

Os Maias

Retrato Sociológico de Uma Família Cigana Portuguesa (1827-1957)

Carlos Jorge dos Santos Sousa

OS MAIAS

RETRATO SOCIOLÓGICO DE UMA FAMÍLIA CIGANA
PORTUGUESA (1827-1957)



LISBOA, 2013

© Carlos Jorge dos Santos Sousa, 2013

Carlos Jorge dos Santos Sousa

Os Maias. Retrato Sociológico de Uma Família Cigana Portuguesa (1827-1957)

Primeira edição: fevereiro de 2013

Tiragem: 400 exemplares

ISBN: 978-989-8536-18-1

Depósito legal:

Composição em caracteres Palatino, corpo 10

Conceção gráfica e composição: Lina Cardoso

Capa: Nuno Fonseca

Imagem da capa: aguarela de Manuel Tavares Júnior, *Casario — Beco do Petinguim*. Gentilmente cedida por Cabral Moncada Leilões

Revisão de texto: Manuel Coelho

Impressão e acabamentos: Publidisa, Espanha

Este livro foi objeto de avaliação científica

Reservados todos os direitos para a língua portuguesa,
de acordo com a legislação em vigor, por Editora Mundos Sociais

Editora Mundos Sociais, CIES, ISCTE-IUL, Av. das Forças Armadas, 1649-026 Lisboa

Tel.: (+351) 217 903 238

Fax: (+351) 217 940 074

E-mail: editora.cies@iscte.pt

Site: <http://mundossociais.com>

Índice

Índice de figuras e quadros	xi
Agradecimentos	xiii
Introdução	1
Cultura, identidade e relações interétnicas. Diferença: construção social.....	9
Sobre o conceito de raça	11
A construção social da identidade.....	12
Identidade étnica	16
Minorias étnicas e classe	17
Fronteiras sociais e culturais: o caso dos ciganos	20
Etnicidade e as suas dinâmicas	22
Identidade(s) cigana(s): processo de (em) construção	31
Diversidade e múltiplos percursos identitários	42
As políticas: negação das pessoas e da sua cultura	43
1 Metodologias e contextos da pesquisa	47
Origens: razões de uma escolha.....	48
Beco do Petinguim: o cruzamento de <i>inúmeros fios sociais</i>	50
2 Honra e vergonha na comunidade cigana e na sociedade portuguesa oitocentista	57
Honra e vergonha: referentes matrimoniais.....	59
A honra e da vergonha: <i>lacha</i> , na morte e no luto.....	62
Os <i>tios</i> , homens de respeito	63
Honras, famas, vergonhas e desonras	65
A mulher ideal é produto de várias imagens contraditórias	67
Valores simbólicos da honra e da vergonha	69
3 Valores simbólicos da honra e da vergonha	75
Marcos sociais da memória: o caso do jazigo de família	75

	Os cemitérios: lugares especiais.....	78
	Os registos paroquiais e a sua importância	81
	Importância social dos padinhos	85
	António Maia: <i>o Sevilhano</i>	88
	Árvore de costados de António Maia	93
	De Sevilha para Lisboa	95
4	Manuel António Botas: percursos de uma história de vida	99
	Manuel António Botas: o que dele se diz	99
	Do nascimento até à sua ida a Alhandra: o início do toureiro e da profissionalidade	100
	O toureiro: de cavaleiro e bandarilheiro a <i>inteligente</i> da praça de toiros.....	103
	Mestre Botas: o <i>inteligente</i>	105
	As críticas e a Escola de Tauromaquia.....	108
	A corrida a favor dos toureiros inválidos	111
	<i>Ballet</i> dramático entre o toureiro e o touro	113
	As touradas oitocentistas: os aficionados e a oposição intelectual.....	113
	Canção nacional: (raízes ciganas do) fado e guitarras	116
	Manuel António Botas: a sua relação com a Severa	118
	Manuel Botas: o fadista e o guitarrista	120
	A guitarra da Severa e a ceia à antiga portuguesa.....	121
	Manuel António Botas: o casamento e a família	123
	O falecimento de Francisca de Sousa e Botas e Manuel António Botas.....	124
5	Maria da Conceição e Sousa Botas: maternidade, casamento e descendência	127
	A dúvida: compreender a realidade nas suas múltiplas dimensões	127
	Práticas matrimoniais	133
	Ana Botas e Eufrásia: os “estranhos rituais ciganos”	135
	Contrastes e continuidades: as dimensões culturais.....	139
	Conjugalidade e interdependências.....	141
	Parentesco e tratamento geracional.....	142
	Os nomes próprios e as alcunhas: <i>o Chato</i>	144
	Significado simbólico dos nomes próprios	144
	A máscara que oculta a verdadeira identidade.....	151
	Quando falamos em famílias, falamos em <i>raças</i>	152
6	António Maia: o tio Chato	155
	Registo de nascimento de António Maia.....	155
	Os registos das inspeções efetuadas nos anos de 1913-14.....	157
	Participação na Primeira Grande Guerra	158
	Os castigos, as condecorações e o Corpo Expedicionário Português	159
	A participação na Grande Guerra: novas demandas socioculturais	163

