capítulo no que concerne às *relações de poder entre géneros*, quer na sua *dimensão expressa*, quer na sua *dimensão oculta* e a existência de uma *dominação subordinada* e de uma *subordinação subordinante*, ou seja, uma dominação que tem implícita um certo tipo e um certo grau de subordinação ao género oposto e uma subordinação que também é subordinante na medida em que implica um certo grau e um certo tipo de dominação do género oposto.

A leitura destes gráficos deverá assim realizar-se tendo em atenção a gradatividade inerente a cada situação referida, considerando-se, como referi anteriormente, que existe uma *dominação subordinada* quando a dominação se sobrepõe à subordinação e uma *subordinação subordinante* quando a subordinação se sobrepõe à dominação.

Gráfico 1
 Relações de poder entre géneros numa comunidade cigana
 (dimensão expressa)



No que diz respeito ao poder na sua *dimensão expressa* (gráfico 1), para além das dimensões abordadas ao longo deste capítulo, importa ainda realçar que, no que concerne ao direito de expressar opinião/tomar *decisões na esfera pública*, sendo esta, por norma, uma prerrogativa masculina, existe uma *dominação masculina subordinada* dado as opiniões/decisões masculinas estarem frequentemente influenciadas e condicionadas pela opinião do género

feminino, expressa na esfera privada e que também é extensiva às situações de conflito inter-familiar que obriguem a uma intervenção pública dos elementos pertencentes ao grupo de homens de respeito que são chamados a intervir em situações de conflito.

Relativamente à *manutenção e domínio do lar*, considero que existe uma *dominação subordinada* do género feminino uma vez que, sendo a mulher quem, objectivamente, se mostra competente na reprodução do grupo doméstico, o género masculino encontra-se em situação de forte dependência neste domínio. No entanto, constituindo-se a sua dependência numa subordinação à mulher, esta dependência outorga-lhe liberdade de acção inerente à maior disponibilidade temporal para dedicar a tarefas recreativas ou outras consideradas do seu agrado, o que significa que, nesta situação, o género feminino é detentor de poder na sua dimensão expressa e o género masculino é detentor de poder na sua dimensão oculta, revelando uma *subordinação subordinante* por parte do género masculino. Ou seja, a *subordinação subordinante* está para o *exercício do poder na sua dimensão oculta*, assim como a *dominação subordinada* está para o *exercício do poder na sua dimensão expressa*.

Como referi acima (ponto 2.2.1), consideramos que existe uma *dominação subordinada do género feminino* na situação de quebra de compromisso onde o género feminino é detentor de *poder na sua dimensão expressa*, mas esse poder resulta do facto de a mulher ser o elemento mais vulnerável da relação.

A decisão da altura de realização do casamento através da possibilidade de fuga conjunta constitui-se, nas relações de género enquanto relações de poder, numa das raras situações em que o poder é equitativo, situando-se, por essa razão, no centro do eixo cartesiano apresentado.

A inserção no mercado de trabalho fora do campo de ocupação tradicional cigano é permitida ao género masculino (embora apenas pontualmente se efective), mas a negação de acesso a esse mesmo mercado ao género feminino constitui-se numa regularidade, dado esta inserção implicar a ausência de vigilância masculina e comunitária sobre a mulher, sendo muito reduzido o número conhecido de mulheres ciganas a exercer trabalho assalariado.¹¹³

Com efeito, os dados recolhidos por mim a nível nacional junto de instituições

.....

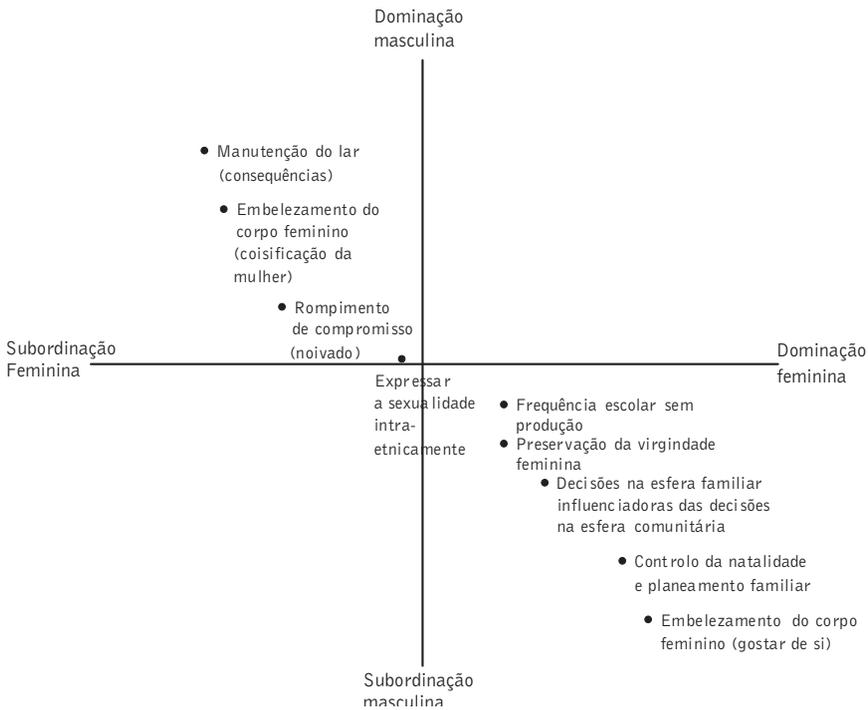
113 Ver Casa-Nova (2005) Country Study Portugal. In *Economic aspects of the condition of Roma women*. Berlin Institute for Comparative Social Research. European Parliament, pp.101-112

que forneceram formação profissional (com ou sem equivalência académica) entre 1995 e 2005, para mulheres ciganas no que concerne ao grau de empregabilidade dessas mesmas mulheres após o final dos cursos, permitiram concluir que, de um total de cerca de 250 mulheres que terminaram cursos desta natureza, apenas são conhecidos 8 casos de mulheres que se encontram a exercer trabalho assalariado.

Apesar de se ter consciência do papel que joga aqui o ‘racismo institucional’ e também o próprio desinteresse de muitas destas mulheres em exercer uma ocupação compatível com os conhecimentos adquiridos na formação profissional (que normalmente é frequentada como forma de ver aumentado o rendimento familiar e não como uma forma de independência feminina), a dominação masculina e a vigilância e pressão grupais detêm neste processo um papel fundamental.

Gráfico 2

Relações de poder entre géneros numa comunidade cigana (dimensão oculta)



No que concerne ao exercício do poder entre géneros na sua *dimensão oculta* (gráfico 2), refira-se que a frequência escolar prolongada, constituindo-se num domínio masculino, é por vezes contornada pelo género feminino através de reprovações sucessivas como forma de continuidade no espaço escolar, fugindo assim ao controlo parental sem afrontar a sua autoridade, constituindo-se numa forma de poder e resistência feminino, embora não quebrando o ciclo da reprodução.¹¹⁴

A expressão da sexualidade intra-étnica é relativa a situações de compromisso em que os noivos se envolvem sexualmente (sem conhecimento dos progenitores e da comunidade) sem que deste envolvimento sexual resulte a perda da virgindade feminina.

A leitura dos gráficos permite-nos concluir que o poder, na sua *dimensão expressa*, é exercido maioritariamente por parte do homem (e aquele que é exercido pela mulher é socialmente menos prestigiante), enquanto o poder, na sua *dimensão oculta*, é exercido maioritariamente por parte da mulher, assistindo-se ao exercício de *tipos (e montantes) diferenciados e hierarquizados de poder* por parte dos dois géneros.

A existência de um maior *poder oculto* por parte do género feminino evidencia as relações de subordinação mulher-homem existentes dentro da comunidade, significando que as mulheres ainda não encontraram formas de construção de contextos e processos de exercício do poder na sua forma expressa, mas encontram formas de vivenciar a cidadania quando pensada em termos das suas experiências quotidianas, embora frequentemente sem afrontar a autoridade masculina, principalmente ao nível da esfera pública, contornando-a através de práticas onde o seu poder é exercido de forma invisível ao olhar masculino, concedendo a este a ilusão de total dominação sobre o género oposto.¹¹⁵

Isto significa que as mulheres ciganas, vivendo em contextos de subalternidade ao género masculino em muito maior grau do que as mulheres pertencentes à sociedade maioritária, constroem formas e processos de vivência de uma autonomia relativa, fugindo assim conscientemente a uma dominação patriarcal que se

.....

114 Esta estratégia de permanência na escola foi levada a cabo por quatro raparigas das famílias estudadas.

115 Pode considerar-se aqui que as mulheres ciganas, tal como as restantes mulheres portuguesas, mas com gradações diferenciadas, vivem "cidadanias parciais", cidadanias em construção, frequentemente sub-ditas e sub-entendidas, do universo do implícito (ver, a este propósito, Araújo, 2007)

apresenta como natural dentro do grupo sócio-cultural a que pertencem. E embora considere, à semelhança de Bourdieu (1999:5), que a dominação masculina se perpetua porque as mulheres (e os homens) incorporam, “sob a forma de esquemas inconscientes de percepção e avaliação, as estruturas históricas da ordem masculina”, recorrendo, “para pensar a dominação masculina, a modos de pensamento que são eles próprios produtos da dominação”, considero também que, sendo estas agentes dotados de capacidade reflexiva sobre os contextos e os processos de interação, constroem práticas contra-hegemónicas que, sendo mais do que a resultante dos efeitos de *hysteresis* de que fala Bourdieu (1977), minam as assimetrias de poder homem-mulher, como é o caso específico das mulheres da nossa unidade social de investigação, assistindo-se a uma desnaturalização dessas assimetrias pela indignidade e injustiça que as mesmas provocam no género feminino.

Neste sentido, o conceito de ‘agência’ não é aqui utilizado na perspectiva de Bourdieu (1999), de uma agência sem consciência que nada deveria ao “cálculo racional”, mas de uma agência que deliberadamente procura contrariar formas e processos de reprodução hegemónica das relações de género enquanto relações de poder.¹¹⁶

À semelhança das reflexões desenvolvidas por Teixeira Lopes (2003: 173-174)¹¹⁷ a propósito da obra “a dominação masculina” onde, segundo o autor, Bourdieu “deixa perpassar a ideia de uma identidade feminina permanente heterónoma e/ou outorgada”, considero que as mulheres são “agentes sociais dotados de margens de possibilidade, de uma acção autónoma, mesmo num contexto geral de subalternidade” a que as mulheres ciganas estão submetidas em muito maior grau que as mulheres pertencentes à sociedade maioritária. Ainda na linha de Teixeira Lopes (*Ibid.*), o presente trabalho evidencia a viabilidade, mesmo em grupos socio-culturais menos permeáveis à mudança, de “discursos e práticas [femininos] que, conscientemente, escapem às leis supostamente inexpugnáveis da dominação patriarcal”.

2.2.8. Organização social e política

Do ponto de vista da sua organização social e política, é uma comunidade

.....

116 Para uma abordagem teórica das relações de género enquanto relações de poder, ver Custódia Rocha, 2006.

117 Reflexões desenvolvidas em forma de questões por ocasião da homenagem póstuma a Pierre Bourdieu, realizada em Janeiro de 2002 pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

que estabelece e mantém redes de sociabilidade maioritariamente intra-étnicas, onde a reciprocidade e a solidariedade em momentos de fragilidade económica, social e emocional dos seus elementos se tornam fundamentais para a manutenção da coesão do grupo. Na sua investigação com ciganos Húngaros, Stewart (1997) fala de um “*ethos* de partilha” como “um aspecto fundamental da maneira de ser cigana”. Embora Stewart, no artigo citado, não faça referência às formas e processos de construção deste *ethos*, da investigação por mim realizada, considero que este *ethos* de partilha tem na sua base uma defesa e uma protecção face aos não ciganos, sendo construído e mediado *na e pela* relação com esse ‘outro’.¹¹⁸

No grupo socio-cultural por mim estudado, um cigano ‘avarento’, que acumula, não partilhando o seu desafogo económico com os outros, é olhado como um cigano que se está a ‘apayar’: alguém que, do ponto de vista da forma de perspetivar o mundo, se aproxima dos portugueses pertencentes ao grupo sócio-cultural maioritário, afastando-se da ‘filosofia de vida’ dos ciganos. É portanto valorizada a prodigalidade e a generosidade, o que para a sociedade maioritária é considerado como ‘esbanjamento’. No entanto, *a partilha nem sempre é realizada voluntariamente*, resultando também da pressão do grupo sobre o indivíduo, que partilha não por vontade própria, mas como estratégia de evitamento de uma situação de exclusão potencial dentro da comunidade e para que, em momentos de fragilidade individual, se possa estabelecer a reciprocidade.

Nesta ‘obrigatoriedade não dita’ da reciprocidade, parece estar presente o que Mauss (2001 [1950:52] refere no seu *Ensaio sobre a dádiva*, a propósito da “forma e razão da troca”: “o carácter voluntário (...) aparentemente livre e gratuito, e todavia forçado e interessado por essas prestações” onde no “gesto que acompanha a transacção” existe “obrigação e interesse económico”. No caso da minha unidade de observação, um interesse económico de sobrevivência.

Como tive oportunidade de observar e escutar abundantemente, era frequente a queixa velada pela partilha excessiva de bens alimentares por outros elementos da comunidade:

“ontem comprei três quilos de bananas. Hoje já não tenho nenhuma; vem um,

.....

118 A propósito da partilha entre os ciganos, ver também Formoso (1986), onde as famílias estudadas pelo autor referiam a prodigalidade e a solidariedade existentes entre os ciganos como uma prática não existente entre não ciganos, considerando-a um elemento de superioridade em relação ao gadjé.

come, vem outro, come, vem outro, come, fiquei sem nenhuma. É sempre assim” (Mulher cigana, 33 anos. Notas do trabalho de campo).

“Comprei três quilos de bife da vazia. Estava barato, comprei. Comecei a fritar, vem um, come, vem outro, come. Foram todos” (Mulher cigana, 40 anos. Notas do trabalho de campo).

Mas todos os elementos têm interiorizada esta forma de funcionamento da comunidade, o que também os protege em momentos de escassez económica individual ou familiar.

Importa no entanto salientar que um cigano que possua bens materiais e os partilhe com os outros, vê aumentado o seu *capital social* e *simbólico* dentro do grupo, contribuindo a sua generosidade para o seu prestígio intra-étnico, constituindo-se numa mais-valia individual e familiar nas relações de sociabilidade intra-étnicas, mobilizada em diversos contextos de interação, evidenciando um certo “senso de investimento”. Este *capital social* que, de acordo com Bourdieu (1998 [1980]), é pertença das classes sociais dominantes e mobilizável ao nível da integração no mercado de trabalho em postos socialmente prestigiados, no caso da unidade social em análise é mobilizável, não para a integração no mercado de trabalho, mas para o prestígio intra-grupo, possibilitando aos seus detentores o usufruto de um estatuto privilegiado, de forte dominância e influência sobre os restantes elementos, evidenciada na procura de aconselhamento em situações muito diversificadas (de realização de negócios, casamentos, de resolução de conflitos, etc.).

O prestígio dos diversos actores, como refere Bourdieu (1998:62), “(...) depende do seu capital simbólico, ou seja, do *reconhecimento* (...) que recebem do grupo: a imposição simbólica só pode funcionar quando se encontram reunidas condições sociais (...) que fazem com que ele esteja em posição de conseguir que lhe seja concedida a importância que ele se concede a si próprio”, conseguindo-se assim a “eficácia simbólica” e, acrescentaria eu, o ‘efeito’ simbólico desejado pelos actores, não existindo portanto “poder simbólico sem uma simbólica do poder” (*Ibid.*:66)

Assim, *a relação com o mundo material e o dinheiro*, quer seja por razões de ordem cultural, quer seja por razões derivadas da pressão comunitária, é vivenciada de forma diferenciada pelos elementos do grupo sócio-cultural cigano quando comparados com o mundo dos ‘paílhos’, revelando-se fundamental para o grupo a demarcação com o grupo sócio-cultural maioritário através da

manutenção do que consideram ser uma ‘forma de ser cigana’. Na sua perspectiva, esta forma de ser cigana coloca-os culturalmente num plano de superioridade face ao ‘Outro’, procurando assim inverter (ainda que simbolicamente) as lógicas de dominação prevalecentes na sociedade maioritária na sua relação com o grupo sócio-cultural cigano.

Recebendo quase todas as famílias estudadas o Rendimento Social de Inserção, esta prestação financeira é gerida de acordo com os encargos financeiros fixos de cada agregado familiar. Sendo o seu rendimento diário incerto e o RSI uma prestação assegurada, esta é usada para liquidação de prestações fixas: a renda ou o empréstimo da casa, a prestação do dinheiro que se pediu emprestado a um familiar, a liquidação da factura da luz e da água, etc.. Esta antecipação do uso daquele rendimento fixo resulta em tranquilidade e segurança psicológicas, evidenciando a necessidade que estas famílias possuem também de um rendimento assegurado que lhes permita fazer face a despesas com periodicidade mensal.¹¹⁹

2.2.8.1. O “tribunal” cigano

A comunidade funciona não com um líder comunitário, mas com vários líderes, homens mais velhos da comunidade, com elevado prestígio dentro da mesma, considerados ponderados e sábios, que também constituem uma espécie de ‘tribunal’ cigano (a reunião dos “tios”, como são designados) onde procuram resolver os problemas de maior gravidade internos ao grupo cigano: uma espécie de tribunal, que também é designado por alguns destes homens como a *Kris*, não sendo extensivo a conflitos entre ciganos e não ciganos.

A resolução de conflitos entre ciganos e não ciganos é remetida para a justiça do Estado português, não sendo conhecido nenhum caso em que o tribunal cigano tenha sido constituído para lhe dar resolução. Segundo Acton *et al* (1997:145), nos ciganos por si investigados, o recurso ao Estado é geralmente inaceitável, a não ser em casos excepcionais como o negócio de droga. De acordo com Marushiakova e Popov (2007), nos grupos de ciganos por si investigados, o recurso a tribunais dos

.....

119 Importa no entanto salientar que, contrariamente à perspectiva de senso comum, segundo a qual os ciganos são os maiores beneficiários do Rendimento Social de Inserção, dados avançados pelo Ex-Coordenador do GACI-Gabinete de Apoio às Comunidades Ciganas-, Luis Pascoal, dão conta de que da totalidade de agregados familiares que usufruem do Rendimento Social de Inserção em Portugal, as famílias ciganas representam menos de 5%.

não ciganos só tem lugar em caso de disputas entre ciganos e não ciganos ou em grupos de ciganos que não apresentam um tribunal próprio. Ainda de acordo com estes autores (*Ibid.*), vários grupos ciganos na Europa não possuem tribunal cigano (a *Kris* ou outro) nem têm conhecimento da sua existência no passado do seu grupo. Segundo estes autores, os grupos ciganos que revelaram não ter nem conhecer o tribunal cigano, são grupos sedentarizados há séculos, enquanto os grupos que foram ou são nómadas (embora não todos) têm ou tiveram um tribunal cigano. Já Acton *et al* (1997) refere que a *Kris* é mais visível nos grupos sedentarizados do que nos grupos nómadas, considerando que este tribunal apenas existe para resolver problemas relativos à Lei civil e não à Lei criminal, ou seja, os crimes de sangue estão ausentes destes tribunais, sendo a sua resolução remetida para a esfera individual, contrariamente ao 'tribunal' da minha unidade de investigação cuja reunião de homens de respeito se realiza muito pelos crimes de sangue.

Tal como referem Marushiakova e Popov (2007) nos estudos que realizaram, também na minha unidade de observação a pertença a esta espécie de tribunal não significa uma hereditariedade pelos descendentes destes homens de respeito. Ou seja, a posição ocupada não existe por hereditariedade, sendo construída ao longo da existência de cada sujeito-actor e necessitando de um reconhecimento pela comunidade, (normalmente outorgado pela regularidade da exemplaridade comportamental destes sujeitos): serem considerados ponderados, inteligentes, fieis à sua companheira, bom marido e bom pai, bom negociante, solidário e pródigo, detentor de capital social e simbólico junto da comunidade de pertença e de outras.

O 'tribunal' da minha unidade de observação é constituído por ciganos da comunidade e, sempre que necessário, também por ciganos de outras comunidades residentes em outras áreas sócio-geográficas do país (o que os autores Marushiakova e Popov, 2007 designam de 'tribunal misto' e que, de acordo com os seus dados empíricos, não se apresenta como a regularidade nos estudos que realizaram).

Apesar de as mulheres não fazerem parte desta espécie de 'tribunal', algumas delas (mulheres consideradas de 'respeito', o que significa ser séria, fiel, boa mãe, generosa e ponderada) acompanham os maridos, exercendo por via indirecta influência nas decisões tomadas no tribunal cigano. Este 'tribunal' é o órgão informal a que recorrem sempre que têm origem disputas não sanáveis sem intervenção exterior entre famílias ciganas ou intra-famílias alargadas e as decisões, tomadas por consenso, são por norma seguidas pelas duas partes

intervenientes no conflito. No entanto, mesmo o conflito sendo sanado através da intervenção do ‘tribunal’, os elementos conflitantes passam a considerar-se ‘contrários’, o que significa o corte de relações e uma não partilha dos mesmos espaços sócio-geográficos (seja o mesmo Bairro, a mesma cidade, a mesma região e, por vezes, mesmo o território nacional, em função da gravidade da ofensa; seja casamentos, baptizados, festas de aniversário ou qualquer festa existente entre os ciganos) sob pena de reacender o conflito e a vingança se traduzir na morte de vários familiares da família do agressor.

O corte de relações e a não partilha do mesmo espaço sócio-geográfico em situações de conflito foi também observado por San Román (1975, 1997) e Blasco (2000) nos ciganos espanhóis por si estudados.