O casamento de António Maia.....	164
O <i>pedimento</i> e a prevalência dos códigos de honra	165
<i>Tio Chato</i> , um “homem de respeito”	169
“Homem de respeito”, um “ <i>tio</i> entre os <i>tios</i> ”	171
O poder transversal exercido pelos <i>tios</i>	171
O exercício da mediação e o ato de fazer justiça.....	174
O homem em toda a sua complexidade	175
A tradição e a inovação não existem de forma absoluta.....	177
António Maia já não tinha vida que a morte precisasse para matar	177
O luto é a expressão dos vínculos que se tecem.....	178
Morte e luto: perda de um ente querido	179
António Maia: as notícias do seu falecimento	181
7 Conclusões	191
Referências bibliográficas	205
Jornais e revistas	223
Dicionários e enciclopédias	224
Jornais/revistas e outras referências bibliográficas consultadas	225

Índice de figuras e quadros

Figuras

1.1	Rua de Santa Bárbara e Beco do Petinguim	47
2.1	Esperança Maia	62
3.1	Certidão.....	83
3.2	Requerimento dos herdeiros	84
3.3	Assinatura de Maria Roza.....	84
3.4	Certidão de nascimento de António Maria Maia.....	89
3.5	Certidão de nascimento de Manoel Maia.....	90
3.6	Certidão de óbito de António Maia.....	91
3.7	Calçada de Arroios, 78 a 82. Casa onde faleceu António Maia, em 1882.....	92
3.8	Calçada do Poço dos Mouros, local onde nasceram António Maria Maia (1841) e Manoel Maia (1844).....	92
3.9	Árvore de costados de António Maia	94
4.1	Certidão de nascimento de Manuel António Botas.....	101
4.2	Manuel António Botas.....	102
4.3	Jornal <i>O António Maria</i> de 25 de agosto de 1892, n.º 361, p. 573. Periódico humorístico dirigido por Rafael Bordalo Pinheiro, Hemeroteca da CML.....	106
4.4	Jornal <i>O António Maria</i> de 2 de setembro de 1892, n.º 362, p. 599. Periódico humorístico dirigido por Rafael Bordalo Pinheiro, Hemeroteca da CML.....	107
4.5	Imagem do Mestre Botas no centro do desenho de Rafael Bordalo Pinheiro	107
4.6	Cartaz em benefício do cavaleiro Diogo Henriques Bettencourt.....	108
4.7	Cartaz em benefício de Manuel António Botas.....	109
4.8	Primeira página do jornal <i>A Arena</i> . Notícia da corrida em benefício dos toureiros inválidos	112

4.9	Dois aspetos da festa oferecida pelo duque de Lafões para glorificação da guitarra da Severa. Na fotografia de baixo, veem-se a Júlia Florista e os guitarristas. Em primeiro plano distingue-se Manuel Botas.....	123
4.10	Manuel Botas.....	124
5.1	Registo de óbito de Maria da Conceição e Sousa Maia.....	128
5.2	Registo paroquial do casamento de Maria da Conceição e Sousa Botas com José Paulos Maia, em 18 de dezembro de 1879, na igreja de Nossa Senhora da Pena, em Lisboa	130
5.3	Registo de casamento de Manuel António Botas e de Francisca da Conceição e Sousa Botas	131
5.4	Maria de Sousa Maia e José Paulos Maia	133
5.5	Organigrama das relações de parentesco entre famílias	134
5.6	Ana Botas	136
5.7	Certidão de batismo de Eufrásia.....	137
5.8	Árvore de costados de António Maia, o <i>Sevilhano</i> , e de Maria Josefa....	148
6.1	Certidão de nascimento de António Maia	156
6.2	António Maia	157
6.3	Atestado médico.....	161
6.4	Processo individual abaixo-assinado.....	164
6.5	António Maia	174
6.6	António Maia	176
6.7	António Maia	180
6.8	Nas fotos à esquerda, a viúva e os sobrinhos.....	182
6.9	Na foto à direita, uma das pessoas entrevistadas.....	183
6.10	Página do jornal <i>República</i> de 24 de julho de 1957. Na foto a urna coberta com a bandeira nacional	185

Quadros

1	Diversidade linguística.....	43
2	Origem dos nomes	43
3.1	Relação nominal de (alguns) corpos depositados no jazigo	77
5.1	Registos paroquiais do casamento de Manuel António Botas com Francisca da Conceição e Sousa Botas, e do batismo dos seus filhos....	128
5.2	Dimensões culturais: o caso das irmãs Botas	140
6.1	Folha de matrícula de António Maria Maia.....	160

Introdução

O mundo do sentido transmitido abre-se ao intérprete só na medida em que ao mesmo tempo aí se elucida o seu próprio mundo.
(Habermas, 1993: 139)

Se fizermos um percurso pela história dos denominados ciganos, muita coisa encontraremos acerca deles. Dizem que, há séculos, se conhecia, na Grécia, uma seita herética procedente da Ásia Menor, conhecida por gregos e *atsinganos* ou *arsinkanos* (Liégeois, 1987: 30). Eram denominados “duques” e “condes” e considerados verdadeiros senhores medievais que se moviam pelo mundo com as suas famílias e súbditos. Viajavam em peregrinação protegida por salvos-condutos ou benefícios papais. Tanto a população como os soberanos lhes proporcionavam alimento, agasalho e proteção. A peregrinação era um dever cristão e a pobreza uma dádiva de Deus. A dádiva era um instrumento universal de estreitamento das relações humanas e símbolo de uma vontade de aproximação e de hospitalidade, que implicava três obrigações: “dar, receber, retribuir” (Mauss, 2001 [1925]: 34). A esmola apresenta-se, por isso, como um instrumento de remissão dos pecados e, nessa época, a presença dos pobres inscrevia-se, naturalmente, no plano da salvação. O *ethos* da pobreza encontrava a sua máxima na *Vida de Santo Elói*, donde se extrai a conclusão que “se Deus quis que haja ricos, é para que os pobres possam ser socorridos” (Gereemek, 1995: 29). A “consciência do pecado” e a certeza do “castigo” levaram os cristãos à prática da caridade de que beneficiaram os ciganos, e não só.

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

culpados da maré repressiva” que sobre eles se abateu ao longo de toda a sua história.

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

O “problema cigano” era, pois, o encontro de duas forças, congenitamente antagónicas, que extirpavam a sua originalidade nessa espécie de substantivação que segrega e alimenta a situação. Uma confrontação que se desenrolava debaixo do signo da violência, num reino cortado em dois, com uma linha divisória, com fronteiras guardadas e legitimadas pelo poder dos quartéis.

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

O “problema cigano” teve também a ver, histórica e discursivamente, com a sua “fixação”: num primeiro momento, as famílias ciganas eram marcadas por

uma elevada mobilidade, mas com pouca ou nenhuma aptidão / possibilidade / autorização para se fixarem em espaços predefinidos e fechados; num segundo momento, vivem em espaços impostos e com mobilidade condicionada e exclusão de certos lugares. As condições e possibilidades de permanecerem, ou não, em espaços específicos definem as suas formas particulares de existência, os lugares de afeto, as pertenças e as identificações. A diáspora cigana estava intimamente relacionada com a multiplicidade de lugares de referência e com as lutas simbólicas e políticas, para definir a localidade / lugar de pertença, em contextos históricos de deslocamento. Estes lugares eram pontos temporários de pertença e de identificação, de orientação e de instalação.

Em torno destes lugares construíram-se e articularam-se mapas de subjetividade e identidade, significado e prazer, desejo e força (cf. Grossberg, 2003: 173). Por isso, é a partir da compreensão deste fenómeno que se torna possível “reinscrever o conhecimento construído com base em binarismos étnicos ou culturais, num novo espaço híbrido de diferenças culturais e negociação de relações de poder [...]” (Bhabha, 2002 [1994]: 247). Este é o nosso percurso investigativo. Por isso nos propusemos estudar esta família cigana, através da triangulação de diferentes fontes de informação, de forma a compreender:

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

As histórias de vida destes indivíduos iniciam-se na Lisboa oitocentista e terminam em pleno Estado Novo. Ora, para contextualizar o nosso estudo e, assim, nos aproximarmos dos contextos socioculturais experienciados por esta família, afirmava-se necessário compreender melhor a realidade social lisboeta oitocentista, assim como a do Estado Novo, através dos estudos efetuados em diversos ramos do conhecimento. Tornar-se-ia, por isso, difícil investigar *Os Maias. Retrato Sociológico de Uma Família Cigana Portuguesa (1827-1957)* sem convocar, aplicar e tentar ultrapassar os limites estreitos, ainda que profundos, impostos pelas fronteiras que circunscrevem os diversos saberes disciplinares que, nos períodos considerados, acerca deles produziram

conhecimento. Os contrastes disciplinares surgem, pois, neste texto, de forma complementar e com a pretensão de harmonizar e, conseqüentemente, contribuir para uma melhor compreensão das histórias de vida de Manuel António Botas, Maria da Conceição Botas e de António Maia, avô, filha e neto, respetivamente.

Esta problemática exigia um cuidadoso, desenvolvido e diversificado estudo. Sendo a nossa área de estudo sociológica, especialidade em relações interculturais, depressa nos apercebemos de que tínhamos de saltar fronteiras disciplinares. Sabíamos que, “mesmo quando se dedicou à teoria da organização económica e social[“], Weber não desistiu de estudar o passado. Serviu-se da história, para obter material, e dos historiadores, para importar conceitos como o de “estado patrimonial”, ou o de “carisma” (Burke, 1990 [1980]: 16). Também nós considerámos, desde o início, que nenhuma área da vida social dos indivíduos investigados poderia ser isolada das outras; os documentos históricos (jazigo de família, registos paroquiais, fotos, jornais, etc.) tinham de ser sociologicamente estudados; os diferentes conceitos, com presumíveis pertenças disciplinares — quer eles fossem antropológicos, históricos, etnográficos, urbanísticos, demográficos ou outros —, seriam aplicados sempre que contribuíssem para uma melhor contextualização e compreensão do objeto estudado. Este texto é, pois, composto por diversos discursos disciplinares, cujas distintas componentes se relacionam dialogicamente com o objetivo, claro, de contribuir com múltiplos discursos para o processo de (re)interpretação das histórias de vida de três indivíduos pertencentes a três diferentes gerações. A nossa preocupação centrou-se na necessidade de indagar transdisciplinarmente o objeto de estudo com o intuito de obter “quotas de saber” multi/inter/disciplinar — aparentemente distantes e divergentes entre si —, no sentido de as articular de maneira a configurarem um *corpus* de conhecimentos que se distinguisse de qualquer das ditas disciplinas ou, melhor, que não ficasse conceptualmente prisioneiro, em exclusivo, de qualquer uma delas. Mas tal seria impossível se não recorrêssemos a “um glossário da linguagem da sociologia, ou, usando outra metáfora, um estojo de ferramentas de conceitos básicos que sirva para consertar as avarias mais frequentes” (Burke, 1990 [1980]: 28) e que a aplicação de um conceito pudesse induzir. Estes esforços de pesquisa e de exploração transdisciplinares não se contradizem, antes pelo contrário, complementam-se.