Contrariamente a Stewart (1997), que limita o tribunal cigano ao conselho de um ou mais homens, sem obrigatoriedade de obediência, o que foi relatado pelos sujeitos da minha unidade de observação foi a reunião de vários homens considerados de respeito dentro de comunidades diversas, cuja sentença deverá ser acatada pelas partes beligerantes (incluindo a família alargada de cada uma), sendo raros os casos em que as decisões não são acatadas.

A deslocação dos elementos pertencentes ao esta espécie de ‘tribunal’ para o local do conflito não é isenta de tensão e apreensão por parte dos seus elementos (que normalmente vão armados), dado ignorarem a reacção das famílias conflitantes. Como nos referiu um dos seus elementos,

“cada vez que há uma...uma reunião dessas eu tenho algum receio. Vou porque me sinto na obrigação de poder ajudar e irei sempre mas que vou com o coração na mão, às vezes vou. Há situações muito complicadas. As pessoas vão armadas para lá e nós não sabemos o que pode acontecer” (Homem cigano, 53 anos, pertencente ao ‘tribunal’. Extracto de entrevista).

Submetidos à justiça do Estado Português, qualquer cigano que cometa um crime de sangue ou de honra dentro do seu grupo de pertença, se o mesmo não for sanado pelo ‘tribunal’ próprio (o que acontece quando as famílias beligerantes não chegam a um consenso e não acatam a decisão tomada pelo mesmo), é julgado duas vezes: mesmo que condenado e preso pela justiça do Estado português, uma vez libertado fica sujeito à justiça da comunidade, registando-se a vingança da família do ofendido ou do morto no autor do crime e nos elementos da família alargada do agressor. Nos momentos de vingança, a força e a fraqueza de cada família é medida em termos do maior ou menor

número de elementos que a constitui (principalmente masculino) e do maior ou menor poder económico de cada uma, o que significa que *o tipo de vingança não é idêntico para situações idênticas*. Como se verificou em duas situações de vingança que envolveram duas das famílias alargadas estudadas, o maior número de elementos num dos casos e o poder económico noutro caso, possibilitaram que a família dos agressores (com excepção do agregado familiar nuclear) permanecesse no seu local de residência, não sendo realizada a habitual fuga em massa. Com efeito, *nos momentos de vingança, jogam-se os diferentes tipos e montantes de poder* que os restantes elementos ciganos consideram que as respectivas famílias possuem: numérico, financeiro, material bélico, *poder simbólico* (em termos de ‘fama’ que a família possa ter de ser uma família ‘assassina’), exercendo-se uma vingança que varia em grau de intensidade em função deste tipos e montantes de poder.

Para além destes aspectos, sempre que algum elemento cigano é assassinado por outro elemento pertencente ao mesmo grupo étnico, a família da vítima tem sempre direito a uma compensação material, algum tipo de bens pertencente à família do autor material do crime, nomeadamente os lugares de feira e/ou a casa onde habitam, naquilo que parece ter algum tipo de semelhança com o que Radcliffe-Brown (1982 [1950]) referiu como o “preço de sangue”, ou seja, uma indemnização material exigida pela morte de uma pessoa.

Apesar de os elementos desta comunidade condenarem a vingança quando esta é exercida sobre os elementos da família alargada do agressor e não apenas sobre este e a sua família próxima (pais, filhos, irmãos e irmãs, netos), consideram importante exercê-la, não só pelos esquemas incorporados de percepção e de acção, mas também devido à pressão do grupo alargado uma vez que um cigano que não ‘lave a sua honra’ é considerado um cigano sem dignidade, sendo ostracizado pela comunidade. Ou seja, *a pressão comunitária real e/ou simbólica*, resultante da *Lei Cigana dá continuidade a práticas culturais* que muitos dos elementos ciganos (desta e de outras comunidades com quem contactei) gostariam de ver *reconfiguradas*, principalmente em relação à vingança, ao luto, à frequência da escola pelas raparigas ciganas e, em menor grau, à realização de casamentos exogâmicos.

No entanto, mesmo estes elementos, consideram importante a existência desta *Lei* como forma preventiva de mais mortes entre os ciganos:

“Eu sou muito rancoroso. Se não existisse esta *Lei*, havia muitas mais mortes. Se eu sou-

besse que se matasse outro cigano que me ofendesse que não acontecia nada à minha família, eu matava-o. Como sei que se vingavam nos meus, retraio-me” (Homem cigano, 53 anos, pertencente ao ‘tribunal’. Notas do diário de bordo).

“Se não existisse esta *Lei*, já não existiam metade dos ciganos, sabe? Matavam-se uns aos outros. Se não fosse pela minha família, pela minha mulher, os meus filhos, os meus pais, os meus irmãos e irmãs, eu já tinha despachado um ou dois. Não o fiz porquê? Por causa deles! Esta *Lei* nunca vai acabar. Mesmo que o Estado português quisesse acabar com ela, era mais fácil os ciganos abandonarem todos o país do que abandonarem a *Lei*. Sempre existiu e vai existir. Acredite em mim” (Homem cigano, 28 anos. Notas do diário de bordo).

Ou seja, a *Lei da vingança funciona também como um elemento dissuasor de conflitos intra-étnicos e de intenções de vingança* face a determinados conflitos percebidos pela comunidade como de menor gravidade. A este respeito, Acton (1997:145) refere que se poderá pensar que um sistema de justiça como este levaria a uma violência endémica, o que de facto, não corresponde à realidade. Com efeito, Gronfors (cit. Acton, 1997), considera que a razão subjacente a uma não violência endémica consiste no facto de, embora não existindo policiamento dentro dos grupos ciganos observados, as normas sociais prevalecentes possuírem um efeito individual (não consciencializado) ao nível das acções que são consideradas certas ou erradas, evitando-se aquelas que podem dar origem a situações de vingança.

Na minha unidade de observação existem também elementos que consideram que a vingança se deveria exercer apenas sobre o autor material do crime e não sobre qualquer outro elemento da família.

“O que acho mal na vingança é pagar a família toda. Paga o assassino e pronto. Esse deve morrer. Mas a família dele, que culpa tem? Não está certo. Isto é o que eu acabava nos ciganos.” (Mulher cigana, 48 anos. Notas do diário de bordo).

“A única coisa que nós temos a acabar é que antigamente, se eu fazia uma morte, suponhamos, não é, acontece que haviam de se vingar num neto, num sobrinho, num primo, nós estamos a acabar com isso. Vingar-se do próprio que fez o mal. Estamos a caminhar para aí, vamos lá a ver se chegamos aí bem. Já houve casos que se evitou. Estamos a acabar com isso. Se um pai fizer o mal, os filhos também pagam. Mas já não paga o irmão, não paga o sobrinho, não paga a cunhada” (Homem cigano, 56 anos, membro do ‘tribunal’. Extracto de entrevista).

Mas não houve nenhum elemento (quer na realização das entrevistas, quer nas conversas informais, quer na observação levada a cabo) que considerasse que a vingança deveria deixar de existir.

“(…) não é a questão da vingança, é vingar-se na pessoa que não deve ser vingada. E é isso que eu estou contra essas coisas.” (Homem cigano, 56 anos, membro do ‘tribunal’. Extracto de entrevista).

(…) a pessoa que fez a morte a um irmão, eu enquanto não o matasse, eu não descansava, isso não acabava. (...) eu vingar na família toda, não vingava, vingava-me sim no que matou.” (Homem cigano, 24 anos, guarda de obras da construção civil. Extracto de entrevista).

“com o cigano não se troça. Se fizeres mal ao meu, eu tenho que me vingar. (...) Agora estás aí a comer e a beber e mataste um irmão meu? Não suporto essa dor. Há lei para isso. Para fazer justiça.” (Mulher cigana, 28 anos. Extracto de entrevista).

A premissa ‘quem mata deve morrer’, (vingar a morte do familiar com a morte de quem matou, ‘lavando assim a honra da família), constituiu-se numa regularidade discursiva por vezes só evidenciada após o relato, por parte da investigadora, dos vários casos (uns mais recentes, outros mais antigos) de que teve conhecimento. Subjacente ao ocultar deste tipo de prática foi visível uma tentativa de desfazer aquilo que consideram ser uma hetero-imagem negativa, bem como a preservação para si deste tipo de norma de conduta.

No entanto, outro tipo de ofensas (nomeadamente o insulto, a pancada ou a quebra de compromisso entre jovens), dando origem a famílias contrárias, actualmente já não obriga à fuga das famílias, do agressor ou do responsável pela quebra do compromisso, considerando-se que isto já não acontece devido ao processo de sedentarização das comunidades e às comodidades que derivam desse processo.

Pelos relatos obtidos, a sedentarização e o conforto inerente à mesma, funcionam também como uma forma de contenção de situações de violência que possam terminar em confronto físico violento ou morte.

“Nós se matarmos temos que deixar as nossas casas, temos que andar para aí a penar, a sofrer pelos nossos filhos e a mentalidade mudou um pouco, pela vida que eles têm actualmente” (Homem cigano, 53 anos, pertencente ao ‘tribunal’. Extracto de entrevista).

“A morte, a vingança acontecia mais quando os ciganos andavam por aí... de um lado para o outro, não tinham casa, não tinham... nada... para deixar. Agora as coisas são um bocado diferentes devido ao conforto que se tem: tenho uma casa, televisão, o meu sofá... se matar alguém ou se me quiser vingar de alguém, tenho que abandonar tudo. E isto também retrai um bocado as pessoas” (Homem cigano, 48 anos. Notas do diário de bordo).

Quando por vezes a decisão dos elementos constitutivos do tribunal cigano não é acatada por uma ou por ambas as partes envolvidas no conflito (no caso de conflitos menores, como a custódia de uma criança em caso de separação dos progenitores), os elementos do tribunal cigano remetem a sua resolução para o tribunal “dos portugueses”, funcionando este como uma instância a que se pode recorrer quando o tribunal próprio não consegue cumprir a sua função, embora raramente aconteça.¹²⁰

Quando os conflitos não revestem o carácter de lavagem de honra, normalmente as partes conflitantes procuram conselho junto de um ou dois homens de respeito da comunidade, não sendo necessária a reunião das famílias em conflito e dos homens de respeito.

Em suma, no que concerne à *Lei Cigana* na sua vertente de “lavagem da honra” (a vingança), esta pode assumir formas diferenciadas em função dos diferentes tipos e montantes de poder de que cada família extensa é portadora, medidos em termos financeiros, numéricos ou de prestígio social, sendo que a mediação/resolução de conflitos realizada pelo ‘tribunal cigano’, constituído pelos homens de respeito, acaba por incorporar aquelas dimensões de poder.

2.2.9. As crianças

Tal como sentem orgulho e superioridade cultural na forma de tratamento dos seus elementos doentes, também em relação ao tratamento das crianças e dos elementos idosos, o sentimento é idêntico. As crianças são tratadas com carinho, enorme benevolência e satisfação da maior parte dos seus desejos, privilegiando-se a explicação em vez do castigo físico quando a criança tem um comportamento considerado inadequado.

.....

120 Sobre o sistema de vingança intra-étnico ver, para o caso inglês, Okely (1983 e 2005).

É com evidente orgulho que frequentemente referiram à investigadora que

“nunca ouviu dizer na televisão ou nos jornais que um cigano violou a filha ou que matou uma filha ou que abandonou uma criança. Nunca.”¹²¹

Isto significa que, em momentos de fragilidade de algum agregado familiar expressa em termos de aprisionamento de um ou dos seus dois progenitores, as crianças deste agregado familiar são deslocadas para um novo agregado familiar, normalmente constituído por irmãos ou irmãs dos progenitores.

Pela importância atribuída à descendência, em casos de infertilidade do casal, acontece por vezes a adopção de uma criança não cigana que apresente características físicas próximas do seu ideal de beleza e que não se constitua num marcador étnico cigano: brancas, preferencialmente de olhos e cabelos claros, como tive oportunidade de presenciar.

Regra geral os casos de adopção não são comentados pelo agregado familiar nuclear ou pela família alargada, não sendo frequentemente do conhecimento da comunidade alargada e da própria criança/jovem, que se julga de ascendência cigana.

De acordo com vários membros da comunidade, a partir do momento em que a criança é educada entre os ciganos, passa a pertencer culturalmente ao mesmo sistema de valores, o que faz dela uma elemento do grupo:

“Não interessa que não seja cigana! É educada pelos ciganos, é cigana. Passa a ser cigana. Não é o nascimento que conta, é a educação. Não é assim? Eu penso assim! Muitos ciganos não pensam assim. ‘Ai não tem sangue cigano, não é cigana’. Não é o sangue que conta. É a educação, não é assim? (Homem cigano, 28 anos, casado, pai de dois rapazes e de uma rapariga).

Esta forma de pensamento, partilhada por vários elementos da comunidade, é reveladora de uma consciência ao nível da formação da identidade étnica e da pertença a um dado grupo socio-cultural que, na sua perspectiva se faz pelos processos

.....

121 O facto de não ser noticiado nos meios de comunicação social não significa que estes casos não existam de forma muito residual a nível nacional, como tivemos conhecimento. No entanto, as formas de vingança adoptadas neste tipo de situações funcionam como um elemento fortemente dissuasor deste tipo de prática dado o carácter violento de que se revestem e que me foi dado a conhecer no decurso do trabalho de campo.

de socialização e educação familiares e comunitários, evidenciando a importância atribuída a esses mesmos processos.

“Está a ver a filha da minha tia B? Olhe bem para ela. Não tem feições de cigana. Loira, branquinha, olhos azuis, a cara... Vê-se que não é cigana. Mas é cigana porque a minha tia B adoptou-a quando ela era bebé e foi educada como cigana. Foi educada por nós, pelos ciganos, é cigana. (R. 17 anos, solteira. Notas do diário de campo).¹²²

Não deixa também de ser sociologicamente pertinente interrogar em que medida esta prática cigana que não é tão escassa como se possa julgar (tive conhecimento de mais três casos de adopção em famílias próximas destas) não estará na origem da frase proferida com alguma frequência pelas gerações mais velhas do grupo socio-cultural maioritário em relação às crianças: “se te portas mal, vem um cigano e leva-te”.

Em que medida as famílias ciganas não funcionaram ao longo dos séculos como uma espécie da ‘roda’ existente na Idade Média? Em que medida as crianças não desejadas não seriam entregues a famílias ciganas, culpando-se depois convenientemente estas pelos ‘desaparecimento’ das mesmas?

2.2.10. Os idosos

Relativamente aos elementos *idosos*, a regularidade consiste em tratá-los com respeito uma vez que se *constituem nas memórias vivas da comunidade* já que a cultura cigana é ainda uma cultura ágrafa, cuja transmissão é realizada de forma oral fundamentalmente através dos mais velhos.

Por norma, a responsabilidade de cuidar dos pais cabe ao filho mais novo que, uma vez casado, deverá permanecer na casa dos progenitores. Quando isto não acontece (o que cada vez é mais frequente), e posteriormente um dos progenitores fica viúvo, a responsabilidade pelo cuidar do elemento sobrevivente é de todos os filhos e filhas. Este cuidar, que é sentido por todos como uma

.....

122 Este foi o primeiro caso de que tive conhecimento e também o único caso existente nas famílias observadas. Foi-me pedido segredo sobre o mesmo, mas a própria mãe adoptiva da criança, actualmente com 13 anos, acabou por me revelar o caso por considerar necessitar de ajuda da investigadora dado a criança não ter sido legalmente adoptada, mas dada à família cigana por uma mulher não cigana. Estando a decorrer o processo de adopção, a mãe adoptiva solicitou à investigadora que intercedesse por ela junto das entidades competentes no sentido de garantir a sua fiabilidade e confiança como pessoa e como mãe.

obrigação, não é no entanto vivido sem conflitos quando é percebido um maior envolvimento/cuidado por parte de alguns dos filhos ou filhas e de uma certa negligência por parte de outros. Esta desigualdade entre filhos/as no que respeita ao cuidar leva a que, sempre que possível (quando o progenitor vivo revela autonomia física e psicológica), os filhos procurem manter alguma privacidade em relação aos pais, mantendo este/a na sua própria casa. Como referiu uma mulher viúva, os filhos

“querem viver a vida deles sozinhos. Não me convidam para casa deles. E eu não empresto as minhas mãos a ninguém. Sou limpa e trabalho (Mulher cigana, 63 anos. Nota do diário de bordo).

numa clara referência à sua independência/autonomia física.

A percepção de uma certa ‘negligência’ por parte dos filhos e filhas levam-na a expressar o desejo de viver num lar como forma de resolução do problema que considerava estar a vivenciar:

“Queria ir para um lar. Assim já não incomodava ninguém” (Ibid.).

Esta é, no entanto, uma hipótese remota dado que, para além do ‘cuidar dos seus’ fazer parte da cultura cigana, do *ethos* cigano, a colocação de um progenitor num lar significar uma forte crítica comunitária e uma vergonha para a família face à comunidade. Para além da censura comunitária, colocar um progenitor ou uma progenitora num lar significa colocar um elemento cigano num espaço sócio-cultural pertencente ao ‘Outro’, a um diferente, uma vez que o lar não funciona para os ciganos da mesma forma que funciona na cultura da sociedade maioritária, ou seja, como uma espécie de extensão da cultura familiar dado que o elemento permanece dentro do seu sistema cultural. A não colocação de um progenitor ou progenitora num lar significa uma protecção deste em relação a um ‘Outro’ que é percebido com desconfiança.

O facto de os ciganos desejarem manter uma imagem de superioridade cultural em relação à cultura da sociedade maioritária é também um aspecto a ter em conta na permanência dos seus traços culturais, o que significa que esta diferença é também construída e percebida na relação com o ‘Outro’.

2.2.11. Nacionalidade, etnicidade e percepção de si

Apesar de as famílias estudadas serem descendentes dos ciganos residentes em Portugal há séculos e de todos os seus elementos serem detentores de nacionalidade portuguesa, nas relações do quotidiano com os não ciganos portugueses fazem frequentemente referência a ‘você, os portugueses, nós, os ciganos’.

Quando confrontados pela investigadora com o facto de também serem cidadãos portugueses, referiam:

“haaa... sabe o que queremos dizer; somos portugueses, claro, mas somos ciganos. Somos ciganos e portugueses. É uma maneira de diferenciar a vossa raça da nossa raça” (Notas do diário de bordo).

O que significa que, na relação com o não cigano pertencente à sociedade maioritária, é a pertença étnica que apresenta primazia sobre a pertença nacional, o mesmo não acontecendo quando se confrontam com ciganos oriundos de outros países, nomeadamente ciganos Romanos imigrantes. Aqui, é o sentimento de pertença nacional que vem em primeiro lugar, sobrepondo-se à pertença étnica, referindo frequentemente de forma depreciativa: “esses são ciganos, mas não são portugueses como nós”, evidenciando uma superioridade face a estes ciganos, onde a pertença nacional parece funcionar como uma forma de elevação de estatuto social.

No entanto, a percepção de si enquanto minoria, funciona como um dos factores de união e protecção grupal face ao ‘Outro’ não cigano, exteriorizada mesmo quando perante ciganos desconhecidos.

“(...) eu se for daqui do Porto para outro lado qualquer, não conheço um cigano qualquer. Mas se vir um cigano numa aflição, eu dirijo-me a ele (...). É já um sistema nosso, isto já vem detrás. (...) às vezes a gente dizemos assim, já tem acontecido: olha, fulano e fulano fez isto, não veio aqui e tal, mas passa aquele bocado e eu depois também com esses problemas, para ele passa e vai lá ajudá-lo a ele. (...) que como a gente somos uma minoria, não é, (...) isto é um facto, quem é que nos vai ajudar? Porque repare, portanto o caso de vocês, só sabem que têm muita gente, não é? Podem ter visto ou aquilo ou aquilo e estão-se marimbando, não é? Nós somos uma minoria, claro, temos que nós nos ajudarmos uns aos outros” (Homem cigano, 56 anos. Extracto de entrevista).

“Acho que não tem outra explicação, (...) acho que é uma das coisas que os faz unir é eles sentirem-se uma minoria e sentirem-se discriminados. (...) é, tenho a certeza que é, somos uma minoria e sentimo-nos discriminados” (Homem cigano, 53 anos. Extracto de entrevista).

O que significa, mais uma vez, que a percepção de si enquanto minoria e as fronteiras étnicas são também construídas e mediadas pela sua relação com o ‘Outro’, que é construído pelos ciganos como um ‘Outro’ desde as idades mais precoces. Lembro aqui um diálogo entre a investigadora, um pai e respectivo filho, a frequentar o primeiro ano do primeiro ciclo. Criança: “quando for grande quero ser professor dos *lacorrilhos*...” (designação usada para classificar os não ciganos). Pai (preocupado com a imagem que a investigadora pudesse fazer de si): “não se diz *lacorrilhos*, filho; diz-se meninos”. Intervenção da mãe, sorrindo e descodificando a preocupação do marido: “estás preocupado? A Maria José já sabe isso tudo!”¹²³

Este diálogo é denunciador da existência de um *sistema classificador* do ‘outro’ não cigano, incorporado nos processos de socialização primária e *mediador* da percepção e relação com esse ‘outro’.

Importa ainda salientar que a percepção de si enquanto elemento pertencente a uma cultura específica não é oralmente evidenciada apenas ou mais importante pela fisionomia ou pelo vestuário, mas antes por um sentimento interior, uma maneira de ser cigana:

“A gente... não sei explicar, como é que vou explicar...sente-se cigano, percebe? Aqui dentro [coloca a mão no peito], aqui dentro a gente sente-se cigano. Mesmo que eu não me vista à cigana, que não fale à cigana (que eu não falo, como vê e muitos ciganos não falam), eu sou cigana. É um sentimento, é um sentir próprio dos ciganos e que mais ninguém tem. É só nosso. E é por isso que o cigano nunca deixa de ser cigano. Aqui dentro, nunca deixa de ser cigano” (Mulher cigana, 28 anos. Notas do diário de bordo).

“É impossível deixar de ser cigano. Temos uma cabeça diferente. Acha que o T. porque estudou mais, é menos cigano? Havia de o ver só connosco! É mais cigano do que os outros! (Jovem cigana, 17 anos. Notas do diário de bordo).

.....

123 O ‘Outro’ é referenciado não apenas como o *pailho*, a *pailha*, mas também como o *lacorrilho*, a *lacorrilha* e como o *paito* ou *paita*, querendo estas últimas expressões manifestar um sentimento de pena e de alguma solidariedade com esse ‘Outro’, como foi visível no uso destas expressões em alguns contextos do trabalho de campo.

2.2.12. Percepção da origem

Quando indagados sobre a sua origem, alguns elementos consideram que são oriundos da Índia, outros do Egipto, outros que descendem dos árabes, outros não fazem ideia, referindo: “somos portugueses. Os seus antepassados são o quê?”. Mas, uma parte significativa dos homens (e todos os pastores da Igreja Evangélica de Filadélfia com quem dialoguei, num total de 4) foram unânimes em considerarem os ciganos oriundos de Israel, sendo portanto Judeus.

“Somos a 11ª tribo de Israel, que não se sabe o que aconteceu. Perdeu-se o rasto. Acho que eram os ciganos. Somos nós. Passamos a andar pelo mundo.” (Homem cigano, 55 anos, Pastor da Igreja Evangélica de Filadélfia. Notas do diário de bordo).

“Acho que somos de Israel. As nossas mulheres vestem-se da mesma maneira, os casamentos são iguais, é tudo igual. Somos descendentes dos Judeus. Somos israelitas.” (Homem cigano, 29 anos. Notas do diário de bordo).

“Eu acho (os ciganos) que vem de Israel... Quando Israel foi disperso, sete tribos, eu acho que é daí, não sei mas Israel foi disperso, foi uma das sete tribos que se dispersou.” (Homem cigano, 56 anos. Extracto de entrevista).

Esta forma de posicionamento está consentânea com o sentimento de superioridade cultural que evidenciam em relação aos não ciganos: são o ‘povo de Deus’ e que considero ser também um dos aspectos subjacentes à *baixa permeabilidade à assimilação cultural* evidenciada pelos ciganos.

“O povo cigano é o povo judeu. O povo judeu não é o povo de Deus? Jesus de Nazaré, rei dos Judeus, é um povo cigano, o cigano é um povo judeu, é um povo que vem de Deus. É sangue dos nossos (...) é o mais real”. (Homem cigano, 56 anos. Extracto de entrevista).

Para além desta dimensão, a confrontação com o ‘Outro’ diferente tem como consequência uma *reacção defensiva e de demonstração de supremacia de pertença étnica*.

“(…) pessoas que dizem assim: ah, tu és cigano, donde vieste? Os ciganos? Tenho nome de cigano mas sou português, sou de cá. E tu? Ah, eu sou português. Português porquê? O bilhete de identidade é português, não sabes donde és? Se és como é que se dizia isso antigamente, se és mouro, tu és português, tu nasceste cá,

eu também nasci cá. O bilhete de identidade, também tenho mas eu sei, eu sei que tenho uma etnia, sou cigano. E tu que és? Tu não sabes! Dizes que és português, porque tens no bilhete de identidade português, é isso? Ah, não sei. (...) não sabes responder, pois não. Eu ainda sei que sou cigano e tu não sabes donde é que vieste” (Homem cigano, 56 anos. Extracto de entrevista).

Numa situação percebida como de inferioridade face a um ‘Outro’ que se pensa e/ou pretende evidenciar como superior, usando o termo ‘cigano’ como forma de o inferiorizar, o indivíduo reage procurando inferiorizar o ‘Outro’ evidenciando a ausência de uma etnia de pertença por comparação com a sua pertença, transformando assim a regularidade das situações de inferioridade numa situação de superioridade.

Em termos europeus, a palavra usada para designar o grupo que em Portugal e Espanha se auto-designa e é designado como cigano, é a palavra ROMA, originária da palavra ROM, que significa “ser humano” ou “homem” na linguagem Romani. A palavra Tsignan é originária da palavra Atsignan que na língua grega significa “intocável”, ou seja, alguém pertencente a um grupo socialmente desprezível e desprezável, que polui as restantes pessoas. Gypsy (cigano) e Tsignan são termos rejeitados a nível Europeu, quer pelos líderes ciganos (deputados e dirigentes associativos), quer pelo Conselho da Europa. Para este último, os termos ROMA e Travellers (viajantes) referem-se a todos os grupos relacionados com os ROMA, que apresentam uma origem comum (história e língua) e partilham uma identidade.¹²⁴

2.2.13. Língua

É unanimemente considerado por linguistas (cf. Matras, 1995, 2005) que a língua de origem falada pelo povo cigano deriva do sânscrito, tendo portanto uma origem indiana.¹²⁵ Designa-se de Romani ou Romanes (este último vocábulo querendo significar a língua falada e o modo de vida cigano) e constitui-se na língua universal dos ciganos, sendo compreendida e falada, em diferentes graus, pelos

.....

124 Informação recolhida in www.dosta.org/en/node/64, em Julho de 2007.

125 A propósito da origem do Romanes, consultar www.llc.manchester.ac.uk/Research/Projects/romani/files/11_origins.shtml, da responsabilidade do Prof. Yaron Matras, da Universidade de Manchester e um dos mais reputados linguistas a nível mundial no que concerne ao estudo do Romani.

diferentes grupos existentes nos diversos países Europeus.¹²⁶

De acordo com Matras (2005) o Romani é uma língua Indo-Ariana falada por mais de 3.5 milhões de ciganos na Europa. Ainda de acordo com o autor, em algumas regiões da Europa, alguns grupos ciganos deixaram de falar o Romani em favor da língua dos países que habitam, embora retenham vocabulário do Romani como um código interno ao grupo. Este tipo de códigos, como o Caló em Espanha e Portugal, são usualmente referidos como Para-Romani variedades (*Ibid.*) Para Bekker (1995), a designação “Romani Ibérico” é tomada como um nome colectivo para as variedades de Romani faladas na Península.

Segundo Lee (2005) o Romani tem vários dialectos e nenhuma forma standard de escrita ou de pronúncia que seja utilizada por todos os falantes. E embora diferentes grupos de ciganos (como os Sinti ou os Kalderash) falem diferentes tipos de Romani, todos os tipos de Romani possuem um grande número de palavras que são comuns em todos os dialectos e, por essa razão, perceptíveis para qualquer falante da língua (*Ibid.*) Ainda segundo o mesmo autor (2005), todos os falantes do Romani usam palavras e expressões pertencentes à língua do povo do país que habitam. Para Lee (*Ibid.*), o Romani vai incorporando novas palavras e inventando novos significados para velhas palavras também como forma de encontrar novas formas de expressar novos conceitos e invenções.

O vocabulário da língua Romani, tal como outras línguas, é composto por palavras originais (ancestrais), palavras “estrangeiradas” (incorporadas no vocabulário por influência dos povos com quem contactam de forma mais prolongada) e novas palavras, inventadas/reconfiguradas por si. As palavras originais são aquelas que se apresentam como sendo de origem indiana. Esta parte da linguagem cigana é universal e mantém-se viva nos vários grupos espalhados pela Europa.¹²⁷ Daí referir-se frequentemente que o Romani é uma língua “sem fronteiras”.

No que concerne à minha unidade de observação, em termos linguísticos e nas relações estabelecidas no quotidiano (entre si e/ou com os elementos da sociedade maioritária), os seus elementos expressam-se em português, usando um dialecto próprio (mistura de Português e Caló) em momentos de tensão inter-étnica

.....

126 De acordo com Bekker (1995:126), alguns falantes também designam a língua de Romano, um adjectivo derivado da palavra Rom (homem), à qual se acrescenta o sufixo “ano”.

127 Informação recolhida in www.dosta.org/en/node/64, em Julho de 2007.

(principalmente nos contactos com as forças de segurança) ou quando não pretendem ser percebidos pelo ‘Outro’ não cigano. O seu domínio do Romanes é reduzido, sendo apenas os elementos mais velhos da comunidade que evidenciam um maior conhecimento da sua língua, embora demonstrem dificuldade em estabelecer um diálogo continuado unicamente em Romanes.¹²⁸

É no entanto com orgulho que referem: “nós entendemos o que vocês dizem mas, se nós quisermos, vocês não nos entendem”, constituindo este factor, na sua perspectiva, um elemento de superioridade em relação aos não ciganos.

Quando confrontados pela investigadora com vocábulos em Romanes recolhidos por Adolfo Coelho (1995 [1892]), mesmo as gerações mais jovens (entre os 25 e os 35 anos) identificavam o seu significado, embora utilizassem aqueles vocábulos de forma reconfigurada.¹²⁹

Para além de falarem uma mistura de Português, Espanhol e Romanes, falam também uma espécie de código linguístico próprio, por si elaborado e usado em situações em que não querem ser compreendidos pelos não ciganos, como por exemplo, numa situação de comercialização de artigos, sendo frequente perguntarem a outra ou outro cigano: “a *pailha* pagacerou-te” ou “paícerou-te”? Sendo esta palavra sinónimo da palavra Romanes “poquinó”, que significa: “pagou-te”.

Um elemento característico do seu falar é também a fonética, com um uso e um acentuamento pronunciado da última vogal, nomeadamente do ‘i’ (aiiii, paiiii), do ‘e’ (“Manheee”) e do ‘o’, transformado em ‘u’: issuuu, cuja regularidade denuncia os seus portadores como pertencentes ao grupo socio-cultural cigano, funcionando como um elemento distintivo dos mesmos, mas que consideram que os desvaloriza face ao ‘Outro’ pertencente ao grupo socio-cultural maioritário.

Não se apresentando o seu “*habitus* linguístico” (Bourdieu, 1998:75) concordante com as normas socialmente valorizadas, essa diferenciação, com origem na socialização familiar e comunitária e evidenciada na sua utilização

.....
128 Algumas palavras em Romanes utilizadas e que a comunidade permitiu que fossem divulgadas pela investigadora, são: Busnó (não cigano); Bori (nora, rapariga); lacha (vergonha); lúmia (prostituta); poquinó (pagou-te); shuri (navalha).

129 Os vocábulos com os quais confrontei os indivíduos ciganos são efectivamente palavras do Romanes, embora Adolfo Coelho na altura não as tivesse identificado como tal. A minha certeza a este respeito deriva de diálogos que mantive em congressos internacionais com linguistas estrangeiros que realizam investigação sobre a língua cigana. Os termos que referi acima foram identificados por estes investigadores como termos utilizados por ciganos em diversos países europeus e considerados pelos linguistas como fazendo parte do léxico da língua cigana.

quotidiana, dá origem a um sentimento de inferioridade por relação ao grupo referente, que é o grupo socio-cultural maioritário.

Como refere Bourdieu (*Ibid.*),

“não aprendemos a falar simplesmente por ouvir falar um certo falar mas também falando, oferecendo portanto um «falar» determinado num mercado determinado, quer dizer, trocas efectuadas no seio de uma família que ocupa uma posição social determinada no espaço social e propondo, desta forma, à *mimesis* prática de quem chega de novo, modelos e sanções mais ou menos afastados do uso legítimo.”

A consciencialização do uso de um «falar» que não está socialmente legitimado, leva os elementos da unidade social analisada a procurar, em diversas situações, uma “correção linguística (...) gerando «incorreções» por hipercorreção (...)” (Bourdieu, *Ibid.*:77), que os coloca numa situação de inferiorização face ao ‘Outro’ pertencente ao grupo socio-cultural maioritário, já que, o seu ‘falar’ é denunciador de uma determinada pertença, no caso em análise, e em primeira instância, de uma pertença étnica.

De acordo com Bourdieu (*Ibid.*),

“o que se exprime através do *habitus* linguístico é todo o *habitus* de classe, do qual ele é uma dimensão, ou seja, de facto, a posição ocupada, sincronicamente e diacronicamente, na estrutura social. A hipercorreção inscreve-se (...) na lógica da pretensão que leva a pequena burguesia a tentar apropriar-se antecipadamente, ao preço de uma tensão constante, das propriedades dos dominantes (...)”

No caso dos sujeitos-actores da unidade social analisada, o que é exprimido através do *habitus* linguístico não é “todo o *habitus* de classe”, mas todo o *habitus* étnico, que se revela denunciador de uma pertença e socialmente desvalorizador do seu portador, também porque associado a um grupo cujas representações sociais os remete para um sistema classificativo onde todos os outros são perspectivados como ‘superiores’.

2.2.14. Religião

Em termos religiosos, pertencem na sua maioria à Igreja Evangélica de Filadélfia, frequentando o ‘Culto’ com regularidade. Tradicionalmente católicos,

os ciganos portugueses foram-se gradualmente convertendo à Igreja Evangélica de Filadélfia, principalmente nos últimos 15 anos. Este movimento terá entrado em Portugal por volta de 1974/75, através de dois pastores ciganos espanhóis (cf. Sá, 2001).¹³⁰

Revelando-se extremamente supersticiosos, os elementos da unidade de observação que aderiram à Igreja Evangélica de Filadélfia frequentam o 'Culto' como uma forma de se libertarem de "maus pensamentos" e de encontros com o "diabo" que consideram ver com frequência quando, por razões várias, deixam de poder frequentar o 'Culto' ou se afastam deste temporariamente. A aparição do 'Diabo' acontece em momentos que consideram de tentação ou fragilidade psicológica derivada da vivência de problemas vários (morte de familiar, toxicodependência, azar nos negócios). A frequência do 'Culto', aproximando-os de Deus, afasta o 'Diabo' de si.

Na comunidade estudada, a religião funciona também como uma forma de *regulação social* (reguladora de comportamentos e emoções) e de contenção daquilo que designam por 'excessiva emoção cigana', expressa fundamentalmente em momentos de tensão intra e inter-étnica.

"Sabe, os ciganos são muito emotivos. Por qualquer coisa, exaltam-se logo. A religião acalma-os" (Pastor da Igreja Evangélica de Filadélfia, 30 anos. Notas do diário de bordo).

A pertença religiosa é ressaltada nesses momentos de tensão em que, face à contenção dos ciganos religiosos, se ouve frequentemente dizer "abusam porque sabem que somos ciganos de Deus". Isto significa que, por exemplo, face à *Lei Cigana*, na componente relativa à vingança, estes 'ciganos de Deus', praticam uma vingança considerada mais suave, que vai no sentido de articular a preservação da honra com a 'palavra de Deus', que condena este tipo de práticas. Serem "ciganos de Deus" apresenta-se assim como uma *distinção face aos outros ciganos*, o que implica uma certa moderação/contenção nas atitudes e nas palavras.

De acordo com os dados por mim recolhidos, a religião funciona também junto de algumas famílias como uma forma de *contenção económica*, proporcionando alguma *disciplina financeira* que tem permitido a compra de casa própria a alguns agregados familiares. Como referia uma mulher cigana:

.....

130 Também na vizinha Espanha se assistiu a um processo semelhante, com uma adesão significativa dos ciganos à Igreja Evangélica de Filadélfia. Ver, a este propósito, Blasco (2000) e Canton (2001).

“É Deus que nos tem ajudado. Deus é tudo. Deus tem-nos ajudado a ter disciplina, a ser rigorosos. O cigano é muito gastador. Gasta quase tudo em comida. Não sabe fazer pouca comida e estraga muito. Nós, todas as semanas púnhamos dinheiro no banco. Foi assim que conseguimos comprar esta casa, com disciplina” (Mulher cigana, 28 anos, casada, mãe de dois filhos. Notas do diário de bordo).

É também na religião e nas sessões de ‘Culto’ que vários elementos vão buscar energia e fé para fazer face a problemas do quotidiano, bem como para se libertarem da droga, existindo inclusive alguns pastores ex-toxicodependentes e que funcionam como exemplos para os jovens em situação de toxicodependência.¹³¹ Também Blanes (2003:117), num estudo realizado com ciganos da área de Lisboa refere que “(...) muitos processos de adesão ao culto resultam de tentativas desesperadas de pessoas com histórias de família dramáticas, que procuram explicações para os males e azares partilhados; do mesmo modo, resultam de processos de desintoxicação e tratamento das pessoas que procuram novos rumos nas suas vidas.”

Enquanto que as famílias por mim estudadas frequentam o ‘Culto’ com regularidade, constituindo-se esta regularidade em factor fundamental de bem-estar espiritual,

“Quando vou ao Culto venho de alma lavada. Às vezes não posso ir e quando não vou, parece que me falta alguma coisa; não ando bem” (Mulher cigana, 39 anos. Notas do diário de bordo).

“Andar no Culto faz a nossa vida correr bem. Andamos em paz. Até parece que o negócio corre melhor, andamos mais bem dispostas, na família, tudo” (Mulher cigana, 34 anos. Notas do diário de bordo).

o mesmo não acontece num estudo levado a cabo por Brinca (2006:231) junto de famílias ciganas da área de Lisboa, onde a autora considera que “a identificação religiosa ou a religiosidade (...) é situacional, ou seja, depende

.....

131 Manuela Canton (2001), no seu estudo com ciganos da Andaluzia, faz também referência a processos de contenção de despesas e do papel da Igreja na reabilitação de jovens toxicodependentes. A autora considera que o protestantismo está a cumprir uma dupla função entre os ciganos andaluzes: por um lado, é instrumento de afirmação cultural num momento histórico de extrema distorção das tradições e, por outro lado, é motor de transformação cultural, através de uma releitura crítica das tradições e identidades ciganas realizada no seio dos novos agrupamentos religiosos, reforçando a identidade étnica pela defesa da manutenção do essencial das tradições ciganas.

das situações (como estar possuído por «um espírito», sentir-se triste e com tendência para o isolamento, não ter êxito na venda, brigar com a família, etc.).”

Do meu trabalho de terreno, importa também realçar o facto de a necessidade de compreender os textos religiosos ter levado alguns jovens analfabetos à aprendizagem da leitura, funcionando assim a religião como uma motivação para a aprendizagem da leitura.

Os Pastores da Igreja Evangélica de Filadélfia, sendo relativamente jovens quando comparados com os chamados ‘tios’ da comunidade, gozam de um estatuto diferenciado e hierarquizado comparativamente aos restantes homens da mesma idade. Embora o seu estatuto não seja comparável ao estatuto dos ‘tios’ (já que estes continuam a servir de conselheiros aos jovens pastores pela experiência e exemplaridade de vida), constituem-se também em homens de respeito dentro das comunidades porque “espalham a palavra de Deus” e “aconselham nos momentos maus da vida”. O tornar-se ‘pastor’ funciona assim como uma outra forma de hierarquização dentro da comunidade.¹³²

2.2.15. O expressar das emoções: uma emotividade vigilante

A excessiva emotividade, para a qual a frequência do ‘Culto’ parece ser uma forma de controlo, é uma característica atribuída pelo grupo socio-cultural maioritário ao grupo socio-cultural cigano, funcionando também como um marcador do grupo, aparecendo como uma característica natural, constituinte da ‘essência’ dos ciganos. Os próprios elementos ciganos caracterizam-se a si próprios como muito emotivos, quer no expressar da dor, quer no expressar da alegria, quer ainda quando percebem a existência de algum tipo de perigo.

Como referi anteriormente, a demonstração da dor individual tem subjacente um significado social de demonstração do seu sofrimento ao colectivo, sendo uma constante nos momentos de doença e morte de familiares próximos.

Também nos momentos de alegria (casamentos, baptizados, aniversários, restabelecimento de um familiar doente) a exteriorização das emoções é realizada de forma ruidosa e continuada, sendo considerado pelos ciganos como fazendo parte da sua forma de ser: “o cigano é assim, prontos!”

.....

132 A este propósito, e para o caso espanhol, ver Blasco (2000), onde a autora considera que a organização política dos ciganos foi afectada pela Igreja Evangélica de Filadélfia, influenciando nas hierarquias masculinas.

Mas o que aparece ao olhar dos não ciganos e dos próprios ciganos como fazendo parte da sua genética biológica não é, na minha perspectiva, mais do que o produto de um longo processo sócio-histórico, onde a percepção de uma dada situação como ameaçadora do seu bem estar ou modos de vida, era uma constante.

Com efeito, durante a realização do trabalho de campo, a activação imediata do estado de alerta em momentos percebidos como de perigo iminente pelos elementos da comunidade constituiu-se numa regularidade, activação essa antecedida e seguida de forte tensão física e psicológica, quer fossem momentos de apreensão de roupa de contrafacção pelas forças de segurança, quer fossem momentos de conflito inter-étnico ou de conflito potencial. Os ciganos da unidade de observação evidenciavam o que designei por uma *emotividade vigilante*, caracterizada por um estado de alerta continuado que resulta, na minha perspectiva, da situação sócio-histórica experienciada por este grupo étnico, da vivência continuada de situações de perseguição, exclusão, reclusão e expulsão.

Por *emotividade vigilante* entende-se um estado de alerta psicológico constante que, derivado de uma genética cultural reconfigurada, é imediatamente activado em situações percebidas como de perigo (iminente ou real) e fragilizadoras da comunidade como um todo ou de elementos seus constituintes.

Apesar de actualmente aqueles processos de exclusão revestirem formas brandas, diferentes e subtis, esta *emotividade vigilante*, transmitida de geração em geração em forma de uma *genética cultural reconfigurada*, encontra-se latente e é accionada de imediato nos momentos percebidos como fragilizantes da comunidade, acabando por ser extensivo a outras situações, contextos e processos de interacção. O que aparece como uma característica 'natural' do grupo, não é mais do que o resultado de uma construção social, que acaba também por funcionar como um marcador étnico negativo, mediador das relações inter-étnicas.