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

O diálogo encetado no momento das entrevistas não ficou por aqui, prosseguiu sempre que foi necessário esclarecer dúvidas que se nos levantavam, contradições entre as fontes primárias, nomeadamente os registos paroquiais, e algumas das narrativas ou, mesmo, omissões nelas existentes. As histórias de vida que investigámos centraram-se em quatro pressupostos fundamentais: conhecer as redes

de sociabilidade intra/interétnicas; as suas trajetórias pessoais, escolares e profissionais; a diversidade dos seus universos simbólicos; e, por fim, os referentes culturais que circulavam no interior desta família. Quisemos, por isso, saber que tipo de dinâmicas sociais e de estratégias identitárias configuraram as relações interétnicas entre a comunidade cigana e a restante sociedade portuguesa, desde o final do século XIX até meados do século XX.

Que padrões culturais se manifestam na família a ser estudada e quais os contrastes e/ou continuidades existentes na sociedade portuguesa no período em análise (1827-1957)? Qual a natureza dos quadros de sociabilidade intra e intergrupais emergentes? Que representações são produzidas acerca dos indivíduos em estudo?

Com as informações obtidas no trabalho de campo, procurámos observar e relacionar os dados obtidos de acordo com um quadro analítico que concebia o estudo como um processo de descoberta e de criação de novos conhecimentos. Esta forma de produção de conhecimentos, segundo Glaser e Strauss (1967),¹ centra-se no uso criativo das fontes de escrita para a produção e elaboração de conceitos (citado por Hammersley e Atkinson, 2003 [1983]: 261). Esta metodologia qualitativa harmonizou-se com o quadro analítico que foi desenhado para compreender e estudar a realidade social desta família cigana. As entrevistas individuais, o jazigo, os registos paroquiais, os jornais, os documentos militares, entre outros, foram utilizados de maneira a desenvolver e inter-relacionar categorias de informação que permitissem, em primeiro lugar, construir os percursos de vida encetados pelos três indivíduos investigados e chegar a proposições teóricas a respeito do fenómeno estudado. Os trabalhos foram paulatinamente realizados, em toda a sua plenitude, até ao final do estudo. A ideia base em que assentou o desenho do nosso estudo foi a de ler e reler a informação (re)coletada no trabalho de campo e convertê-la numa base de dados informacionais que possibilitassem descobrir variáveis (categorias, conceitos, propriedades) e as suas inter-relações. Este trabalho exigiu, muitas vezes — ao longo dos quatro anos em que se realizou — o regresso à Torre do Tombo e/ou à Biblioteca Nacional e, em amígdadas ocasiões, obrigou-nos a interrogar os documentos e, a partir deles, buscar mais esclarecimentos/informações junto de membros da família estudada.

O estudo desenvolveu-se com uma dinâmica fortemente crítica, com flexibilidade e forte abertura, mas, igualmente, com a ambiguidade exigível a uma atividade de pesquisa que se pautou pela necessidade de tratar e desenhar significados de um fenómeno complexo que não se coaduna com respostas simples, rápidas e acabadas. Os significados diversos que nos interessava desocultar eram aqueles que

1 Neste estudo de Glaser e Strauss, *The Discovery of Grounded Theory*, publicado em 1967, os autores estabelecem as bases desta orientação metodológica qualitativa. Esta corrente metodológica tem como objetivo eliminar as distâncias entre as grandes tradições teóricas das ciências sociais e a investigação empírica. Preocupa-se mais em enfatizar a possibilidade de gerar teorias do que com a sua verificação teórica, na medida em que os esforços são postos mais na primeira do que na segunda. A fonte para gerar teorias é o dado empírico e o método de análise, o comparativo. O investigador não deve limitar-se à verificação das grandes teorias mas, igualmente, gerá-las, tentando determinar os significados simbólicos que têm os artefactos, os gestos e as palavras para os grupos sociais, e como interatuam uns com os outros.

faziam sentido para esta família e, conseqüentemente, para nós, que procurávamos determinar o significado simbólico do jazigo de família, das fotos, dos jornais, dos gestos e das palavras, entre outros, que acerca deles se produziam, e como se influenciavam uns aos outros.