2.2.16. Escolaridade

Os dados recolhidos junto destas famílias revelam-nos uma população com níveis de escolaridade muito reduzidos quando comparados com a população portuguesa global: num total de 190 indivíduos (dos quais 34 com menos

de 6 anos), os dois elementos com um nível de escolaridade mais elevado encontravam-se, à data de realização do trabalho de campo, a frequentar o 10º e o 9º ano (dois rapazes de 17 anos de idade). Em 124 indivíduos maiores de 6 anos que não frequentam a escola, 16,9% referiram ter o 6º ano, 39,5% dizem ter como habilitação académica o 4º ano, 18,5% referiram possuir entre o 1º e o 3º ano e 13,7% nunca frequentou a escola.¹³³

Numa população onde apenas 11 elementos se situam na faixa etária acima dos 50 anos, 32,2% da mesma ou não possui qualquer grau de escolaridade ou não frequentou a escola.¹³⁴

Por comparação com os homens, as mulheres são os elementos que apresentam maiores índices de analfabetismo pelo facto de a estas ter sido vedado durante décadas o acesso à escola. Por esta razão, a geração de mulheres dos 40 anos desta comunidade é uma geração de mulheres analfabetas (mulheres que, ou não frequentaram a escola ou frequentaram o primeiro ano do primeiro ciclo), assistindo-se a uma mudança com a renovação das gerações: a geração de mulheres dos 30 anos é uma geração que apresenta níveis de escolaridade que vão do analfabetismo (uma) ao segundo ano do primeiro ciclo e ao primeiro ciclo completo, enquanto que a geração dos 20 é a geração da 'quarta classe', ou seja, do 1º Ciclo do Ensino Básico, embora em alguns casos exista a frequência do 4º ano sem conclusão do mesmo.

Actualmente ainda se constitui numa regularidade a negação ao género feminino de um percurso escolar prolongado, embora sejam estas quem, dentro da comunidade, evidenciem um maior desejo de continuidade escolar.

Para a configuração desta situação temos aqui razões de vária ordem, todas elas com origem na cultura cigana e na patriarcalidade da comunidade. Uma delas relaciona-se com o facto de as mulheres constituírem uma *minoría dentro de uma minoría* em termos de relações de poder. E nesta orientação precoce para o abandono escolar das raparigas, está subjacente o facto de a mulher cigana, dentro da comunidade, ser aquela que é detentora da responsabilidade, da honra de toda a comunidade. E aqui reside a questão fundamental dado que a honra masculina está intimamente associada ao comportamento

.....

133 Na totalidade de indivíduos referenciados, não estão contabilizados os cônjuges resultantes de casamentos exogâmicos que, apesar de oriundos de classes sociais desfavorecidas, apresentam níveis de escolaridade comparativamente mais elevados: entre o 7º e o 10º ano.

134 Para a relação dos ciganos com a escola pública, ver Casa-Nova, 2006, 2008.

da mulher. Uma escolaridade prolongada poderá ter diversas consequências, nomeadamente aumentar a possibilidade de a jovem se enamorar de um jovem que não seja cigano e, portanto, dar origem a casamentos exogâmicos, ou seja, fora do endogrupo, o que, como referi anteriormente, na perspectiva dos elementos deste grupo, poderá dar origem a uma perda da identidade cigana pela “contaminação” do grupo, ou seja, pela adição de novas dimensões culturais, diferentes das dimensões culturais ciganas. Por outro lado, o facto de a jovem se deslocar em trajectos mais ou menos prolongados entre a escola e a casa, fora da vigilância do grupo a que pertence, fragiliza a rapariga podendo dar origem a que ela fique, nas palavras de elementos desta comunidade, “falada” dentro do seu grupo de pertença, sendo este factor inibidor de um futuro comprometimento/casamento dessa jovem.

A patriarcalidade bastante acentuada dentro do grupo, onde a manutenção da honra masculina é fundamental, tem como consequência a inibição de trajectórias escolares prolongadas das raparigas dado a esta trajectória estar associada, por parte das famílias, uma eventual perda de virgindade ou uma possível gravidez, que seria a maior desonra, não só em termos do género masculino mas também da própria família, tendo como consequência uma maior vigilância no que diz respeito ao género feminino.

A vivência continuada de situações desta natureza, levou à construção de estratégias por parte de algumas raparigas, nomeadamente a reprovação intencional como forma de continuidade escolar. Fizeram-no porque a escola funciona para elas como um espaço de liberdade, como um espaço de relações inter-étnicas e de sociabilidade que lhes está proibido fora do espaço escolar pela vigilância de que são alvo, vivendo muito confinadas à família e ao grupo de pertença, por comparação com os rapazes, que gozam de grande liberdade, frequentando discotecas, cafés e namorando com raparigas fora do grupo de pertença.

A escola funciona para as raparigas como um espaço de liberdade (no presente) e também de libertação relativamente a um futuro profissional que várias delas desejariam diferente daquele que lhes parece destinado pela família.

2.2.17. Profissão¹³⁵

São em número muito reduzido os elementos das famílias estudadas que frequentaram cursos de formação profissional e, aqueles que os frequentaram (num total de sete homens), não exercem profissão compatível com essa formação. Na opinião de muitos dos elementos da comunidade, esta situação tem lugar devido ao racismo dos não ciganos portugueses em relação aos ciganos. Mas na observação participante por mim realizada, foi também perceptível que, a par deste racismo, os baixos níveis salariais, a existência de supervisão no trabalho assalariado e as 7 horas de trabalho diárias realizadas em espaços fechados, este último aspecto exigindo uma forte *reconfiguração do seu habitus primário*, principalmente no que diz respeito à disciplina, apresentam-se como fortes condicionantes de uma alternativa profissional ao seu modo de vida económico.

No entanto, determinado tipo de conhecimentos adquiridos em alguns cursos de formação profissional com equivalência académica, é profissionalmente rentabilizado por alguns dos elementos destas famílias, nomeadamente os conhecimentos ao nível da informática que, sendo posteriormente transmitidos entre si, proporcionaram a aquisição de competências possibilitadoras de uma adequada utilização de computadores e Internet no que concerne à realização de *downloads* de filmes tendo por objectivo a construção de DVDs de contrafacção, realizando assim um uso do conhecimento adquirido para uma maior rentabilização do seu modo de vida económico.

Em termos profissionais e à semelhança da maior parte dos ciganos portugueses, os elementos desta comunidade dedicam-se maioritariamente à venda de vestuário em espaços concessionados para o efeito: as feiras, tendo-se também dedicado, nos últimos anos (desde 2004), à venda de DVD's e CDs de contrafacção, acumulando com a venda de vestuário como uma forma de diversificação dos artigos comercializados, procurando contornar assim alguns dos efeitos do "capitalismo de acumulação flexível" (Harvey, 1989).¹³⁶

.....

135 O termo "profissão" não é aqui aplicado na acepção sociológica do mesmo, mas em termos do uso que lhe é dado no quotidiano, ou seja, em termos de senso comum. O conceito de profissão sociologicamente definido é apenas aplicável a indivíduos detentores de um saber científico adquirido nas Universidades, de uma deontologia e de um saber técnico, deixando de existir nas formas e conteúdos socialmente atribuídas.

136 Para a relação dos ciganos com o mercado de trabalho, ver Casa-Nova, 2007.

Este é o tipo de trabalho para o qual se sentem ‘vocacionados’, dado considerarem-se portadores de uma produção discursiva persuasora, capaz de ‘convencer’ o não cigano da qualidade do produto. Este foi um dos aspectos também observados por Stewart (1997b) no seu trabalho com ciganos Húngaros.

Segundo alguns elementos da comunidade estudada,

“não há ninguém que consiga vender mais do que os ciganos”.

O número de ciganos portugueses desempregados é desconhecido, não só porque a sua maioria não se encontra inscrita nos Centros de Emprego e Formação Profissional, como também porque, do ponto de vista legal, esse registo não permite a sua identificação étnica uma vez que não são considerados minoria nacional.

2.2.17.1 Mulheres e profissão

Como referi anteriormente, em termos comparativos, a mulher possui uma significativa menor probabilidade de exercer uma actividade fora do campo tradicional de ocupação cigana (as feiras) dado este exercício significar uma impossibilidade de vigilância por parte do género masculino. O trabalho nas feiras constitui-se numa continuidade/prolongamento do espaço doméstico exercido sob o controlo dos homens e da comunidade em geral.

No exercício da actividade profissional existe uma certa subordinação das mulheres uma vez que existe uma continuidade temporal no seu exercício por comparação com o exercício intermitente da actividade por parte dos homens. Mas, simultaneamente, a mulher construiu a sua autonomia profissional que lhe é também outorgada pela posse da carta de condução e pela construção de competências que, se sozinhas, lhes permite sobreviver economicamente.

Ou seja, no exercício da actividade profissional, assiste-se a uma *subordinação subordinante* por parte das mulheres em relação aos homens e de *dominação subordinada* por parte dos homens, manifestada na dificuldade destes em sobreviver economicamente sem o contributo das mulheres.

2.2.18. A vigilância e pressão grupais como forma de controlo comunitário e a tensão entre o desejo de um certo individualismo e as comodidades da protecção grupal

Dos processos de reprodução e produção cultural da unidade de observação até aqui reflectidos, é evidente que o controlo e pressão grupais e comunitária sobre o indivíduo e sobre unidades familiares nucleares se exerce de forma *real e/ou simbólica*.

De acordo com Ross (1896, 1898, *in* Etienne *et al*, 1998:89), “o controlo social designa o conjunto de processos pelos quais a sociedade ou os grupos sociais que a compõem regulam as actividades dos seus membros em função de um certo numero de valores”. O controlo social resultaria assim “da acção de uma entidade supra-individual – a sociedade, o grupo – sobre os membros que a formam” (Cusson, 1995:397), constituindo-se numa “forma de influência que se opera nas e através das relações interpessoais” (*Ibid.*:397).

Ferrarotti (1993) considera que “por mais individualista, inconstante e imprevisível que o indivíduo possa ser, ele só existe enquanto indivíduo, e só pode continuar a sê-lo, enquanto membro de uma sociedade, ou seja, semelhante a outros *semelhantes*” (1993:51). O autor continua dizendo que, “Por esta razão, não é de espantar que cada grupo social (...) tenda a exercer uma pressão contínua e sancionadora, para que o indivíduo se sujeite às normas vigentes e não deixe de cumprir as expectativas que o seu papel social comporta” (*Ibid.*:51-52), já que “a «traição» em relação a essas expectativas, se fosse generalizada, poria em risco não só o carácter congruente e relativamente integrado do sistema social, mas, além disso, minaria as condições sociais, pela sua perpetuação no tempo” (*Ibid.*:52).

É este o sentido que Durkheim (1984) dá à “educação moral” que o autor considera fundamental para a integração social dos indivíduos e para a regulação social, embora a reflexão de Ferrarotti vá no sentido da explicação e da compreensão da realidade social e a perspectiva de Durkheim vá no sentido da defesa da normatividade social e da perpetuação harmoniosa da sociedade. De acordo com este autor, “a moralidade é um sistema de regras de acção que pré-determina a conduta” (*Ibid.*:122) e tem como objectivo “subtrair a conduta ao arbítrio individual”, funcionando como “regularizador da conduta” (*Ibid.*:125) e estabelecendo assim regularidades comportamentais.

Sendo incorporada pelos sujeitos, esta moralidade funcionará preventi-

vamente como uma forma de autocontrolo pela adesão não consciencializada à norma e, quando não aceite, o controlo e a sanção do grupo funcionarão como meios de persuasão.

No que concerne à comunidade estudada, este controlo comunitário e grupal é tanto mais forte e efectivo quanto maiores são as relações de interdependência (materiais, afectivas, simbólicas) entre os seus membros, onde a ausência de mobilidade inerente à sua situação de marginalização face à sociedade maioritária (por um lado, ausência de habilitações académicas elevadas e de formação profissional, por outro, o racismo institucional e social) é percebida como uma ameaça à segurança física e psicológica individual. Encontrando-se em situação de forte dependência em relação ao grupo, a vulnerabilidade individual ao controlo grupal é tanto mais efectiva e duradoura quanto o grupo perceber que o condicionamento das oportunidades de vida individuais permite a unidade e coesão grupais e, conseqüentemente, uma protecção face à sociedade maioritária.

O controlo comunitário e grupal sobre o indivíduo é uma constante quotidiana, sendo exercido de múltiplas formas, desde a *ameaça de activação do sistema próprio de justiça*, à ameaça de *exclusão*, passando pela *ridicularização* e pela *censura*, funcionando como uma poderosa forma de *regulação e preservação* de comportamentos individuais concordantes com a lógica colectiva e de concretização de expectativas de vida.

O receio de consequências negativas com origem na comunidade, tem como efeito a regulação das condutas individuais dentro de padrões comunitários aceitáveis: o que aparece como uma regularidade é o indivíduo não agir de acordo com a vontade própria, mas de acordo com aquilo que considera serem as expectativas do todo face a si próprio. Reagindo por antecipação, espera assim obter como compensação a aprovação e gratificação do grupo.

O poder sancionatório do grupo, evidenciado através do controlo exercido, aparece como regulador de comportamentos individuais, mesmo que esse poder efectivamente não se manifeste a não ser na sua vertente simbólica.

Como referi anteriormente, muitos dos elementos da comunidade vivem uma tensão entre o desejo de um certo individualismo e o desejo (e o conforto) de uma protecção grupal face a um 'Outro' não cigano que é olhado (e o olha) com desconfiança e que o isola na sua diferença, vivendo permanentemente numa "inclusão-excludente" (Casa-Nova, 2004a), ou seja, uma inclusão no grupo de pertença e uma exclusão da sociedade abrangente.

A *inclusão-excludente* consiste num processo de construção e manutenção de fortes vínculos e coesão comunitários que, ao mesmo tempo que proporciona segurança e comodidade individuais, funciona como factor impeditivo de uma inclusão na sociedade maioritária dado ser efectivada através do controlo comunitário que é exercido no sentido de preservar a união do grupo face ao exterior percebido como hostil, procurando manter cada um dos seus elementos dentro do endogrupo, procurando equilibrar assim uma relação de força maioria-minoria.

A vivência e a partilha comunitárias funcionam como uma forma de protecção e de fortalecimento do grupo face ao exterior, sendo condicionadas pelas relações com os não ciganos e pela percepção do 'Outro não cigano, contribuindo para a construção de "fronteiras étnicas" (Barth, 1969) relativamente bem definidas, dando origem a graus diferenciados (e modificáveis) de inserção social.

Também Stewart (1997:89), refere a existência de uma forte corrente individualista dentro do grupo cigano por si estudado, que parece constituir uma ameaça à continuidade da comunidade, considerando no entanto que a "organização comunitária cigana testemunha o sucesso através do qual eles têm resistido às tentativas do mundo exterior de levar indivíduos ciganos para fora do grupo, embora isto não tenha sido feito sem uma luta constante."

Na comunidade por mim estudada, esta tentativa, bem sucedida, de regular a saída dos indivíduos do grupo alargado é evidenciada pela inibição da realização de casamentos exogâmicos e pela tentativa de assimilação dos novos elementos não ciganos que passem a integrar o grupo, promovendo estratégias activas de aliciamento-incorporação do novo elemento e, consequentemente, de coesão do endogrupo. É também visibilizado através da continuidade ocupacional proporcionada aos descendentes permitindo, aos progenitores e ao grupo alargado, a permanência destes no grupo de pertença, contribuindo assim para o fortalecimento do grupo enquanto minoria inserida num contexto dominado pelo grupo sócio-cultural maioritário (em termos numéricos e de relações de poder).

Os casamentos endogâmicos e em idade precoce (quando comparados com a sociedade abrangente), a protecção na entrada na vida activa, proporcionando ao novo agregado os recursos materiais necessários a essa entrada, a inibição de frequência escolar prolongada e as relações de sociabilidade maioritariamente intra-étnicas (onde os contactos mais regulares com a cultura maioritária se fazem através das trocas comerciais), funcionam como uma

forma de protecção-defesa-controlo face ao exterior percebido como ameaçador. A coesão do grupo, conseguida também na base deste controlo grupal, constitui-se assim em factor fundamental de protecção face ao 'Outro', funcionando como um 'muro' invisível de conforto e segurança e simultaneamente de separação face à sociedade maioritária, dificultando a construção de processos de integração nas suas múltiplas dimensões: laboral, escolar, de sociabilidades inter-étnicas...

2.2.19. A percepção do corpo enquanto lugar de expressão de uma diferença: a cor da pele e a incorporação de um habitus étnico - a hexis corporal

Um dos factores percebidos pelo grupo como marcador da sua diferença em relação ao 'Outro', funcionando como um elemento distintivo negativo, é o tom de pele que apresentam, percebido por si como mais escuro do que o tom de pele dos elementos pertencentes ao grupo sócio-cultural maioritário. Percebido pelo grupo como um elemento identificador da pertença étnica, o tom de pele constitui-se, na sua perspectiva, num elemento de inferiorização face a esse 'Outro'. A referência à cor da pele foi uma constante discursiva e prática durante a realização do trabalho de campo, quer em expressões como as que se transcrevem abaixo,

"(...) deixe lá, por muita coca-cola que lhe caia em cima, nunca ficará da cor dos ciganos."¹³⁷

"Não gosto de apanhar sol. Já sou preta que chegue."¹³⁸

"Aii... que preta que a tua filha é, Jesus!!"

"Nem parece cigano. Tão branquinho!"¹³⁹

.....

137 Expressão de um pai cigano a propósito do derrame de um copo de coca-cola em cima da investigadora pela sua filha pequena durante um dia de observação participante nos locais de trabalho e que revela o seu sentimento de inferioridade face ao não cigano no que concerne à cor da pele que, na sua percepção, funciona como um elemento diferenciador e produtor de desigualdades entre grupo minoritário-grupo maioritário (Notas do diário de bordo).

138 Jovem cigana, a propósito da frequência de locais de veraneio, nomeadamente as praias. Notas do diário de bordo.

139 Sempre que na comunidade tinha lugar um nascimento, a primeira preocupação no que concerne ao

quer nas práticas quotidianas de uso de maquilhagem pelas jovens (com preferência por sombras e bases de cores claras) ou da coloração do cabelo de louro por parte das raparigas e do uso de madeixas louras por parte de crianças e jovens do género masculino.

A percepção da identificação do cigano pela cor da pele encontra-se interiorizada pelos seus elementos, embora por vezes a cor da pele seja nomeada para dar forma a um *habitus corporal*:

“Vê-se logo que é ciganito. Pela cor. Olhe como ele fala.”¹⁴⁰

O que era efectivamente mais visível na criança era uma *hexis* corporal (Bourdieu, 1980) que expressava uma maneira de ser e de estar, incorporada nos processos de socialização familiar e comunitária.

De acordo com Bourdieu (1980:88), o *habitus*, “enquanto sistemas de disposições duradouras e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, quer dizer, enquanto princípios geradores e organizadores de práticas e de representações”, supõe um processo de incorporação através das práticas quotidianas e de exteriorização através das palavras, dos gestos e do sentido de estar do corpo. O *habitus* manifesta assim, também, disposições corporais que constituem o que Bourdieu (*Ibid.*) designou de *hexis* corporal, conferindo-lhe (ao corpo) um estilo próprio, particular, que ‘denuncia’ a pertença de classe de cada sujeito-actor, evidenciada frequentemente de forma não consciencializada, mas reflectida numa genética biológica que aparece culturalmente moldada por essa pertença.

“Este *habitus* é diferenciado em função da classe social de pertença, por referência a “condições de existência diferentes”, que se tornam visíveis, por exemplo, no consumo diferenciado (em termos quantitativos e qualitativos) de bens culturais por parte das diferentes classes sociais, em função dos “gostos” que cada uma apresenta, evidenciando estilos de vida distintos que, sendo socialmente construídos, tendem a aparecer como “naturais” (Casa-Nova, 2001: 72).

.....
aspecto físico, era com a cor da pele, evidenciada em expressões como esta.

140 Expressão de uma mulher cigana adulta a propósito de uma criança que brincava num dos Bairros de habitação social que visitámos aquando do processo de realojamento.

Nas palavras do autor,

“o princípio unificador e gerador das práticas é o *habitus* de classe como forma incorporada da condição de classe e dos condicionamentos que esta condição impõe; por conseguinte, é necessário construir a *classe objectiva* como conjunto de agentes que se encontram situados em condições de existência homogéneas que impõem uns condicionamentos homogéneos e produzem uns sistemas de disposições homogéneas, apropriadas para engendrar umas práticas semelhantes e que possuem um conjunto de propriedades comuns, propriedades *objectivadas*, às vezes garantidas juridicamente (como a posse de bens ou poderes) ou *incorporadas*, como o *habitus* de classe (e, em particular, os sistemas de esquemas classificadores”¹⁴¹ (Bourdieu, 1998: 100, edição original de 1979).

No caso dos ciganos, o *habitus étnico* (Casa-Nova, 1999, 2005) funciona como um *elemento identificador do seu portador*, mesmo quando este não evidencia características da sua cultura de superfície (nomeadamente o vestuário), mas que denuncia o seu portador: *um corpo falado, tornado a expressão da cultura*. Esta *hexis* corporal cigana é sentida e verbalizada por alguns dos seus elementos como ‘qualquer coisa’ difícil de explicar, mas que impregnando o cigano, o denuncia na sua pertença:

“Mesmo não se vestindo à cigana, não sei o que é que há, uma pessoa olha, ‘olha vai ali um cigano’. (...) Nós, sei lá, há qualquer coisa que uma pessoa foca, olha, aquele é cigano, é de etnia cigana. (...) é a postura da pessoa sei lá, não sei mas conseguimos ver que há... olha é cigano! Não sei o que é que é mas vê-se, dá para perceber isso” (Homem cigano, 30 anos. Extracto de entrevista).

“Eu se vir uma cigana de calças, mesmo que não a conheça, eu sei que ela é cigana” (Mulher cigana, 28 anos. Extracto de entrevista).

Estas expressões significam a conversão de propriedades culturais em propriedades de ordem natural, biologizadas, moldando geneticamente o seu portador.

.....

141 Embora de forma implícita, está também presente nesta definição o conceito de classe que, de acordo com Ferreira de Almeida (1995: 136) pode ser definido como “categorias sociais cujos membros, em virtude de serem portadores de montantes e tipos de recursos semelhantes, tendem a ter condições de existência semelhantes e a desenvolver afinidades nas suas práticas e representações sociais, ou seja, naquilo que fazem e naquilo que pensam”.

Como referi em trabalhos anteriores (Casa-Nova, 1999, 2002), o *habitus étnico* é construído durante os processos de socialização primária, numa educação familiar fortemente influenciada pela etnicidade e nas relações de sociabilidade intra-étnicas entre crianças e adultos e é “definido, não pela posse de capital económico, mas antes na base de uma importante homogeneidade no que concerne aos estilos e oportunidades de vida, tendo subjacente uma certa ‘filosofia de vida’”. Esta filosofia é condicionadora das suas formas de actuação, moldada por um *ethos* transversal e comum por relação ao qual os comportamentos e atitudes desta comunidade são largamente definidos, nomeadamente no que diz respeito ao capital cultural no estado institucionalizado (Bourdieu, 1977) e à instituição escolar e também aos sistemas de trabalho da sociedade maioritária” (Casa-Nova, 1999).

“Este *habitus* étnico é incorporado desde a infância através da observação das práticas, da linguagem corporal e das produções discursivas dos adultos e exteriorizado nas práticas culturais quotidianas, sendo responsável pelos estilos e oportunidades de vida dos membros desta comunidade, condicionando as suas práticas sociais e culturais independentemente da sua pertença de classe, uma vez que a determinação cultural se sobrepõe à determinação económica na estruturação do *habitus* (Casa-Nova, 2005).¹⁴²

Esta ‘maneira de ser’ cigana, que se constitui na sua ‘diferença’ em relação aos outros, foi constantemente observada pela investigadora e também verbalizada em entrevistas e conversas informais.

“Porque nós temos uma maneira de ser muito diferente e o nosso sangue... sabe o que é que dizem os antigos? Que o nosso sangue é real, que o sangue do cigano é real. Sabia? O nosso sangue é real, é um sangue que vem, é um sangue bom, uma maneira de ser bonita. O cigano tem uma maneira de ser diferente de toda a gente, até a maneira de falar, a maneira de ser (...). Há muita coisa no cigano que é nosso, é nosso. É palavras, é uma maneira de ser, é uma maneira de casa, é a maneira de a gente conviver com os filhos, com a família (...)” (Homem cigano, 56 anos. Extracto de entrevista).

Não quero no entanto deixar de realçar, tal como referi também em trabalho

.....

142 Relativamente a formas e processos de incorporação deste *habitus* étnico, ver Casa-Nova, 2005 e 2008.

anterior (Casa-Nova, 1999, 2001), que “na concepção Bourdieusiana do *habitus*, este tanto pode ser estruturante do pensamento e da acção do indivíduo, como ser estruturado, o que significa que o carácter imutável do *habitus* que o conceito supõe não existe, podendo este sofrer alterações ao longo da existência dos sujeitos-actores”. Nas palavras do autor, o *habitus* é “o produto da história, é um sistema de disposições aberto, incessantemente confrontado com novas experiências e portanto incessantemente afectado por elas. É durável, mas não imutável” (Bourdieu, 1992:108, 109).”

Sendo o *habitus étnico simples* que, nomeadamente através da *hexis* corporal, funciona como um elemento diferenciador e identificativo dos indivíduos ciganos, continuando a marcar e a moldar as relações entre diferentes (ciganos portugueses e portugueses não ciganos, pertencentes à sociedade maioritária) e os estatutos percebidos e vividos como desiguais, assiste-se também à existência de um *habitus composto* (Casa-Nova, 1999, 2001) por parte de alguns elementos ciganos da nossa unidade de observação, embora esse *habitus composto* continue a ser parcialmente denunciador de uma pertença étnica específica e os sujeitos seus portadores continuem a evidenciar (em termos discursivos e práticos) essa pertença.

2.2.20. *Habitus étnico e lugares de etnia*⁴³

As investigações que realizei permitiram concluir pela *existência de graus de importância diferenciados atribuídos* quer à escola, quer ao mercado de trabalho, com repercussões nas formas de perspectivar a entrada no mercado de trabalho e a relação com a sociedade no seu todo. Esta evidência empírica levou-me à construção do conceito de *lugares de etnia* (Casa-Nova, 1999, 2001, 2005^a), elaborado a partir do conhecimento de uma diferenciação intra-étnica, tendo por base uma auto-diferenciação realizada pelos diferentes sujeitos-actores, constituindo-se em *lugares diferenciados* (não necessariamente hierarquizáveis ou hierarquizantes) dentro do que designei, já em 1999, como *habitus étnico* ou de etnia (cf. Casa-Nova, 1999:34-35).

Com efeito, tendo a investigação que realizei entre 1997 e 1999 (cf. Casa-Nova, 1999, 2002) evidenciado formas diferenciadas de adesão aos saberes escolares e ao significado dos diplomas académicos, procurei uma explicação

.....

143 Reproduzo aqui um ponto já publicado, em capítulo de livro, no ano de 2008b).

para a divergência e a heterogeneidade das percepções dos ciganos em relação à escola, outorgando importância aos factores estruturais de classe social, etnicidade e género de maneira interrelacionada, destacando na altura o efeito de *não-sincronia* (McCarthy, 1994) destes componentes. Dessa investigação resultou a asserção de que o *habitus étnico* (ou de etnia) influenciava a relação dos ciganos com a escola de forma mais significativa do que o *habitus de classe*, o que a presente investigação veio corroborar.

Perspectivado a partir do indivíduo, este *habitus étnico* leva à problematização da heterogeneidade das disposições estruturantes devidas à pertença étnico-cultural. O conceito de *lugares de etnia* (inspirado nos lugares de classe de Erik Olin Wright, 1989), permite matizar espaços intermédios dentro do *habitus étnico* tal como construído pelos próprios sujeitos-actores sociais. Ou seja, os sujeitos-actores comparam, de forma hierarquizada ou não, certas características culturais do grupo étnico de pertença com outras características de elementos do mesmo grupo e/ou de outro grupo étnico, de forma a constituírem esquemas de pensamento e de acção perante a sua própria etnia e perante as suas relações inter-étnicas. Como produto (derivado de um processo) destes esquemas de pensamento, pode aparecer um *habitus simples* (Casa-Nova, 2001), que corresponde a um certo *determinismo étnico* (um certo conservadorismo), ou um *habitus composto* (*Ibid.*), que representa um distanciamento crítico de certas práticas e percepções culturais do grupo étnico, mas não a perda da identidade cultural.

Estes dois tipos de *habitus* condicionam tanto as relações inter-étnicas como as relações intra-étnicas, apresentando-se o que se denomina de *lugares de etnia* como capazes de representar a grande heterogeneidade do *habitus étnico*. Neste sentido, é prestada atenção às descontinuidades culturais relacionadas com o *habitus composto*, através da análise das práticas e das estratégias deste processo de mudança e, sobretudo, a sua repercussão nos jovens e nas suas relações com a escola e com o seu grupo étnico de origem. Assim sendo, o *habitus étnico* não se apresenta como inalterável de práticas e representações, mas antes como condições sócio-culturais individual e/ou grupalmente reconfiguradas (*lugares de etnia*) dentro das quais se dá uma grande variabilidade de configurações inter e intra-grupais desde as disposições estruturantes mais conservadoras (*habitus simples*) às disposições mais estruturáveis, de um certo distanciamento de determinados comportamentos e atitudes do grupo étnico de origem (*habitus composto*). Ao contrário de Bourdieu (1970), não considero

que os ajustamentos do *habitus* individual perante novas situações, realizados através do efeito de *hysteresis*, apresentem valor heurístico para a compreensão das mudanças das práticas culturais e de atitudes em relação à escola por parte de alguns dos sujeitos-actores analisados, considerando heurísticamente mais produtivo analisá-las a partir de um *habitus étnico composto* e dos *lugares de etnia*. Problematiza-se assim a heterogeneidade das disposições estruturantes e estruturáveis (*habitus*) perante a escola devidas à pertença étnico-cultural, mas observando-as a partir da perspectiva do indivíduo, argumentando que dentro do que denomino de *lugares de etnia* existem variedades ou matizações individuais importantes do *habitus étnico* que, constituindo-se presentemente em singularidades, se poderão constituir futuramente em regularidades capazes de mudar a actual relação dos sujeitos-actores sociais ciganos com a educação escolar pública.

Construídos a partir da existência de *diferentes graus de consciencialização étnica* e de expectativas e perspectivas de vida diferenciadas, os *lugares de etnia* originam/têm origem (nas) *configurações do habitus primário* e permitem compreender as heterogeneidades e homogeneidades encontradas, nomeadamente em relação à forma de perspectivar os saberes escolares, onde a atribuição de um maior ou menor significado à escola não parece estar dependente da posse de maiores recursos económicos. Estas famílias são, aliás, aquelas que menor significado atribuíam aos saberes escolares (cf. Casa-Nova, 2002, 2005^a).

A definição dos *lugares de etnia* joga-se ao nível das diferenças de posicionamento dos diferentes actores-sociais no que diz respeito à inserção no mercado de trabalho e ao valor atribuído aos saberes e diplomas escolares, bem como a diferenças de posicionamento no que concerne a determinados valores da *Lei cigana*. “Os *lugares de etnia* seriam assim definidores da *posição no grupo*, ou seja, o lugar ocupado pelos diferentes actores-sociais dentro do grupo de pertença, por referência a outros sujeitos-actores da mesma etnia” (cf. Casa-Nova, 2001:29).

Estes *lugares de etnia* constituem-se em *lugares móveis* em função quer das dinâmicas, da diversidade de estratégias e expectativas de vida, das percepções de si e do “Outro” (cigano e não cigano) e das redes de sociabilidade desenvolvidas, quer dos contextos locais, regionais e, por vezes, nacionais.

E sendo o *habitus* um sistema de disposições duráveis e transponíveis (Bourdieu, 1977), significa que as disposições incorporadas nos processos de socialização primária produzem efeitos sobre outras esferas da vida social, nomeadamente, no

caso do grupo socio-cultural em análise, na relação que estabelecem com a escola pública e o mercado de trabalho.

É também um marcador das representações sociais da sociedade abrangente em relação a este grupo étnico, cuja regularidade é pautada pela negatividade dessas representações, influenciando as relações entre os indivíduos pertencentes a estes dois universos culturais.

3. Representações sociais e relações inter-étnicas

Com efeito, as comunidades ciganas, sendo portuguesas, são aquelas que mais dificuldades de comunicação recíproca têm evidenciado com a sociedade portuguesa globalmente considerada e com algumas das suas instituições, nomeadamente a escola.

Essas dificuldades de comunicação minoria maioria derivam frequentemente de representações sociais negativas e das *relações de força/fraqueza inter-étnicas, baseadas na diferenciação de estatutos* (económicos, culturais) e de *papeis* (profissionais, de género...) protagonizados pelos diferentes sujeitos-actores sociais nos seus projectos e quotidianos de vida potenciando, no que concerne à etnia cigana, uma *vivência nas margens* e uma *inclusão-excludente*. De facto, e como referi anteriormente, os sujeitos-actores desta etnia (no que à comunidade em estudo diz respeito), principalmente adolescentes e jovens mas também adultos, debatem-se frequentemente, de forma mais ou menos consciencializada, com o dilema de serem potenciais ou efectivos excluídos sociais (seja em termos do acesso a oportunidades de vida diversificadas, seja em termos da participação activa nas diversas esferas da vida pública), mas incluídos no seu grupo de pertença *ou* considerarem-se socialmente incluídos, mas excluídos da sua comunidade de origem, com as consequências inerentes a esta exclusão, nomeadamente ao nível da perda de solidariedade e reciprocidade intra-étnica.

Como referiu uma mulher cigana, numa conversa familiar a propósito de um cigano que foi objecto de uma ameaça por um elemento pertencente à sociedade maioritária e que não se apresentava com o poder conferido pela protecção do grupo de pertença,

“Que vergonhaaaa!!!... Mulher, Jesus!!! Um cigano ameaçado por um *pailho* sem outros ciganos para o defender!

Sem o apoio do seu grupo de pertença, estes sujeitos-actores têm consciência que se encontram sozinhos numa sociedade cujas representações sociais os condena grandemente ao isolamento.¹⁴⁴

O estatuto social e cultural desta minoria foi sendo gradualmente constituído num estatuto desfavorecido, subordinado (*um tipo específico de subordinação*), com um fechamento dentro de uma determinada imagem socialmente construída: são problemáticos, barulhentos, porcos, agressivos, mal educados, sem respeito pelos outros... Em suma, *todos parecem saber como eles são, mas poucos convivem efectivamente com eles*.

Como referi em trabalho anterior (Casa-Nova, 2004a), a subordinação deste grupo étnico apresenta especificidades quando comparada, por exemplo, com o tipo de subordinação apresentada pelos imigrantes dos chamados PALOP. A primeira geração destes imigrantes, maioritariamente indivíduos pertencentes a classes sociais desfavorecidas ou classe média baixa, apresenta uma relação de subordinação com a sociedade maioritária que implica a aceitação de ocupações que os coloca nos níveis mais baixos da hierarquia social, construindo, ao mesmo tempo, uma relação social subordinada. No que concerne aos ciganos, estes apresentam-se a si próprios como ‘orgulhosos’, ‘altivos’ – “se alguém me fechar a porta na cara, não o faz novamente” – recusando, na sua maioria, o desenvolvimento de trabalho assalariado que implique uma subordinação a uma entidade patronal; uma subordinação ao ‘Outro’ pertencente à sociedade maioritária. Mas, ao mesmo tempo, são mantidos social e culturalmente distantes por essa mesma sociedade, que não desenvolve, na sua maioria, relações de sociabilidade com esta minoria. *Aqui reside a sua*

.....

144 Neste sentido, parece-me importante pensar conjuntamente formas e processos de realização de uma “integração horizontal, não subordinada, de influências inter-étnicas recíprocas” (Casa-Nova, 2002), que inclua “as visões e posições dos próprios interessados sobre integração, através de uma análise profunda das suas estratégias, relações e projectos (...)” (Carrasco, Ballestin, Bertran & Bretones, 2001). Importa aqui esclarecer que a expressão ‘importante’ “não se pretende constituir numa norma de acção, nem é perspectivada como uma atitude paternalista em relação ao ‘outro’. Compreendendo uma componente normativa, mas não prescritiva da acção social dos sujeitos-actores, pretende significar a preconização de uma ordem social mais justa e igualitária. Tendo em consideração que toda a discursividade, por mais progressiva e transgressiva que seja, engloba sempre uma componente normativa (podendo apresentar diferentes gradações), considero que o que é importante enfatizar são as componentes discursivas e de acção humana no que concerne à substituição de uma dada ordem social por uma nova ordem que se possa constituir num factor de emancipação humana e social” (Casa-Nova, 2004³).

hetero-subordinação: ‘nós mantêmo-los no seu lugar’. Por outro lado, da parte do grupo cigano, existe um sentimento de ambiguidade em relação à sociedade abrangente: ao mesmo tempo que se apresentam como superiores aos outros – “a nossa cultura é melhor do que a vossa” – e como um grupo que não se deixa subordinar, referem-se ao outro pertencente à sociedade global como “os senhores” e neste tipo de expressões reside a sua auto-subordinação. Considero que nestes dois tipos diferenciados de subordinação estão subjacentes ao que Wieviorka (1995) designou de “racismo desigualitário” que, baseado em características de ordem biológica, discrimina o grupo racizado, mas convive com ele nomeadamente nos locais de trabalho (o caso dos imigrantes dos PALOP), e o “racismo diferencialista” que, baseado nas características de ordem cultural, tende a segregar o grupo vitimizado, sendo este último o caso dos ciganos (cf. Casa-Nova, 2004^a).

Alguns destes sujeitos-actores vivem um *processo interior de tensão entre estrutura e agência* (da parte das crianças, de *uma agência sem consciência*) no que concerne à necessidade de obediência à chamada *Lei Cigana* e à normatividade sócio-cultural comunitariamente imposta e ao desejo de mudança, assistindo-se a conflitos latentes intra e inter-gerações no que diz respeito à preservação e mudança de valores. Adolescentes, jovens e adultos tentam protagonizar algumas dessas mudanças, reconfigurando práticas culturais e contornando a *Lei Cigana*.

No que concerne às representações sociais da sociedade maioritária em relação aos ciganos, estes são percebidos negativamente pela maioria da população portuguesa de cultura portuguesa, como é evidenciado por diversos estudos realizados que exploram as percepções e atitudes em relação aos ciganos (cf. Duarte *et al*, 2005; Fonseca *et al*, 2005; Dias *et al*, 2006; Faísca e Jesuíno, 2006)¹⁴⁵.

.....

145 Como se referiu em trabalho anterior (Cortesão *et al*, 2005:11), “as representações sociais são conhecimentos socialmente construídos, elaborados e partilhados pelos membros de uma colectividade, orientadores parciais de comportamentos sociais. Operacionalizam rotinas diversas nas pessoas, rotinas essas que ‘autorizam’ e possibilitam a interpretação e a explicação da realidade, constituindo-se em referências explícitas e comunicacionais. As representações sociais categorizam e classificam, fornecem e engendram imagens que contêm significados, conferem e atribuem sentidos, auxiliam a edificar e a reproduzir identidades sociais e culturais (...). Abrangem preferências valorativas sobre a realidade e são componentes que servem de guia de comportamento. Dizem respeito a grupos socio-culturais e não a sujeitos individuais, embora estes sintam as consequências (negativas ou positivas) dessa representação social colectiva. (...) Dado serem construções elaboradas pelos seres humanos, são também

Alguns destes estudos (cf. Faisca e Jesuino, 2006)¹⁴⁶ demonstram que os ciganos são não só rejeitados em larga escala pelos portugueses não ciganos, como o são em maior escala que outras minorias residentes em Portugal, nomeadamente as oriundas de países africanos, que aparecem em 2º lugar (*estudo 1*).

Com efeito, no estudo supracitado, os autores procuraram conhecer a opinião dos portugueses relativamente a quatro grupos étnicos, a saber, negros, indianos, chineses e ciganos, tendo concluído que, “independentemente da pertença social dos inquiridos, os ciganos são a minoria claramente menos querida dos portugueses” (*Ibid.*:17), sendo “sistematicamente a mais rejeitada” (*Ibid.*: 19), aparecendo em primeiro lugar.

Relativamente às “representações sociais da comunidade cigana entre estudantes portugueses” (*estudo 3*), os autores concluem que, “de uma forma geral, apesar do predomínio de respostas neutras (50%), quando os inquiridos expressam uma avaliação da etnia cigana predomina a avaliação negativa” (*Ibid.*: 128). Ou seja, apesar de se registar uma variabilidade nas formas representacionais dos ciganos em função da idade dos inquiridos (os mais velhos apresentando uma avaliação menos negativa), dos níveis de escolaridade (com uma representação menos negativa dos estudantes do ensino superior) e de género (o género feminino apresentando uma avaliação menos negativa), os autores concluem pela negatividade das representa-

.....
passíveis de mudança pelos mesmos, o que confere ao conceito um carácter dinâmico e não estático (cf. Moscovici, 1983)”.
.....

146 Nesta investigação, os autores realizaram 4 estudos: estudo 1-“Atitude dos portugueses face a quatro minorias étnicas residentes em Portugal”, onde os autores procedem a uma “análise secundária de dados disponibilizados por uma empresa de sondagens referentes a um inquérito realizado em Maio de 2000 sobre as atitudes dos portugueses face a quatro grupos étnicos minoritários residentes em Portugal” (Faisca e Jesuino, 2006:17). Neste inquérito, era pedido aos inquiridos a avaliação dos portugueses em geral face aos grupos acima referenciados, não manifestando assim directamente a sua opinião. Foram inquiridos 864 cidadãos portugueses com idades iguais ou superiores a 18 anos, vivendo em residência com telefone fixo. Estudo 2- “A imagem do cigano na escrita jornalística portuguesa durante a década 1991-2000”, onde os autores concluem que “de uma forma geral, a imagem do cigano veiculada pela escrita jornalística portuguesa parece contribuir para reforçar o estereótipo negativo claramente explícito nas representações sociais dos portugueses (não ciganos) sobre esta etnia” (*Ibid.*: 35). Estudo 3- “Representações sociais da comunidade cigana entre estudantes portugueses”, realizado a 294 estudantes de três níveis de ensino: Básico (9º ano), secundário (10º e 11º anos) e superior (estudantes dos 1º e 2º anos dos Cursos de Psicologia e Estudos Portugueses da Univ. do Algarve e do 1º ano do Curso de Gestão de Recursos Humanos do ISCTE) e o estudo 4- “Representações sociais dos ciganos portugueses pelos outros portugueses”, onde foram inquiridos telefonicamente 602 portugueses com idades iguais ou superiores a 18 anos.

No presente trabalho, iremos apenas fazer referência a algumas conclusões destes estudos, remetendo os interessados para a leitura integral da obra.

ções dos inquiridos face ao grupo étnico cigano.

Fazendo uma análise das características positivas e negativas atribuídas aos ciganos pelos sujeitos inquiridos (*estudo 4*), os autores (*Ibid.*: 180) concluem que, das 29 características apontadas como positivas (cada uma delas com 6 ou mais respostas), a “união” entre si é aquela que aparece em maior número (com 29,5% de respostas), sendo que 26,7% dos inquiridos dizem não saber qualquer característica positiva atribuível àquele grupo étnico.¹⁴⁷

Quando inquiridos sobre as características negativas atribuídas aos ciganos, os inquiridos apontaram 43 (ou seja, mais 48% quando comparadas com as características positivas referenciadas), sendo as características mais apontadas: negociar droga (13,8%), roubar (8,4%), serem violentos (7,7%) e agressivos (7,5%) (*Ibid.*:182), concluindo os autores que “o campo representacional do ciganos inclui itens predominantemente negativos, reflectindo uma atitude discriminatória explícita (...)” (*Ibid.*:149).