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

Sabíamos que existia um conjunto de significados que davam sentido e, simultaneamente, eram construtores da identidade cultural desta família:

- o significado das *coisas materiais* era diferente para distintas pessoas desta família: uma foto tinha um significado para a pessoa que nela consta, outro para os filhos dela, e outro ainda para os netos dessa pessoa;
- o significado dos *diferentes costumes* da vida quotidiana possuía um grande valor simbólico e constituía uma obrigação moral e étnica para muitos membros desta família, mas nem todos se identificavam, em parte ou no todo, com eles;
- o significado das *normas que regem a vida em sociedade* existia para todos e cooperava na definição das suas pertenças, na regulação da vida em comum e na construção dos (seus) interditos;
- o significado das *palavras usadas na comunicação verbal* (exemplos: *ajuntadora*, *pedimento* e *lacha*) permitia reconhecer as pessoas e o seu estatuto social;
- o significado do *sistema simbólico*, que incluía, entre outros, os mitos, as representações e as opções religiosas, permitia determinar o tipo de relação existente entre os membros desta família, as restantes famílias ciganas e a sociedade portuguesa, em geral;
- o significado do *sistema de valores* favorecia a mediação entre as normas, os costumes e os sistemas simbólicos compartilhados.

Mas o que não sabíamos era como estudá-los, como estabelecer relações entre eles e, a partir deles, gerar teoria. A resposta, para esta nossa problemática, estava no *trabalho de campo*: nas entrevistas e nas observações, assim como nos documentos, de todo o tipo (registros paroquiais, jornais, fotografias, jazigo de família, documentação militar, livros), que nos fornecessem elementos capazes — através do método de comparação — de codificar e analisar os dados de forma simultânea e, consequentemente, de potenciar a emergência de conceitos. Isto obrigava à aferição das possibilidades contrastivas das categorias, à definição de propriedades e hipóteses que surgissem ao longo do processo de estudo e dos seus sucessivos marcos contextuais (cf. Rodríguez, Flores e Jiménez, 1996; Hammersley e Atkinson, 2003 [1983]).

Na convicção de que a teoria surge da interação com os dados emergentes do trabalho de campo e de que a análise qualitativa dos mesmos não é um processo matemático de interpretação, levado a cabo com o propósito de descobrir conceitos e relações, o planeamento da nossa ação centrou-se, por isso, em organizá-los em esquemas teóricos explicativos. Em consequência, estivemos abertos a múltiplas possibilidades, admitimos, em alguns casos, explorar várias outras hipóteses, antes de optarmos por uma, e, noutros casos, não chegámos tão-pouco a optar, deixando as várias possibilidades em aberto, por admitirmos, em alguns destes casos, diferentes perspetivas, ou por não possuímos, ainda, elementos suficientes que nos permitissem uma clara opção (cf. Glaser e Strauss, 1967; Strauss e Corbin, 1994; Rodríguez, Flores e Jiménez, 1996; Hammersley e Atkinson, 2003 [1983]).

A estrutura deste texto é constituída por sete capítulos.

Na introdução apresenta-se o tema pesquisado e o enquadramento teórico: traça-se um breve percurso histórico dos denominados ciganos e apresenta-se o percurso da pesquisa — que se inicia na Lisboa oitocentista e termina em pleno Estado Novo — relativo às histórias de vida dos três indivíduos.

Na primeira parte do enquadramento teórico procede-se a uma análise crítica da literatura sociológica atual acerca da construção social da diferença e da identidade, das diferentes conceções de etnicidade e identidade étnica, das fronteiras sociais e culturais dos ciganos. As diferentes abordagens e perspetivas explicativas, aqui em debate, são sustentadas pela revisão bibliográfica e contribuem para a explicação do enquadramento teórico da problemática — que se afirma antiessencialista — e para a explanação do respetivo enquadramento teórico.

O capítulo 1 expõe os fundamentos metodológicos e contextuais do estudo. Explicita as razões da escolha do objeto de estudo; discute a *nossa história experiencial* e a sua relação com o Beco do Petinguim — encruzilhada de gentes que vivem numa “comunidade de vizinhos”, sem fronteiras fixas nem tão-pouco intransponíveis, e que se caracterizam pela sua heterogeneidade e por relações de interdependência e conflito.

O capítulo 2 explora os núcleos simbólicos, comumente associados à honra / vergonha da família cigana e da restante sociedade portuguesa oitocentista. Este capítulo é central em todo o estudo, na medida em que demonstra que existe um conjunto de referentes comuns entre a família cigana e a restante sociedade oitocentista, que permitem avaliar as distintas formas de vida, verificar as aproximações existentes e

fazer emergir os valores comuns / compartilhados. Nele, são analisadas as características culturais comumente partilhadas, apesar da existência de evidentes, significativas e distintas diferenças culturais entre esta família cigana e as restantes famílias portuguesas.

No capítulo 3, discutem-se algumas das imagens construídas por Adolfo Coelho acerca dos ciganos, sendo, porém, na memória do jazigo de família e em António Maia, *o Sevilhano*, que se centram todas as atenções. É a partir do estudo que se realiza sobre o jazigo que se procederá à pesquisa posterior dos registos paroquiais que, por sua vez, pedem novas demandas e, conseqüentemente, a confirmação, através dos registos de batismos / casamentos / óbitos desta família, da data de nascimento, da filiação, dos locais de residência, do estado civil, entre outros, de muitas das pessoas investigadas. Na segunda parte deste capítulo, são exploradas as relações estabelecidas entre os pais e os padrinhos, que estão inscritas nas amizades, nos ofícios e nas redes de interconhecimento. Na sua terceira parte, estuda-se a importância da figura de António Maia, *o Sevilhano*, pai de José Paulos Maia, que casará com uma das filhas de Manuel António Botas — Maria da Conceição Botas.