Utilizando uma metodologia intensiva, Duarte *et al* (2005) apresentam quatro estudos de caso realizados nos distritos de Setúbal e de Lisboa em quatro espaços específicos: um espaço residencial; um espaço residencial de terreno de estacionamento; um espaço de trabalho (feira) e um espaço hospitalar. De acordo com as autoras, “episódios de intimidação e violência entre ciganos e não ciganos, mas também dentro da própria comunidade, favorecem a construção de uma imagem alicerçada no medo e na distância” (*Ibid.*: 90) por parte dos portugueses não ciganos, sendo a agressividade uma das características mais referidas pelos entrevistados, aparecendo como transversal à totalidade dos estudos de caso. De acordo com os entrevistados, o receio de represálias e conflitos gera um clima de ‘permissividade’ em relação aos ciganos, fazendo com que estes usufruam de determinados ‘privilégios’ não extensivos à restante população (*Ibid.*:65) e, por essa razão percebidos como privilégios.

Dos quatro espaços estudados, as dimensões positivas da representação dos ciganos aparecem apenas em dois contextos: no Bairro residencial e no espaço hospitalar. De acordo com as autoras, “estas dimensões positivas decorrem da natureza das interacções sociais que se desenvolvem no interior de cada um destes espaços” (*Ibid.*:124), embora a cada característica positiva apontada seja associada um efeito

.....

147 Também o estudo levado a cabo por Fonseca *et al* (2005) conclui que a característica positiva mais atribuída aos ciganos pela população portuguesa não cigana inquirida, é a “união”.

negativo: são alegres, mas ruidosos, incomodando quando situados em espaços de proximidade geográfica (Bairro residencial); são solidários e unidos, mas esta coesão é percebida como intimidante e hostil pelos técnicos de saúde e funcionários hospitalares (*Ibid.*). Segundo as autoras, para uma grande parte dos entrevistados, as representações sobre os ciganos foram construídas no passado, não apontando o presente para uma alteração significativa daquelas representações, o que tem como consequência que “à proximidade física contrapõe-se a manutenção de uma distância social, numa estratégia clara de evitamento daquela comunidade” (*Ibid.*:53).

Também neste trabalho, à semelhança do trabalho de Faísca e Jesuíno (2006), “quando contraposta com outros grupos minoritários, a etnia cigana surgiu sempre negativamente valorada. Fossem indianos ou negros, em todos os estudos de caso os hetero-referentes foram apresentados como menos problemáticos e mais integrados” (Duarte *et al*, 2005: 126), sendo um grupo representado de forma muito negativa “pela totalidade dos inquiridos” (*Ibid.*: 128).

Na vizinha Espanha, um estudo levado a cabo por Moscovici e Perez (1999) evidencia também uma negatividade das representações dos inquiridos face ao grupo étnico cigano. De acordo com os autores, os não ciganos consideram que a situação em que se encontram os ciganos é da responsabilidade destes, apelidando-os de “mal intencionados” (22,9%) e “selvagens” (27,1%), sendo da opinião de que “muitos poucos *gadgê* querem os ciganos como vizinhos” (60,4%). Ainda segundo os autores (*Ibid.*: 114), aos olhos dos inquiridos “a diferença dos ciganos não seria uma diferença avaliativa, de mais ou de menos (traços positivos *versus* traços negativos), mas uma diferença fundamental (...) de natureza”, atribuindo o fracasso da sua integração “às características permanentes e ‘essenciais’ dos ciganos”.

As representações sociais maioria-minoria aqui evidenciadas constituem-se em fortes ‘balizadores’ da distância social e cultural destes dois grupos, perpetuando o desconhecimento entre culturas e *fornecendo os argumentos necessários para se pensar a diferença do ‘Outro’ como incomensurável.*

3.1. Representações sociais da unidade de observação objecto da nossa análise face ao Outro maioritário

Não tendo sido objecto deste trabalho o estudo das representações ou das percepções sociais dos portugueses não ciganos em relação aos portugueses ciganos ou vice-versa, o decurso do trabalho de campo na sua vertente de

observação participante permitiu captar algumas destas representações sociais recíprocas. Assim, era frequentemente visível o receio dos portugueses não ciganos em relação aos ciganos, evidenciado pela compra de peças de vestuário após algum tempo de manuseamento mesmo quando aquelas não eram do seu agrado, o que levava a comentários jocosos por parte dos ciganos: “está cheia de medo”. “Se eu mandar um berro, então é que fogem”, ou ainda pelo abandono imediato do espaço da feira onde percebiam qualquer indício de conflito entre ciganos, entre ciganos e agentes da autoridade ou entre ciganos e não ciganos. No entanto, por diversas vezes e tranquilizadas pela presença da investigadora, várias portuguesas não ciganas referiram ter “boa opinião dos ciganos” individualmente considerados, porque até “foram ajudadas” por um em circunstâncias específicas, nomeadamente em contexto hospitalar. Com efeito, o que se tornou visível foi o medo do colectivo que se encontra por detrás de cada indivíduo cigano e não do cigano individualmente considerado.

No que concerne aos portugueses ciganos em relação aos portugueses não ciganos pertencentes ao grupo sócio-cultural maioritário, foi visível uma constante activação quotidiana de categorias discursivas classificadoras de indivíduos ou grupos, produções discursivas que encerram uma categorização da diferença em função dos seus referenciais culturais. Em relação à percepção do *corpo* no que concerne a indivíduos isolados: “aquela marreca”; “a das pernas tortas”, “a que troca os olhos”; “a feiosa”, “a bicuda”, sendo aqui visibilizada a importância atribuída ao aspecto físico de acordo com os seus padrões de beleza. Em relação ao *grupo*: a *avareza* “são capazes de não comer para poupar dinheiro. Nós podemos ficar sem dinheiro, mas consolamo-nos”; a *subalternidade*: “sujeitam-se a tanto para ganhar meia dúzia de tostões (agora são cêntimos)”; em relação ao *género feminino*: a expressão da sexualidade e a possibilidade de vários relacionamentos inter-género percebidos como promiscuidade “andam com todos. Não são como nós”; em relação a *valores morais do grupo*: “matam os filhos, violam crianças, não respeitam os mais velhos, são pessoas fracas”.

A activação de categorias discursivas positivas em relação aos portugueses não ciganos brancos relaciona-se principalmente com a capacidade de frequentar a escola de forma prolongada, obtendo um curso a partir do qual se dá a ocupação de cargos que outorgam poder aos seus detentores: “a bicuda tem poder porque tem um curso”, constituindo-se numa fonte de respeito e admiração dos ciganos em relação aos não ciganos pertencentes à sociedade maioritária.

Também por esta razão, quando perspectivam a frequência da escola de forma continuada (mesmo que apenas enquanto desejo não concretizado), fazem-no pela conexão que estabelecem entre um diploma de nível superior e o prestígio de uma profissão a ele associado.

Quando não outorgam qualquer tipo de poder ao não cigano pertencente ao grupo sócio-cultural maioritário, este é desprezado e até ridicularizado, seja enquanto indivíduo, seja enquanto membro de um dado subgrupo sócio-cultural, constituindo-se em factor de superioridade do grupo sócio-cultural cigano face ao outro grupo ou subgrupo sócio-cultural.

Os estereótipos que constroem acerca do grupo sócio-cultural maioritário (os *paílhos*) ajudam a manter uma auto-imagem positiva e de superioridade face a esse 'Outro' e, conseqüentemente, a manter as fronteiras culturais e a sua própria cultura.

3.1.1 Como percebem a representação que os meios de comunicação social faz de si enquanto grupo sócio-cultural diferenciado

A forma como consideram que os meios de comunicação social, com particular destaque para a televisão, trabalham com a diferença que deriva da pertença a um grupo sócio-cultural estigmatizado, é reveladora do grau de consciencialização da maior parte dos elementos ciganos analisados em relação aos estereótipos existentes na sociedade maioritária relativamente aos ciganos, exteriorizados através do média:

“Ontem, no programa do Goucha, ou lá o que é, na televisão, fiquei mesmo furiosa! Apareceu uma mulher vestida à cigana, chegou junto do Goucha, meteu-lhe a mão no bolso e roubou-o e depois fugiu a dizer: sou cigana, sou cigana, sou assim! A dar a ideia que os ciganos são ladrões! Fiquei furiosa!” (Mulher cigana, 26 anos, casada. Notas do diário de bordo).

“As pessoas que não são ciganas têm uma ideia errada dos ciganos. Pensam que são todos iguais. Se um indivíduo faz asneira, generalizam logo para os ciganos todos: ‘foram os ciganos’. E na televisão, quando acontece alguma coisa que foi um cigano a fazer, dizem logo: ‘de etnia cigana (ou africana, se for africano, também dizem). Mas nos outros casos, não dizem isso. Lá está. Está mal. Está muito mal!” (Homem cigano, 28 anos, casado. Notas do diário de bordo).

Enquanto que o primeiro excerto das notas de terreno remete para a percepção de uma injustiça associada à imagem de cigano-ladrão, estereótipo perpetuado ao longo dos séculos, o segundo excerto é revelador de um sentimento de injustiça associada à generalização ao grupo das características evidenciadas pelo indivíduo, sendo que o contrário, o indivíduo perspectivado como uma “categoria cultural ou racial” (Lapeyronnie, 1995), enclausurado numa diferença percebida como grupal, também é verdadeiro, mas não tanto percebido como uma prática dos meios de comunicação social e sim de entidades empregadoras:

“Vi um anúncio num restaurante a dizer ‘precisa-se de empregado’. Fui lá, viram que eu era cigano, pronto: a vaga já estava preenchida. É assim. Não querem os ciganos.”

O grau de consciencialização evidenciado nos excertos acima acerca das injustiças cometidas pelos órgãos de comunicação social, constituindo a regularidade dentro das famílias estudadas, não é no entanto extensivo a todos os elementos. Como referiu à investigadora um homem cigano da faixa etária dos 40, a propósito do programa televisivo referido acima:

“Está mal, claro. Deviam ir buscar uma cigana a sério para fazer aquele papel, não era? Não era aquela imitação. Via-se logo que não era cigana.”

A sua preocupação residia não no estereótipo evidenciado, mas na falta de autenticidade da representação, revelando uma não consciencialização política ao nível das implicações que este tipo de representações sociais supõe em termos das suas oportunidades de vida.

4. Retornando: Reprodução Cultural, Produção Cultural, Reprodução Social

Este ‘retrato em andamento’ da comunidade pretendeu fornecer uma visão global acerca de determinados contextos e processos de reprodução e produção cultural da unidade de observação, de estratégias de manutenção da diferença com práticas activas neste domínio e de estratégias de produção de mudança ou de tentativa de reconfiguração cultural, mediadas pela relação com o grupo referente (a partir do qual é realizada uma comparação, negativa ou positiva) que é o grupo sócio-cultural maioritário.

Estes processos de reprodução e produção cultural do endogrupo fazem sentido como estratégia de sobrevivência e de protecção enquanto grupo minoritário e marginalizado inserido numa sociedade tradicionalmente perspectivada como hostil e que manifestamente continua a percepcioná-los como *estranhos-próximos* que se pretende manter socialmente distantes, a partir de um imaginário social inscrito numa memória colectiva e individual na forma de uma genética cultural que encontra no desconhecimento mútuo a forma mais eficaz da sua perpetuação.

Nestes processos de reprodução e produção cultural a etnicidade cigana encontra formas e processos da sua perpetuação, onde o respeito pela *Lei Cigana* como algo vindo ‘do passado’, herdada dos antepassados, se revela como uma das dimensões mais importantes dessa perpetuação. E se considero, à semelhança de Stewart (1997) e Blasco (1999) que a etnicidade cigana se define no presente (como, aliás, a de todos nós), não posso deixar de considerar que aquela é efectivamente marcada pelos valores da *Lei Cigana* que, sendo uma herança do passado reconfigurada no presente, constrói activamente as práticas deste presente.

Convocando mais uma vez Willis (1981[1977]) no seu estudo clássico *Learning to Labour. How working class kids get working class jobs*, e reflectindo sobre as estratégias de auto-reprodução cultural que sustentam a reprodução social, considero que, enquanto Bourdieu e Passeron, na *Reprodução (s/d)*, se preocupam em demonstrar como se processa a reprodução da classe dominante e como esta, ao reproduzir-se, reproduz as desigualdades sociais através do poder de impor significados através de um “arbitrário cultural”, conseguido mediante o exercício de “violência simbólica” cuja legitimação deriva da adesão dos dominados à ordem dominante e, conseqüentemente, de um processo de

reconhecimento de legitimidade e desconhecimento dos mecanismos que estão na sua origem, Willis preocupa-se em demonstrar *como se processa a reprodução dos grupos dominados e em que medida estes podem desempenhar um papel activo na produção da reprodução das estruturas sociais*. No livro supracitado, Willis reflecte sobre a formação de uma contracultura escolar por parte de jovens oriundos da classe trabalhadora como uma forma de resistência à imposição de uma cultura de classe dominante, mas a forma de resistência adoptada, longe de quebrar a lógica da reprodução cultural e da reprodução social, acaba com efeito por se revelar uma forma activa de autoreprodução da classe operária e, conseqüentemente, da reprodução das estruturas sociais, dado estes jovens revelarem desprezo pela cultura académica e o trabalho intelectual a ela associada, preferindo o desempenho de trabalhos associados àquela classe operária, acabando assim por reproduzir a divisão social hierarquizada do trabalho e, conseqüentemente, as desigualdades sociais.

Os sujeitos-actores analisados, através do fechamento sobre si próprios, produzido como estratégia defensiva e visível nas relações de sociabilidade intra-grupo, no exercício de trabalho por conta própria e na endogamia, bem como no elevado absentismo que apresentam na sua relação com a cultura escolar, acabam também por se revelarem funcionais a uma estrutura social na qual aqueles aparecem com uma importância marginal e marginalizados, nos níveis mais baixos da hierarquia social, contribuindo assim para a sua própria marginalização sócio-cultural, mas simultaneamente para a sua manutenção enquanto grupo diferenciado.

Os conceitos que deixo produzidos neste trabalho pretendem ser um esboço de uma perspectiva analítica que, associados aos restantes textos que tenho produzido, possibilitam uma dada leitura da realidade face a uma parte do grupo socio-cultural cigano português.

A baixa permeabilidade à assimilação cultural, o Habitus étnico simples, a segurança para a acção (alicerçada no poder do grupo) e a *emotividade vigilante*, constituem e caracterizam no seu conjunto as formas de pensamento e de acção do grupo estudado no que concerne a continuidades culturais intra-grupo, contribuindo simultaneamente para a reprodução e produção de estereótipos negativos face ao grupo alargado – e frequentemente funcionais ao próprio grupo – e para a sua manutenção enquanto grupo cultural auto e hetero percebido como diferenciado face ao grupo maioritário.

O *habitus étnico composto*, os *lugares de etnia*, a *dialecticidade do poder*, a *dominação subordinada* e a *subordinação subordinante*, são conceitos que remetem para a existência de heterogeneidades intra-grupo e para a agência (com consciência) dos sujeitos-actores, contribuindo para a produção cultural e, conseqüentemente, para a mudança/reconfiguração socio-cultural do grupo em análise.

Fazendo parte da sociedade portuguesa e sendo portugueses perante a Lei, percebem-se no entanto como grupo socio-cultural minoritário (também porque hetero-percebidos como tal) cuja defesa face ao 'Outro' maioritário (em termos numéricos e de poder) passa pela construção activa de estratégias de sobrevivência, onde se incluem a não fragilização do grupo alargado através da manutenção de todos os seus membros no seu seio conseguida através da endogamia, da realização de trabalho por conta própria (dentro do grupo de pertença) e do absentismo escolar, já que níveis de escolarização elevados são percebidos como ameaçadores da união e coesão grupais. Estas estratégias desenvolvidas de forma activa pelos elementos adultos coexistem e conflituam com estratégias mais ou menos consciencializadas de alguns dos jovens que pretendem com a sua acção procurar quebrar o ciclo da reprodução, mas que se deparam com resistências dentro e fora do seu grupo de pertença, *ambas construídas como estratégia de defesa*: as primeiras de manutenção do próprio grupo; as segundas de marginalização de uma diferença que se receia e que se procura subalternizar pela construção de uma distância social que outorga aos seus produtores uma percepção de segurança.

Serão as diferenças inconciliáveis pela percepção da sua incomensurabilidade?

CONSIDERAÇÕES FINAIS EM TORNO DA DIFERENÇA

Viver juntos e partilhar os mesmos espaços de trabalho, de educação escolar e de sociabilidade, implica uma aceitação do 'Outro'.¹⁴⁸ Aceitar o 'Outro' implica conhecê-lo e procurar compreendê-lo à luz do seu sistema classificador e ordenador do mundo.

A cultura do grupo de pertença, incorporada nos processos de socialização primária, no grupo familiar e na comunidade, constitui-se numa dimensão fundamental da (in)inteligibilidade dessa diferença. Com efeito, a cultura, enquanto elemento unificador do grupo pela inteligibilidade da produção discursiva com origem num mesmo sistema classificador, é, ao mesmo tempo, um elemento de diferenciação face a outro grupo socio-cultural, a outro sistema classificador de representação e percepção do mundo. Sendo ao mesmo tempo um elemento unificador (para dentro) e diferenciador (para fora), a cultura constitui-se actualmente no elemento mais marcante na relação entre diferentes. E se a 'cultura de superfície' (a música, a gastronomia, o vestuário) é um elemento identificador e diferenciador face ao 'Outro', é no entanto a 'cultura profunda' (o sistema de valores, as regras de conduta, os sistemas classificadores e ordenadores do mundo), que origina critérios de classificação e lógicas de distinção e se constitui na diferença que 'incomoda' ou na diferença que se 'aceita', o que significa que, mesmo quando o aspecto exterior não é denunciador de uma diferença, é a cultura profunda que se constitui nesse elemento diferenciador-denunciador na base do qual se constrói o que Wiewiorka (1995[1992]) designou de "racismo diferencialista" que, olhando o 'Outro' como culturalmente diferente, o segrega na sua diferença, afastando-o dos espaços privados e públicos de sociabilidade. O "racismo diferencialista" constitui a forma mais acabada de racismo de que os cidadãos e cidadãs ciganos são alvo na sociedade portuguesa, ao contrário dos cidadãos e cidadãs oriundos dos PALOP, sobre os quais continua a ser visível na sociedade portuguesa práticas incompatíveis com os direitos de cidadania, expressas em comportamentos de cariz racista,

.....

148 Quando faço referência ao "Outro", refiro-me a todos os "Outros" que não partilham os mesmos sistemas classificadores e ordenadores do mundo, os mesmos esquemas de pensamento e de acção, as mesmas categorias mentais, sejam homens ou mulheres de diferentes partes do mundo, sejam as diferentes classes sociais, sejam as diferentes etnicidades. Reflecto sobre um "Outro" genérico a partir do conhecimento de terreno, do contacto efectivo com esse "Outro", que aqui simboliza todos os "Outros". Faço esta precisão a partir da leitura de San Román (1996:74-76), onde a autora chama a atenção para a inexistência de um "Outro" abstracto, pensado fora dos diversos contextos de interacção.

evidenciados de forma mais ou menos subtil. Este último racismo é normalmente um tipo de racismo que Wieviorka (*Ibid.*) designou de *racismo desigualitário*, de origem biológica, que se baseia e sustenta nas características fenotípicas (cor da pele ou outra) dos grupos racizados e é tanto mais evidente e frequente quanto as características físicas desse 'Outro' se apresentarem como mais distintas do grupo cultural maioritário, como foi evidenciado por um estudo realizado a nível nacional por Fernando Luís Machado (2001) com imigrantes guineenses.

Como referem Castaño, Torrico y Martínez (1999:136), este é o tipo de racismo onde "as desigualdades socio-políticas ou as explorações económicas são explicadas [e portanto, legitimadas] a partir de supostos biologicistas que justificam umas e outras." Ainda de acordo com os autores (*Ibid.*:142) "tanto uma como outra forma de racismo revestem roupagens (biológicas ou culturais) debaixo das quais se esconde a intenção de legitimar uma ordem social do mundo, uma tentativa de organizar a diversidade humana em termos de desigualdade e diferença", negando na prática direitos de cidadania, ainda que apenas de uma cidadania outorgada, da responsabilidade do Estado.

Vive-se em Portugal (como em outros países) uma igualdade perante a Lei e práticas onde a diferença, de ordem fenotípica ou cultural, é hierarquizada, dando origem a vivências cidadãs hierarquizadas e, portanto, subordinadas, seja pela discriminação na convivência tendo por base as diferenças biológicas *racismo desigualitário*, seja pela segregação do culturalmente diferente (*racismo diferencialista ou neo-racismo*).

E se a *igualdade perante a lei significa a universalização dos direitos, tratar as pessoas com igualdade significa ter em atenção a sua diferença e as especificidades que daqui possam derivar*. E este processo implica o conhecimento do 'Outro', mas um conhecimento para compreender e não um conhecimento para dominar ou para inferiorizar.