No capítulo 4, é tratada a história de vida de Manuel António Botas. Neste capítulo é (re)construída a sua história de vida — pessoal, profissional e familiar. A identidade do luso, lisboeta, guitarrista, bandarilheiro, *inteligente* de corridas, marialva e boémio que foi Manuel António Botas é o objeto deste estudo. O que acerca dele se escreve nos órgãos de comunicação social da época ocupa, neste texto, toda a centralidade: o cavaleiro, bandarilheiro e *inteligente* das praças de toiros, a sua relação com a Severa, o fadista e o guitarrista que foi, e as suas diversificadas relações sociais ocupam a primeira parte deste capítulo. Na segunda parte, aborda-se o seu casamento com Francisca da Conceição e Sousa Botas, bem como o nascimento dos seus seis filhos: três rapazes e três raparigas, estando, entre eles, Maria da Conceição e Sousa Botas. Alude-se, ainda, ao homem que fez parte de uma plêiade de (outros) homens que, para além dos fados, tiveram nos toiros a sua grande paixão.

O capítulo 5 investiga a trajetória de vida de Maria da Conceição e Sousa Botas: discute a sua paternidade biológica ou adotiva; o seu matrimónio com José Paulos Maia; a conjugalidade e as interdependências; o parentesco. As suas opções matrimoniais e as das suas duas irmãs, Ana e Luiza Botas, são examinadas e possibilitam a compreensão das afinidades e das diferenças que entre elas existiram, assim como, as *continuidades* e/ou *contrastos sociais / culturais* existentes entre elas e outras mulheres portuguesas. As práticas matrimoniais interétnicas são igualmente comentadas. Na segunda parte deste capítulo, analisa-se a importância quer dos nomes, quer das alcunhas. Explora-se como os nomes próprios e/ou as alcunhas adquirem, através da prática de nomeação, significado: *Chato* é a denominação mais usada, nas narrativas construídas acerca desta família.

No capítulo 6, traça-se o percurso da história de vida de António Maia: o registo do seu nascimento, as inspeções militares que realizou durante os anos de 1913/14, a sua participação na Primeira Grande Guerra, incorporado na companhia de saúde do Corpo Expedicionário Português, os castigos e as condecorações fazem parte da primeira parte deste texto, enquanto na segunda se explora o *pedimento* de uma jovem cigana e o seu casamento, a rutura com a normatividade da *lei*

cigana, a sua posição social e a capacidade de mediar conflitos: o “homem de respeito”, o “tio entre os tios” em que se tornou e, por fim, as notícias do seu falecimento e as consequências da morte de um entre querido.

No capítulo 7 são apresentadas as conclusões. O estudo desta família permite (re)conhecer que as relações interétnicas são uma constante no percurso de vida dos indivíduos investigados; é demonstrada a existência de um conjunto de referentes transculturais entre a família cigana e a restante sociedade lisboeta oitocentista; o estudo permitiu ainda avaliar as distintas formas de vida, verificar as aproximações existentes e fazer emergir os valores comuns / compartilhados; admite que as comparações eram possíveis, pelo facto de todos fazerem parte de uma mesma cultura, a portuguesa, que possui características culturais comumente partilhadas, pese embora a existência de evidentes, significativas e distintivas diferenças culturais (os “nossos costumes”, a *lei cigana*); conclui-se que as histórias vida de Manuel António Botas, de Maria da Conceição e Sousa Botas e de António Maia permitiram compreender as (suas) pertenças étnicas através de um modelo de análise que se centrou na relação dialógica que se estabeleceu entre *contrastes e continuidades*.

Cultura, identidade e relações interétnicas. Diferença: construção social

Que somos todos diferentes é um axioma da nossa humanidade.

(Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*)

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

A expansão das civilizações greco-romanas, os descobrimentos ibéricos, a formação dos grandes impérios coloniais e, mais recentemente, a globalização são momentos particularmente interessantes para compreender o modo imagético como o Ocidente construiu imagens poderosas para enclausurar o Outro em posições de inferioridade. A domesticação das diferenças é um legado da Antiguidade Grega. O conceito de “bárbaro” começou por designar simplesmente os povos não gregos, os considerados estrangeiros, os “metecos”, vindo mais tarde a considerar como bárbaros todos os povos diferentes deles, por estes não expressarem consideração pela *polis*, pela língua helénica e pelos ideais literários e artísticos das cidades-estados (cf. Mossé, 1999 [1993]).

A partir do século XVIII, a leitura das narrativas do passado adquire uma nova dimensão. A ilustração passa a compreender a história em termos do desenvolvimento do espírito humano, enfatizando a explicação das desigualdades a partir da “natureza”. O “selvagem”, como singularidade exótica, transmuta-se em homem dos primórdios da humanidade, o “primitivo”. A conceção de “natureza

humana” universal ou a noção de “humanidade”, descrita por Lévi-Strauss (2006 [1952]), faz desaparecer a ideia de selvagem como construção exótica. As novas concepções admitem que as “diferenças de costumes” podem ser lidas como um grande mapa da humanidade e, conseqüentemente, explicar as várias etapas da evolução humana.

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

As diferenças manifestam-se através de declarações de pertença e de não pertença, de inclusão e de exclusão: “é suficiente para ‘nós’ estabelecer essas fronteiras na nossa mente; por conseguinte, ‘eles’ tornam-se ‘eles’, e tanto o território como a mentalidade ‘deles’ são referidos como sendo diferentes dos ‘nossos’ ” (Said, 1997 [1978]: 62). A diferença não é neutra, razão pela qual desenvolve tensões e conflitos, receios e inquietações (Wieviorka, 1995 [1992]; Touraine, 1998). A diferenciação apoia-se nas particularidades atribuídas de forma imutável aos grupos e generalizadas a todos os seus membros (Amâncio, 1994). No entanto, estas características “são mutáveis e não definitivas, são abertas e não fechadas” (Machado, 2002: 32), podem ser constantemente reinventadas e reinterpretadas (Herskovits, 1952 [1948], citado por Cuhe, 1999: 170), e permitem a emergência de “culturas sincréticas” (Cuhe, 1999: 82; Robertson, 1992: 66), “mestiças” (Wieviorka, 2002: 80), integrando num mesmo sistema elementos tomados “de empréstimo” doutras culturas (Sapir, 1949, citado por Cuhe 1999: 61).

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

Young considera que, com a emergência do Iluminismo, se anuncia uma nova concepção revolucionária da humanidade e da sociedade: todas as pessoas são iguais, na medida em que todas têm uma capacidade para a razão e para o sentido

moral. Os ideais de liberdade e igualdade, defendidos pelos iluministas, inspiraram e inspiram movimentos contra a opressão e a dominação, cujo êxito permitiu que se criassem valores e instituições sociais que constituem o alicerce das sociedades contemporâneas.

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

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

Sobre o conceito de raça

Etimologicamente, o conceito de “raça” veio do italiano *razza*, que, por sua vez, adveio do latim *ratio*, que significa sorte, categoria, espécie. O conceito foi usado pelo naturalista sueco Carl von Linné, conhecido em português como Lineu (1707-1778), para classificar as espécies animais e vegetais (Amabis e Martho, 1995). A noção de raça é também instrumentalizada para classificar os grupos humanos, estabelecendo uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos, etc.) e as suas qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. Estes referentes categoriais são utilizados para classificar os indivíduos: os de *raça branca* (caucasoide) foram considerados coletivamente superiores aos de *raça negra* (negroide) e *amarela* (mongoloide), em função das suas características físicas hereditárias, tais como a cor da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc., que, segundo os “cientistas”, os tornavam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais inventivos, etc., e, conseqüentemente, mais aptos para dirigir e dominar as outras raças (cf. Cunha, 2000).

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

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

No século XIX, Paul Broca (1824-1880) desenvolveu métodos de mensuração do volume da caixa craniana que passaram a ser amplamente utilizados. Sir Francis Galton (1822-1911), um especialista em eugenia, desenvolve programas para promover as capacidades intelectuais de futuras gerações (Almeida, 1983: 17). Alfred Binet (1857-1911) avalia a inteligência através da mensuração dos traços físicos (crânio, face, forma da mão), tendo construído, por solicitação do ministro francês da Instrução Pública, uma escala métrica que permite diferenciar os atrasos escolares das crianças em função da sua família, escola, bairro (*id.*, *ibid.*: 20). Darwin e o social-darwinismo inauguram um novo código de leitura: a seleção natural, que preserva as variações individuais mais favoráveis ao processo adaptativo e elimina as variações nocivas (Pereira, 2001: 27).

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

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

A construção social da identidade

É George Herbert Mead, em *Mind, Self and Society* (1934), quem pela primeira vez descreve, de forma coerente e argumentada, a socialização como construção de uma identidade social (um *self* na terminologia de Mead) na e pela interação ou comunicação com os outros. Se a sociedade não pode ser construída sem ser fiel ao

espírito (*mind*) da comunidade (*community*) na qual se enraíza, ela só pode fazê-lo através da ação coordenada de indivíduos socializados (*self*) que constroem e inventam novas relações, produtoras do social. Ao socializar-se, os indivíduos criam a sociedade, da mesma forma que reproduzem a comunidade (cf. Turner, 2002 [1996]).

Dubar admite que são precisos “vários choques biográficos” para desintegrar o que o indivíduo interiorizou durante a primeira infância. Esta “rutura biográfica” deve ser vivida e legitimada como uma “separação cognitiva entre trevas e luz”, o que pressupõe um trabalho “biográfico” de redefinição dos acontecimentos passados e, conseqüentemente, a reconfiguração da identidade. É, de facto, graças à modificação provável das identidades na socialização secundária que se podem pôr em causa as relações sociais interiorizadas ao longo da socialização primária: a possibilidade de construir outros “mundos”, para além daqueles que foram interiorizados na infância, está na base do sucesso possível de uma mudança social não reprodutora (Dubar, 1997: 90-93). Esta negociação identitária constitui um processo comunicacional complexo e difícil. Implica fazer da qualidade das relações com o outro um critério e um desafio importante da dinâmica das identidades. Pressupõe, nomeadamente, uma redefinição dos critérios mas também das condições de identidades e de competências associadas às identidades negociadas. Esta transação requer, portanto, que, em diferentes níveis, se possa definir o processo de produção de identidades novas como uma construção conjunta: “o sujeito gera a sua identidade através da identificação com outras pessoas localizadas no contexto simbólico da sociedade, da cultura e da política” (Turner, 2002 [1996]: 175).