A diferença, qualquer diferença, só existe em relação e por comparação e a regularidade consiste em comparar por relação a uma norma em que tudo o que foge a essa norma passa a ser classificado como anormal no sentido negativo e não como algo que difere do que acontece com regularidade. E é aqui que reside o problema: *nesta anormalidade entendida não como o que difere da norma mas como o que fere a norma*. E a norma, entendida como universal, o padrão de referência, é a cultura ocidental e os valores subjacentes a esta cultura. Quando o grupo socio-cultural maioritário se defronta com o diferente, defronta-se com todo o seu sistema classificador, ordenando a diferença a partir daí. Procura-se 'ler' os sistemas classificadores do Outro à luz dos sistemas classificadores próprios, mas considerando-os melhores, falhando assim no seu conhecimento e na sua compreensão e tentando a partir daqui 'domesticar a

diferença' ou exclui-la dos espaços de sociabilidade, mesmo quando estes espaços de sociabilidade são espaços de frequência pública. E excluí-los não significa expulsá-los desses espaços ou verbalizar estranheza ou repúdio, mas significa o desenvolvimento no outro de uma sensação de incomodidade na própria diferença, frequentemente através da linguagem corporal, do olhar de *estranheza-censura* e não de *estranheza-admiração* ou de *estranheza-curiosidade*, impondo com esse olhar os padrões de estética próprios, sejam estes de ordem física (expressos em padrões de beleza) ou de ordem olfactiva ou de outra ordem qualquer, transformando assim espaços públicos em espaços privados, apropriáveis apenas por determinados grupos socio-culturais. Como refere Montenegro (2007:32) “há que zelar pelos espaços públicos naquilo que eles têm de verdadeiramente democrático, porque são de TODOS”

Todas as culturas constroem categorias para conhecer, classificar e pensar o 'Outro'. Não é aqui que reside o problema. O problema reside na construção de categorias para inferiorizar esse Outro. *Quando o Outro interioriza a norma que o inferioriza, acaba por se perceber como inferior, o que leva a que viva efectivamente como insulto o que o 'Outro', que se pensa como superior, usa como forma de o inferiorizar.*

Enfrentar este 'Outro' que o inferioriza pode passar por estratégias de evitamento e/ou de submissão ou estratégias de fechamento sobre si próprio e de altivez e/ou arrogância no contacto que são também formas de esconder a percepção da sua inferiorização, como é o caso dos ciganos com quem trabalhei, onde as *estratégias activas de manutenção dos valores culturais inerentes à Lei Cigana se tornam significativas e fundamentais para inverter a lógica de dominação e as categorias mentais construídas para pensar essa dominação, proporcionando uma ilusão de superioridade*, mas que em contexto lhes permite inferiorizar o 'Outro' maioritário.¹⁴⁹

Se a *diferença* é indissociável ao ser humano, os esquemas e os critérios mentais construídos para pensar e operacionalizar essa diferença, baseados em estruturas históricas de dominação, contribuem para a naturalização e continuidade da dominação, “eternizando o arbitrário” (Bourdieu, 1998) que encontra a sua força nos processos de *conhecimento e reconhecimento (Ibid.)* que estão na base da “violência simbólica”, onde os ciganos, embora não possuindo formas de desconstrução dessa violência, constroem práticas pontuais de inversão das lógi-

.....

149 Como refere San Román no seu livro *Los muros de la separación* (1996), todos os 'outros' constroem categorias passíveis de inferiorizar 'outros', não sendo portanto a hierarquização uma prerrogativa do Ocidente.

cas de dominação, constituídas em processos 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 construída também nesse confronto (Barth, 1969) e que nega a mesmidade com o 'Outro' pertencente ao grupo socio-cultural maioritário, mantendo assim a *baixa permeabilidade à assimilação cultural* que lhes tem permitido continuar como grupo cultural diferenciado.

O contacto entre diferentes, mesmo entre diferentes que partilham o mesmo código cultural, o mesmo sistema classificador, é frequentemente gerador de interpretações, de leituras que não correspondem à mensagem que o 'Outro' pretende transmitir. Quando os sistemas classificadores e ordenadores do mundo são diferentes e frequentemente hierarquizantes, a probabilidade de errar nessa leitura, de efectuar uma leitura em 'contra-mão', é significativamente maior, contribuindo para confirmar estereótipos e percepções que constroem a diferença do 'Outro como incomensurável e inconciliável.

A construção de centralidades periféricas, de perifericalidades centralizadas ou de múltiplas centralidades nem sempre centrais, nem sempre periféricas, em torno da diferença depende do jogo das relações de poder tecidas no quotidiano que, embora estruturalmente condicionadas, são marcadas também pela agencialidade dos sujeitos (uma agência com consciência), capaz de inverter lógicas de dominação/subordinação.

Se a diferença não é uma escolha, viver na diferença e entre diferentes, interagindo com o "Outro", trazendo-o para dentro dos nossos quotidianos de vida, é uma escolha, construída de reciprocidades e de enriquecimentos, de (des)entendimentos, de construção de múltiplas normas, normais mas não normativas na medida em que a normatividade se torna hegemónica e, por isso mesmo, frequentemente castradora e claustrofóbica.

Um dos desafios actuais consiste em pensar a diferença, qualquer diferença, a partir da própria diferença sem que isso implique uma inferiorização ou uma dominação do 'Outro'.

Esta é uma das utopias que falta concretizar para que cada sociedade, em cada momento socio-histórico, se construa moralmente da forma mais abrangente possível, perspectivando o 'Outro' como um elemento cujo lugar de pertença possa ser (também) aquele que, de forma livre ou constringida, se tornou o seu lugar de (con)vivências.

BIBLIOGRAFIA

- AAVV (2002) *Dicionário da língua portuguesa*. Porto: Porto Editora;
- AAVV (2004) *Roma and the economy. Overview reports*. Berlin Institute for Comparative Social Research;
- ABAJO, José Eugenio & CARRASCO, Silvia (2004) (Eds.) *Experiencias y trayectorias de éxito escolar de gitanas e gitanos en España. Encrucijadas sobre educación, género y cambio cultural*. Madrid: CIDE/INSTITUTO DE LAR MUJER;
- AFONSO, Almerindo Janela (1991) “Relações de poder no quotidiano da escola e da sala de aula”, in *Cadernos de Ciências Sociais*, 10/11, pp. 133-155;
- ACTON, Thomas, CAFFREY, Susan & MUNDY, Gary (1997) The theory of gypsy law. In Thomas Acton (Ed.) *Gypsy politics and Traveller identity*. Hertfordshire: University of Hertfordshire, pp. 142-152;
- ALVES, Francisco Manuel (1925), Memórias Arqueológico-historicas do distrito de Bragança. *Os Judeus no distrito de Bragança*. Bragança: Tipografia Geraldo da Assunção;
- ATKINSON, Paul (1990) *The ethnographic imagination*. London: Routledge;
- ARAÚJO, Helena Costa (2007) “Cidadania na sua polifonia: debates nos estudos de educação feministas”, in *Educação, Sociedade & Culturas*, 25, pp83-116;
- BACHELARD, Gaston ((2006 [1971]) *A epistemologia*. Lisboa: Edições 70;
- BARTH, Fredrik (1969) Introduction. In Fredrik Barth (Ed.) *Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference*. Illinois: Waveland Press;
- BERTAUX, Daniel (1986) “L’Imagination methodologique”. *Revista Internacional de Sociologia*, vol.44, pp. 265-275;
- BAKKER, Peter (1995) Notes on the genesis of Caló and other Iberian Para-Romani varieties. In Yaron Matras (Ed.) *Romani in contact. The history, structure and sociology of a language*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, pp. 125-150
- BLANES, Ruy Llera (2003) “Nascer no Culto. Modalidades de acesso ao movimento evangélico cigano em Portugal”. *Religião e Sociedade* (Rio de Janeiro),23 (1), pp. 73-106;
- BLANES, Ruy Llera (2006) *Aleluia! Música e identidades num movimento evangélico cigano na Península Ibérica*. Tese de doutoramento. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
- BLASCO, Paloma Gay y. (1999) *Gypsies in Madrid. Sex, gender and the performance of Identity*. BERG Publishers, Oxford & New York;
- BLASCO, Paloma Gay y. (2000) “The politics of evangelism: masculinity and religious conversion among Gitanos. *Romani Studies*, 5, Vol. 10, nº 1, pp. 1-22;

- BRAGA, Teófilo (1879) Origem dos ciganos. *Positivismo*, nº 4;
- BEREMÉNYI, Abel (2007) “Claro hijo, vaya na la escuela y si se aburre lo sacamos. Relaciones y experiencias de los gitanos de Badalona y los rom de Bogotá con la educación escolar”. Tese de doutoramento. Barcelona: Universidade Autónoma de Barcelona
- BOGDAN, Robert & BIKLEN, Sari (1994) *Investigação qualitativa em educação. Uma introdução à teoria e aos métodos*. Porto: Porto Editora;
- BOURDIEU, Pierre (1977) *Outline of a theory of practice*, Cambridge:University Press;
- BOURDIEU, Pierre & PASSERON, Jean Claude (s/d) *A reprodução*, Lisboa: Ed. Vega;
- BOURDIEU, Pierre (1975) “Méthode scientifique et hiérarchie social des objets », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, pp. 4-6 ;
- BOURDIEU, Pierre (1980) *Le Sens pratique*. Paris: Minuit;
- BOURDIEU, Pierre (1998 [1980]) O capital social. Notas provisórias. In Maria Alice Nogueira & Afrânio Catani (Orgs.) *Escritos de educação*. Petrópolis : Editora Vozes, pp. 67-69 ;
- BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loic (1992) *Réponses. Pour une Anthropologie Réflexive*. Paris, Editions du Seuil.
- BOURDIEU, Pierre (1998 [1982]) *O que falar quer dizer*. Lisboa: Difel;
- BOURDIEU, Pierre (1999 [1998]) *A dominação masculina*. Lisboa: Celta;
- BOURDIEU, Pierre (1999 [1993]) Efeitos de lugar, in Pierre Bourdieu (Coord.) *A miséria do mundo*. Petrópolis: Editora Vozes, pp. 159-166;
- BOURDIEU, Pierre (2001 [1989]) *O poder simbólico*. Lisboa: Difel;
- BLUMER , Herbert (1997) ‘Foreword’ to L. Athens, *Violent criminal acts and actors revisited*. Urbana, IL: University of Illinois Press
- BLUMER , Herbert (1998 [1969]) *Symbolic interactionism. Perspective and method*. California: University of California Press;
- BRINCA, Ana (2006) “Ciganos, «tradição» e religião: fronteiras étnicas e estratégias de inserção social”, in Susana Pereira Bastos e José Gabriel Pereira Bastos (Orgs.) *Filhos diferentes de deuses diferentes. Manejos da religião em processos de inserção social diferenciada: uma abordagem estrutural e dinâmica*. Lisboa: ACIME;
- BRUNT, Lodewisk (2001) Into the community. In Paul Atkinson, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland and Lyn Lofland (Eds.) *Handbook of Ethnography*. London: Sage Publications, pp. 80-91;
- BURGESS, Robert (1997 [1984]) *A pesquisa de terreno. Uma introdução*. Oeiras: Celta Editora;
- CALAFELL, Francesc (2004), *Jornal 'Público'* de 21 de Novembro.
- CANÁRIO, Rui, (2006), *A Escola tem futuro? Das promessas às incertezas*. Porto Alegre: ARTMED;

CANTON, Manuela Delgado (2001) “Gitanos protestantes. El movimiento religioso de las iglesias ‘Filadélfia’ en Andalucía, España”. In *Alteridades*, 11 (22), pp. 59-74;

CARIA, Telmo (1997) *O uso do conhecimento em contexto de trabalho. Estudo etno-sociológico da cultura dos professores na conjuntura da Reforma Educativa (1992/94)*. Tese de doutoramento. Vila Real: UTAD;

CARIA, Telmo (2003) “A construção etnográfica do conhecimento em Ciências Sociais: reflexividade e fronteiras. In Telmo Caria (org.) *Experiência etnográfica em Ciências Sociais*. Porto: Edições Afrontamento;

CARR, Wilfred & KEMMIS, Stephen (1986) *Becoming critical*. London: The Palmer Press;

CARRASCO, Sílvia, BALLESTIN, Beatriz, BERTRAN, Marta & BRETONES, Eva (2001) “Reflexiones desde la investigación en el nuevo contexto multicultural de Cataluña”, in *Nómadas*, 14, pp. 50-66.

CASA-NOVA, Maria José (1992) *A cultura cigana e a socialização do género feminino-subsídios para o seu conhecimento*. Lisboa: JNICT;

CASA-NOVA, Maria José (1999) *Etnicidade, género e escolaridade-estudo em torno das socializações familiares de género numa comunidade cigana de um bairro periférico da cidade do Porto*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto;

CASA-NOVA, Maria José (2001) “Etnicidade e classes sociais – em torno do valor heurístico da conceptualização da etnia como categoria social”, in *Educação, Sociedade & Culturas*, 16, pp. 63-82;

CASA-NOVA, Maria José (2002) *Etnicidade, género e escolaridade – estudo em torno das socializações familiares de género numa comunidade cigana da cidade do porto*. Lisboa: IIE;

CASA-NOVA, Maria José (2003) “Ciganos, escola e mercado de trabalho”. *Revista Galego-Portuguesa de Psicología e Educación*, nº 8 (vol. 10), ano 7º, pp. 252-268;

CASA-NOVA, Maria José (2004a) “Gypsy culture, children, schooling and life opportunities”, in Silvia Carrasco (Ed.) *Between Diversity and Inequality: children's experiences of life and school in multicultural Europe*. Nueva Colección Urban Childhood research monographs, nº 1, on line publications <http://www.ciimu.org>. (no prelo). Consultável em <http://hdl.handle.net/1822/5481>;

CASA-NOVA, Maria José (2004b) Etnicidade e educação familiar. O caso dos ciganos. In Actas do V Congresso da Associação Portuguesa de Sociologia, Braga: Universidade do Minho, 12-15 de Maio de 2004;

CASA-NOVA, Maria José (2004c) “Políticas sociais e educativas públicas e diferença cultural”. *VIII Congreso luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*. Univ. de Coimbra, 16-18 Set. 2004;

Casa-Nova (2005) Country Study Portugal. In *Economic aspects of the condition of Roma women*. Berlin Institute for Comparative Social Research. European Parliament, pp.101-112;

CASA-NOVA, Maria José (2005a) “Etnicidade e educação familiar – o caso dos ciganos”. In *Revista Teoria e Prática da Educação* (Maringá/-Paraná), vol. 8, nº 2, pp. 207-214;

CASA-NOVA, Maria José (2005b) (I) Migrantes, diversidades e desigualdades no sistema educativo português: balanço e perspectivas. In *Revista Ensaio*, Rio de Janeiro, v. 13, nº 47, pp. 181-216;

CASA-NOVA, Maria José (2006) “A relação dos ciganos com a escola pública: contributos para a compreensão sociológica de um problema complexo e multidimensional”, *Revista Interações*, nº 2, Julho de 2006, pp. 155-182, <http://nonio.eses.pt/interaccoes/>;

CASA-NOVA, Maria José (2007) “Gypsies, ethnicity and the labour market: an introduction”. In *Romani studies*, série 5, vol. 17, nº 1, pp. 103-123;

CASA-NOVA, Maria José (2008a) *Familia, etnicidad, trabajo y educación. Estudio etnográfico sobre los modos de vida de una comunidad gitana del Norte de Portugal*. Tese de doutoramento. Granada: Universidad de Granada, Departamento de Antropología Social;

CASA-NOVA, Maria José (2008b) Tempos e lugares dos ciganos na educação escolar pública, in Maria José Casa-Nova & Paula Palmeira (Coord.), *Minorias*. Lisboa: Lisboa: Ministério do Trabalho e da Solidariedade Social, pp. 7-55;

CASTAÑO, Javier Garcia, MARTINEZ, Antolin Granados y TORRICO, Maria García-Cano (1999) El racismo pensado. Análisis del conocimiento sobre aspectos racialistas de la construcción de la diferencia en profesionales de la educación. In Javier García Castañó y Antolin Granados Martínez (Org.), *Lecturas para educación intercultural*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 129-168;

CASTRO, Alexandra (1995), “Ciganos e habitat: entre a itinerância e a fixação. *Revista Sociologia, Problemas e Práticas*, nº 17, pp. 97-111;

CASTRO, Alexandra (2004), “Ciganos e itinerância. Uma aproximação à realidade de concelhia e às suas formas de hospitalidade”, *Cidades, Comunidades e Territórios*, nº 9, Lisboa, CET, pp. 55-69;

CASTRO, Alexandra (2007), “Dos contextos locais à invisibilização política. Discussão em torno dos ciclos de exclusão habitacional dos ciganos em Portugal”, *Cidades. Comunidades e Territórios*, nº 15, Dezembro 2007;

CHARMAZ, Kathy & MITCHELL, Richard (2001) Grounded theory in Ethnography. In Paul Atkinson, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland and Lyn Lofland (Eds.) *Handbook of Ethnography*. London: Sage Publications, pp. 160-174;

CHARMAZ, Kathy (2004) Grounded theory. In Sharlene Nagy Hesse-Biber and Patricia Leavy (Eds.) *Approaches to qualitative research. A reader on theory and practice*. Oxford: Oxford University Press, pp. 496-521;

CENTRE DE RECHERCHES TSIGANES/SECRETARIADO ENTRECULTURAS (2001), *Que sorte, Ciganos na nossa escola!* Lisboa: Secretariado Entreculturas;

COELHO, Adolfo (1995 [1892]) *Os ciganos de Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote;

COHEN, Anthony (1985) *The Symbolic construction of community*. Routledge.

CORREIA, José Alberto (1998) *Para uma teoria crítica em educação*. Porto: Porto Editora;

CORTESÃO, Luiza, STOER, Stephen Ronald, CASA-NOVA, Maria José & TRINDADE, Rui (2005) *Pontes para outras viagens. Escola e comunidade cigana: representações recíprocas*. Lisboa: Acime;

COSTA, António Firmino (1987) "A pesquisa de terreno em Sociologia", in Augusto Santos Silva e José Madureira Pinto (orgs.) *Metodologia das Ciências Sociais*. Porto: Ed. Afrontamento;

COSTA, Eduardo Maia (1995) "Os ciganos em Portugal: breve história de uma exclusão", in Luiza Cortesão e Fátima Pinto (Orgs.) *O povo cigano: cidadãos na sombra*. Porto: Edições Afrontamento;

COSTA, Manuel A. Abrantes (2004) *Histórias de vida. Representações sociais da comunidade cigana*. Coimbra: Faculdade de Ciências e Tecnologia;

COSTA, Maria Elisa Lopes (1993) "O povo cigano em Portugal: contributo para o seu conhecimento". In *Escola e sociedade multicultural*. Lisboa: Ministério da Educação, Secretariado Coordenador de Programas de Educação Multicultural, pp. 91-96;

COSTA, Maria Elisa Lopes (1995) *Ciganos: fontes para o seu estudo em Portugal*. Madrid: Ed. Presença Gitana;

COSTA, Maria Elisa Lopes (1997) *O povo cigano entre Portugal e terras de além-mar (séculos XVI-XIX)*. Lisboa: Grupo de Trabalho do ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses;

COSTA, Maria Elisa Lopes (1999) O povo cigano e o espaço da colonização portuguesa – que contributos?, in António Gómez Alfaro, Elisa Maria Lopes da Costa & Sharon Sillers Floate (Orgs.) *Ciganos e degredos. Os casos de Espanha, Portugal e Inglaterra, Sécs. XVI-XIX*. Lisboa: Colecção Interface, pp. 49-91;

CUNHA, Manuela Ivone (1991) "Investigar 'problemas sociais': equívocos e dilemas de uma etnografia da prisão". In *Cadernos do Noroeste*, 4, 6/7, pp. 193-209;

CUSSON, Maurice (1995) "Desvio". In Raymond Boudon (Org.) *Tratado de Sociologia*. Porto: Edições ASA, pp. 379-411;

DEMO, Pedro (1985) *Sociologia. Uma introdução crítica*. São Paulo: Atlas;

DUARTE, Isabel, AFONSO, Joana, NATUNES, Maria José Lobo, CASTRO, Alexandra, SALGUEIRO, Margarida & SOUSA, Mafalda (2006) *Coexistência inter-étnica, espaços e representações sociais: os ciganos vistos pelos outros*. Lisboa: ACIME.

DIAS, Eduardo Costa; ALVES, Isabel; VALENTE, Nuno & AIRES, Sérgio (2006) *Comunidades ciganas: representações e dinâmicas de exclusão/integração*. Lisboa: ACIME.

DIAS, Jorge (1990) *Estudos de Antropologia*, vol. 1 Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda;

DURKHEIM, Émile (1984) *Sociologia, educação e moral*. Porto: Editora Rés;

ECHEVARRÍA, Aurora Gonzalez (1987) *La construcción teórica en Antropología*. Barcelona: Editorial Anthropos;

ESTANQUE, Elísio (2003) Um sociólogo na fábrica: para uma metodologia de envolvimento social. In Telmo Caria (org.) *Experiência etnográfica em Ciências Sociais*. Porto: Edições Afrontamento;

EMERSON, Robert, FRETZ, Rachel & SHAW, Linda (2001) Participant observation and fieldnotes. In Paul Atkinson, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland and Lyn Lofland (Eds.) *Handbook of Ethnography*. London: Sage Publications, pp. 352-368;

ESTÊVÃO, Carlos (1998) *Redescobrir a escola privada portuguesa como organização*. Braga: Instituto de Educação e Psicologia da Universidade do Minho;

ETIENNE, Jean, BLOESS, Françoise NORECK, Jean-Pierre & ROUX, Jean-Pierre (1998) *Dicionário de Sociologia*. Lisboa: Platano Editora;

EZPELETA, Justa & ROCKWELL, Elsie (1989) Notas sobre pesquisa participante e construção teórica. In Justa Ezpeleta e Elsie Rockwell (Eds.) *Pesquisa participante*. S. Paulo: Editora Cortez, pp. 77-93;

EZZY, Douglas (2002) *Qualitative analysis: practice and innovation*. London: Routledge;

FAÍSCA, Luís Miguel & JESUÍNO, Jorge Correia (2006) *Comunidades ciganas: representações sociais da comunidade cigana na sociedade portuguesa*. Lisboa: ACIME;

FERNANDES, Luís (2003) Um diário de campo nos territórios psicotrópicos: as facetas da escrita etnográfica. In Telmo Caria (org.) *Experiência etnográfica em Ciências Sociais*. Porto: Edições Afrontamento;

FERRAROTTI, Franco (1993) *Sociologia*. Lisboa: Teorema;

FERNANDES, Teresa (1999) *Comunidade cigana em Beja – traços culturais e problemática da escolarização*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa;

FERREIRA, José Maria Carvalho, PEIXOTO, João, SORIANO, Anabela, RAPOSO, Rita, GRAÇA, João Carlos & MARQUES, Rafael (1995) *Sociologia*. Alfragide: Editora McGRAW-HILL;

FERREIRA de ALMEIDA, João & MADUREIRA PINTO, José (1995), *A investigação nas Ciências Sociais*. Lisboa, Editorial Presença;

FERREIRA de ALMEIDA, João (1995) *Introdução à Sociologia*. Lisboa: Universidade Aberta;

FERREIRA, Manuela (2004) *A gente gosta é de brincar com os outros meninos! Relações sociais entre crianças num Jardim de infância*. Porto:Edições Afrontamento.

FONSECA, Ernesto Paulo, MARQUES, José Mendes, Quintas, Jorge & POESCHEL, Gabrielle (2005) *Representações sociais das comunidades cigana e não cigana em Portugal – Implicações para a sua integração social*. Lisboa: ACIME;

FORMOSO, Bernard (1986) *Tsiganes et sédentaires. La reproduction culturelle d'une société*. Paris: l'harmattan.

FORMOSO, Bernard. 1994. «Diversité des itinéraires et uniformité des stéréotypes». *Études tsiganes*, vol. 4, 2

GOMES, Carlos (1998) *Conflito e cooperação na escola secundária portuguesa. Uma análise sociológica da interação na sala de aula*. Tese de doutoramento. Braga: Instituto de Educação e Psicologia da Universidade do Minho;

GEERTZ , Clifford (1973) *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books;

GIDDENS, Anthony (1984) *The constitution of society*, Cambridge: Polity Press;

GLASER, Barney & STRAUSS, Anselm (1967) *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. New Jersey: Transaction Publishers;

GRUPO DE TRABALHO PARA A IGUALDADE E INSERÇÃO DOS CIGANOS (1998), *Relatório Igualdade e Inserção dos Ciganos*. Lisboa: ACIME

GUASCH, Óscar (2002) Observación participante. *Cadernos Metodológicos*, 20, Madrid: Centro de Investigaciones sociológicas;

HAMMERSLEY, Martyn (1992) *What's wrong with Ethnography?* Londres: Routledge;

HAMMERSLEY, Martyn e ATKINSON, Paul (1994) *Etnografía - Métodos de investigación*. Barcelona: Ediciones Paidós;

HAMMERSLEY, Martyn & ATKINSON, Paul (1995 [1983]) *Ethnography. Principles in practice*. London: Routledge;

HEYL, Barbara (2001) Ethnografic interviewing. In Paul Atkinson, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland and Lyn Lofland (Eds.) *Handbook of Ethnography*. London: Sage Publications, pp. 369-383;

HÁRVEY, David (1989) *The condition of postmodernity*. Blackwell: Cambridge & Oxford, uk;

HYMES , Dell (1993[1988]) Qué és la etnografía? In H. Velasco, F. G. García y A. Díaz de Rada (Eds.) *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid: Trotta, pp. 127-144;

ITURRA, Raul (1987) “Trabalho de Campo e Observação Participante em Antropologia”, in Augusto Santos SILVA e José Madureira PINTO (orgs.) *Metodologias das Ciências Sociais*. Porto: Edições Afrontamento;

JORDAN, Steven & YEOMANS, David (1995) “Critical Ethnography: problems in contemporary theory and practice”. *British Journal of Sociology of Education*, v. 16, nº 3, pp. 389-408;

LAPEYRONNIE, Didier (1995) “Pode existir uma política anti-racista?” in Michel Wieviorka (org.) *Racismo e modernidade*. Vendas Novas: Bertrand Editora, pp. 301-307;

LECOMPTE, Margaret & PREISSLE, Judith (1993 [1984]) *Ethnography and qualitative design in educational research*. California: Academic Press;

LIMA, Licínio (1992) *A escola como organização e a participação na organização escolar*. Braga: Instituto de Educação e Psicologia da Universidade do Minho;

LEE, Ronald (2005) *Learn Romani*. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press;

LEE-TREWEEK, Geraldine & LINKOGLE, Stephanie (2000) *Danger in the field. Risk and ethics in social research*. London and New York: Routledge;

LOURO, Guacira Lopes (2001) Pedagogias da sexualidade, in Guacira Lopes Louro (Org.) *O Corpo Educado*. Belo Horizonte: Autêntica;

MACHADO, Fernando Luís (2001) “ Contextos e percepções do racismo no quotidiano”, in *Sociologia-Problemas e Práticas*, 36, pp. 53-80;

MARÍN, Antonio Lucas (1988 [1979]) *Introdução à Sociologia*. Lisboa: Editorial Notícias;

MAROY, Christian (1997) A análise qualitativa de entrevistas. In L. Albarello, F. Digneffe, J-P. Hiernaux, C. Maroy, D. Ruquoy & P. de Saint-Georges (Eds.) *Práticas e métodos de investigação em Ciências Sociais*. Lisboa: Gradiva, pp. 117-155;

MARUSHIAKOVA, Elena & POPOV, Vesselin (2007) The gypsy court in Eastern Europe. *Romani Studies*, Series 5, v. 17, 1, pp. 67-102;

MATRAS, Yaron (1995) *Romani in contact: The history, structure and sociology of a language*. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company;

MATRAS, Yaron (2005) *Romani: A linguistic introduction*. Cambridge;

MASO, Ilja (2001) Phenomenology and Ethnography. In Paul Atkinson, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland and Lyn Lofland (Eds.) *Handbook of Ethnography*. London: Sage Publications, pp. 136-159;

MAUSS, Marcel (2001 [1950]) *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa:Edições 70;

McCARTHY, Cameron (1994) *Racismo y curriculum*, Madrid: Ed. Morata;

MILLS, Wright (1990) *The ethnographic imagination*. Textual constructions of reality. London: Routledge;

MILLS, Wright (1996[1959]) *La imaginación sociológica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, S. L.;

- MENDES, Manuela (2005) *Nós, os ciganos e os outros. Etnicidade e exclusão social*. Lisboa: Livros Horizonte;
- MONTENEGRO, Mirna (2003) *Aprendendo com ciganos – Processos de ecoformação*. Lisboa: Educa;
- MONTENEGRO, Mirna (2007) *Identidades ciganas e cidadanias múltipla(s)*. In *Cadernos ICE*, nº 9, pp21-33;
- MOSCOVICI, Serge & PEREZ, Juan António (1999) “A extraordinária resistência das minorias à pressão das maiorias: o caso dos ciganos em Espanha”. In Jorge Vala (Orgs.) *Novos racismos*. Oeiras: Editora Celta;
- MURPHY, Elizabeth & DINGWALL, Robert (2001) The ethics of Ethnography. In Paul Atkinson, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland and Lyn Lofland (Eds.) *Handbook of Ethnography*. London: Sage Publications, pp. 339-351;
- NEVES, Tiago (2006) *Entre educativo e penitenciário*. Tese de doutoramento. Porto: Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação;
- NUNES, Adérito Sedas (1979) Introdução ao problema do conhecimento da realidade social. In *sobre o problema do conhecimento nas Ciências Sociais. Materiais de uma Experiência Pedagógica*. Lisboa: Cadernos GIS, pp. 7-36.
- NUNES, Olímpio (1981) *O povo cigano*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa;
- OKELY, Judith (1983) *The traveller-gypsies*, Cambridge: Cambridge University Press;
- OKELY, Judith (2005) “Gypsy justice versus gorgio law: interrelations of difference”. *The 37th Worl Congress of International Institute of Sociology* (texto cedido pela autora a título particular).
- O'REILLY, Karen (2005) *Ethnographic methods*. New York: Routledge;
- PEIXOTO, Rocha (1967 [1897]), “Os ciganos em Portugal”, in Rocha Peixoto, *Obras*, vol. 1. Póvoa de Varzim: Câmara Municipal da Póvoa de Varzim;
- PIASERE, Leonardo (1994), “Les Tsiganes sont-ils ‘bons à penser’ anthropologiquement?” *Revue Études Tsiganes*, 2, pp. 19-38;
- PINA CABRAL, João (1991) *Os contextos da Antropologia*. Lisboa: Difel;
- POLLNER, Melvin & EMERSON, Robert (2001) Ethnomethodology and Ethnography. In Paul Atkinson, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland and Lyn Lofland (Eds.) *Handbook of Ethnography*. London: Sage Publications, pp. 118-135;
- POPPER, Karl (1967) *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos;
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald (1982 [1950]) Introdução. In Radcliffe-Brown e Daryll Forde (Eds.) *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*. Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, pp. 9-114;
- RAMOS, Alice (2000) “Centralidade do trabalho”. In Manuel Villaverde Cabral, Jorge Vala & João Freire (orgs.) *Trabalho e cidadania*. Lisboa: ICS;

RAPOSO, Paulo (2003) “A construção antropológica de um terreno: performances culturais”, in Telmo Caria (org.) *Experiência etnográfica em Ciências Sociais*. Porto: Edições Afrontamento;

ROCHA, Maria Custódia (2006) *Educação, género e poder. Uma abordagem Política, sociológica e organizacional*. Tese de doutoramento. Braga: Instituto de Educação e Psicologia da Universidade do Minho;

ROCK, Paul (2001) Symbolic interactionism and Ethnography. In Paul Atkinson, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland and Lyn Lofland (Eds.) *Handbook of Ethnography*. London: Sage Publications, pp. 26-38;

ROCKWELL, Elsie (1989) Etnografia e teoria na pesquisa educacional. In Justa Ezpeleta e Elsie Rockwell (Eds.) *Pesquisa participante*. S. Paulo: Editora Cortez, pp. 31-54;

RUBIO, María Isabel Jociles (1999) “Las técnicas de investigación en antropología. Mirada Antropológica y proceso etnográfico”. *Gazeta de Antropología*, nº 15;

SÁ, Joaquim de Abreu. 2001. In AAVV. *Que sorte, ciganos na nossa escola!* Lisboa: Secretariado Entreculturas/Centre de Recherches Tsiganes. Pp249-250.

SAN ROMÁN, Teresa (1975) “Kinship, marriage, law and leadership in two urban Gypsy settlements in Spain, in Farnham Rehfisch (Ed.) *Gypsies, tinkers and other travellers*. London: Academic Press, pp.169-199;

SAN ROMÁN, Teresa (1996) *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Barcelona: Ed. Tecnos;

SAN ROMÁN, Teresa (1997[1994]) *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Siglo Veintiuno Editores, Madrid;

SAN ROMÁN, Teresa (2000) “El mundo que compartimos, nuevas alternativas”. *Revista de Antropología Social*, 9, 193-197;

SANTOS, Armindo dos (2006) *Antropologia do parentesco e da família*. Lisboa: Piaget;

SANTOS SILVA, Augusto (1987) A ruptura com o senso comum nas Ciências Sociais. In Augusto Santos Silva e José Madureira Pinto (Orgs.) *Metodologia das Ciências Sociais*. Porto: Edições Afrontamento, pp. 29-53;

SEABRA, Daniel Lopes (2006) *Deriva cigana. Uma etnografia impressionista*. Tese de doutoramento. Lisboa: Universidade Nova;

SILVA, Luísa Ferreira (2005) *Saúde/Doença – É uma questão de cultura – Atitudes e comportamentos de saúde materna nas mulheres ciganas em Portugal*. Lisboa: ACIME;

SILVA, Pedro (1997) “Recensões”. *Educação, Sociedade & Culturas*, 7, 193-196;

SILVA, Pedro (2003) *Escola-família, uma relação armadilhada. Interculturalidade e relações de poder*. Porto: Edições Afrontamento;

SILVA, Pedro (2003) *Etnografia e educação*. Porto: Profedições.

SOUSA SANTOS, Boaventura (1997) “Por uma concepção multicultural dos direitos humanos”. In *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48, pp. 11-32;

SOUSA SANTOS, Boaventura (2002) “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”. In *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, pp. 237-280;

STEWART, Michael (1997b) The puzzle of Roma persistence: group identity without a nation. In Thomas Acton and Gary Mundy (Eds.) *Romani culture and gypsy identity*. Hertfordshire: University of Hertfordshire, pp. 84-98.

STEWART, Michael. 1997. *The time of the gypsies*. Westview Press, Boulder (Colorado)

STOER, Stephen Ronald & MAGALHÃES, António (2005) *A diferença somos nós*. Porto: Edições Afrontamento;

STOER, Stephen Ronald (1978) “A genética cultural da ‘reprodução’”, in *O Professor*, nº 15, pp. 21-24.

STOER, Stephen Ronald (1994) “Construindo a escola democrática através do campo da recontextualização pedagógica”, *Educação, Sociedade & Culturas*, 1, pp. 7-27.

SUTHERLAND, Ann. (1975) *Gypsies: the hidden americans*, London: Tavistock;

THORNE, Barrie (2004) ‘You still takin notes?’ Fieldwork and problems of informed consent. In Sharlene Nagy Hesse-Biber and Patricia Leavy (Eds.) *Approaches to qualitative research. A reader on theory and practice*. Oxford: Oxford University Press, pp. 159-156;

TEIXEIRA LOPES, João (2003) Bourdieu: uma sociologia para o Século XXI?, In *Educação, Sociedade & Culturas*, nº 19, pp. 171-180;

VALE DE ALMEIDA, Miguel (1995) *Senhores de si. Uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século;

VAN MAANEN, John (1995) *Representation in Ethnography*. Thousand Oaks, CA: Sage;

VAN MAANEN, John (2004) An end of innocence: the Ethnography of Ethnography. In Sharlene Nagy Hesse-Biber and Patricia Leavy (Eds.) *Approaches to qualitative research. A reader on theory and practice*. Oxford: Oxford University Press, pp. 427-446;

VÁRIOS (2001) *Sastipen ta li, saúde e liberdade – ciganos: números, abordagens e realidades*. Lisboa: SOS RACISMO.

VÁRIOS (2005) *Imigração e etnicidade – Vivências e trajetórias de mulheres em Portugal*. Lisboa: SOS RACISMO.

VASCONCELOS, José Leite de (1938) Origem histórica e formação do povo português. *Opúsculos*, Vol. V, Lisboa: Imprensa Nacional;

WALLACE, Walter L. (1971) *The logic of science in sociology*. Chicago: Aldine-Atherton, Inc.;

- WEBER, Max (1983) *Fundamentos de Sociologia*. Porto: Rés
- WEBER, Max (1997 [1958]) *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos aires: Amorrortu Editores, S.A.;
- WIEVIORKA, Michel (1995[1992]) *Racismo e modernidade*. Venda Nova: Bertrand Editora;
- WILLIAMS, Patrick (1984) *Marriage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*. L'Harmattan: Paris;
- WILLIS, Paul (1981[1977]) *Learning to labour. How working class kids get working class jobs*. New York: Columbia University Press;
- WILLIS, Paul (1986) "Produção cultural é diferente de reprodução cultural é diferente de reprodução social é diferente de reprodução". *Educação & Realidade*, Porto Alegre, 11 (2), pp. 3-18;
- WOODS, Peter (1995) *La escuela por dentro. La etnografía en la investigación educativa*. Barcelona: Paidós/M.E.C.;
- WOLCOTT, Harry (1993 [1985]) Sobre la intención etnográfica. In H. Velasco, F. G. García y A. Díaz de Rada (Eds.) *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid: Trotta, pp. 127-144.

APÊNDICE: GUIÃO DE ENTREVISTA

TEMÁTICAS ABORDADAS

0. Caracterização familiar

- Idade
- Escolaridade
- Número de filhos,
- Profissão actual,
- Profissões anteriores,
- Escolaridade dos pais,
- Profissão dos pais.

1. Relação com o mercado de trabalho

- Profissões exercidas maioritariamente pelos ciganos. Porquê.
- Outro tipo de profissões que os ciganos gostariam de ter.
- Tipo de profissões que não gostariam de ter.
- O que significa trabalho.
- O que é mais importante relativamente ao trabalho em geral (ganhar dinheiro para sobreviver; ganhar muito dinheiro (para comprar o que se quiser); realização pessoal e profissional; ter um trabalho que permita ter um salário certo; ser socialmente reconhecido - estatuto social -; ter muito tempo livre para: dedicar à família, aos amigos ou outras actividades de lazer - centralidade vs centralidade relativa do trabalho).
- Razão pela qual os ciganos são maioritariamente feirantes.
- Porquê a recusa em trabalhar por conta de outros (realização de trabalho assalariado)
- Aspectos positivos e negativos da profissão de feirante.
- Que futuro para a profissão de feirante.
- Eventual influência na profissão de feirante da vinda de imigrantes que vendem o mesmo tipo de artigos.
- Numa situação em que não fosse possível os ciganos continuarem a ser feirantes, o que é que fariam profissionalmente.
- Futuro profissional dos filhos: o que acham que vão ser (*quando se aplicar*).
- O que é que gostariam que fossem (*quando se aplicar*).
- O que impede ou impediu que seguissem essa profissão (*quando se aplicar*).

2. Relação com a escola

- Frequência do pré-escolar (sim ou não) por parte dos filhos. Por que razão.
- Relação entre importância que dizem ter a escola e absentismo apresentado. Como se explica.
- Para que serve, ou para que tem servido a escola (a escola é importante para quê).
- Para o que acham que poderia servir.
- Se pudessem mudar alguma coisa na escola para esta se adaptar aos ciganos, o que é que mudariam.
- E o que mudariam nos ciganos para se adaptarem à escola.

- Diferença entre géneros na possibilidade de frequência prolongada da escola. Porque
- Que soluções para as raparigas poderem continuar a estudar.
 - Alguns ciganos defendem a existência de uma escola só para ciganas. Vantagens e inconvenientes.

3. Educação familiar, escola e mercado de trabalho

- O que é mais importante na educação que dão aos filhos.
- O que os pais ciganos procuram ensinar aos filhos.
- De uma forma geral, como são educadas as crianças ciganas. Grau de concordância em relação a essa(s) forma(s) de educação.
 - O que é que diferencia a educação das crianças de umas famílias para as outras.
 - Satisfação de quase todos os desejos das crianças. Porque.
 - Autonomia das crianças nas feiras (crianças de 5, 6 anos almoçam sozinhas com alguma frequência). Por que é que isto acontece.
 - Em que medida a educação que os pais dão aos filhos pode influenciar a forma como as crianças olham para a escola e para a profissão que vão ter (ou que querem ou acham que vão ter).
 - Quando é que uma criança cigana deixa de ser criança e passa a ser jovem e quando é que deixa de ser jovem e passa a ser adulta.
 - Papel educativo da comunidade cigana (no seu todo) sobre as crianças e os jovens (vigilância dos seus comportamentos). Também exerce uma pressão sobre o comportamento dos adultos. Opinião sobre isto.

4. Identidade cigana, continuidades e descontinuidades culturais

- Mudanças na cultura cigana ao longo dos últimos 20 anos (*quando se aplicar*).
- Aspectos da cultura cigana que consideram que deveriam ser mudados ou deixariam tudo como está.
 - Uniões maioritariamente endogâmicas. Porque.
 - Verbalização de elementos da comunidade sobre o “racismo dos ciganos”. Opinião sobre isto.
 - Percepção dos próprios de que a cultura cigana é melhor do que a cultura da maioria. Opinião sobre isto.
 - Afirmação frequente de que os ciganos não são todos iguais. O que diferencia os ciganos uns dos outros.
 - Maneiras de pensar, de estar, que são comuns aos ciganos. Exemplos destes comportamentos, maneiras de pensar e de estar que tornam os ciganos parecidos.
 - Forte protecção intra-étnica. Porque.
 - Para além da questão da existência dos *contrários*, existem outras pessoas e famílias ciganas das quais não gostam. Razões para isto acontecer.
 - Por que é que a cultura cigana se tem mantido ao longo dos anos.
 - Frequente verbalização de: “vocês, os portugueses”, “nós, os ciganos”. O Porque desta distinção.
 - O que é que nos ciganos leva as outras pessoas a identificá-los como ciganos.
 - Gostar ou não de serem identificados como ciganos.
 - O que significa para si ‘comunidade cigana’.
 - O que poderiam contar sobre a história dos ciganos em Portugal. Sobre a própria história.

Outros volumes desta colecção:

Colecção Olhares

01 Pontes para outras viagens

Escola e comunidade cigana: representações recíprocas

Luíza Cortesão, Stephen Stoer, Maria José Casa-Nova, Rui Trindade

02 Saúde/Doença é questão de cultura

Atitudes e comportamentos de saúde materna das mulheres ciganas em Portugal

Luísa Ferreira da Silva

03 Representações sociais das comunidades cigana e não-cigana

Implicações para a integração social

Ernesto P. Fonseca, J. Mendes Marques, J. Quintas, Gabrielle Poeschi

04 Coexistência inter-étnica, espaços e representações sociais

Os ciganos vistos pelos outros

Isabel Duarte, Alexandra Castro, Joana Afonso, Mafalda Sousa, Margarida Salgueiro Antunes, Maria José Lobo Antunes

05 Tradição e prospectiva nos meandros da economia cigana

Circuitos peri-económicos na Grande Lisboa

Alda Gonçalves, Orlando Garcia (coord.), Pedro Barreto

06 Comunidades ciganas:

Representações e dinâmicas de exclusão/integração

Eduardo Costa Dias, Isabel Alves, Nuno Valente, Sérgio Aires

07 Comunidades ciganas

Representações sociais da comunidade cigana na sociedade portuguesa

Luís Miguel Faísca, Jorge Correia Jesuíno