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

Um aspeto importante da discussão em torno das identidades estabelece-se no contexto da construção dos Estados nacionais. Uma das características mais relevantes desse tipo de identidade é o facto de o Estado se construir a partir de elementos culturais facilmente universalizáveis, fazendo coincidir simbolicamente uma cultura, um território e uma forma de organização política (Gellner, 1983; Hobsbawm, 1998). As identidades nacionais são fruto de uma construção que se desenvolve no sentido da formatação das diferenças e das singularidades. Hall questiona o carácter fixo e unitário da nação e da identidade nacional (Horta, 2008). Para Hall (2007: 51), “as culturas nacionais, ao produzirem sentido sobre ‘a nação’, sentidos com os quais nos poderemos identificar, constroem identidades”. São as histórias que nos são contadas acerca da nação que ligam o nosso presente ao passado, permitindo a construção de imagens acerca dela. Como argumentou Benedict Anderson (1983, citado por Hall, 2007: 51), a identidade nacional é uma “comunidade imaginada” (cf. Horta, 2008: 34). A nação, segundo Horta (*id.*, *ibid.*: 36), é um conjunto de mitos, símbolos e práticas culturais, ancorados num mito comum de origem, numa história partilhada e num destino comum. O discurso que se constrói acerca da nacionalidade coloca-nos entre o passado e o futuro de modo estranho: as façanhas do glorioso passado tornam-se um impulso para avançarmos

em direção ao futuro da modernidade. Da nacionalização das diferentes culturas brotou um todo homogêneo:

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

Stuart Hall (2007: 13) considera que “a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais nos poderíamos identificar — ao menos temporariamente”. Este autor estabelece três simplificações das várias concepções de identidade: (a) o *sujeito do Iluminismo* (que permanece essencialmente o mesmo — contínuo ou “idêntico” a si mesmo — ao longo da sua existência); (b) o *sujeito sociológico* (que reflete a crescente complexidade do mundo moderno); e (c) o *sujeito pós-moderno* (que assume identidades diferentes em diversos momentos).

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

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

Naturalmente, las identidades que comienzan como resistencia pueden incluir proyectos y, también, con el transcurrir de la historia, convertirse en dominantes en las instituciones de la sociedad, con lo cual se vuelve identidades legitimadoras para racionalizar su dominio. [...] ninguna identidad puede ser una esencia y ninguna identidad tiene, per se, un valor progresista o regresivo fuera de su contexto histórico. (Castells, 2001 [1996]: 30)

A abordagem da identidade como fenómeno social e simbólico apresenta-se como um facto heurístico, por duas razões: primeiramente, porque o conceito oferece uma mediação entre o individual e o social fora das dicotomias tradicionais entre objetivo e subjetivo, público e privado, individual e coletivo, sociedade e natureza; e, segundo, porque as representações, sendo sociais por definição, configuram-se como atividades do sujeito social. A sua origem é determinada

pela base social, pela partilha coletiva e, finalmente, pela sua função. Organizam o meio ambiente, as comunicações e as condutas. Permitem a inserção dos indivíduos e traduzem a identidade de um grupo / comunidade, levando-o a exprimir-se e a agir. Assim, participar num grupo / comunidade implica um sentimento de pertença, semelhança e diferenciação. A identidade satisfaz as necessidades inter e intrapessoais de coerência, de estabilidade e de síntese, que asseguram uma permanência na existência. Mas, de outro ponto de vista, a globalização contesta e desloca as identidades centradas e fechadas numa cultura nacional, produzindo sobre elas um efeito “pluralizador”, que possibilita novas posições identitárias, mais políticas, plurais e diversas, menos fixas e unificadas (Hall, 2000; 2007). Do diálogo entre o local e o global, renasce o esforço que procura recuperar a unidade, a certeza e a “pureza” anterior, ou seja, manter as identidades em torno do que Hall chama a “tradição”, ao mesmo tempo que aceita que as identidades estão sujeitas às mudanças da história, da política, da representação e, por isso, as remete para a improvável “pureza” ou unidade das mesmas, deixando que afluam para o reino da “tradução” (*idem*, 2007). Neste sentido, e segundo Bauman (2003 [2001]: 61), a “construção da identidade é um processo sem fim e para sempre incompleto”.

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

A identidade (re)constrói-se como se de um *puzzle* se tratasse: materiais da história, da geografia, da biologia, das instituições produtivas e reprodutivas, da memória coletiva, das fantasias / imaginários pessoais, das relações de poder, das opções religiosas e sexuais, étnicas, entre outras. É a configuração / combinação destas peças num *puzzle* que faz emergir identidades individuais e coletivas. São todos estes elementos, (re)organizados, combinados, formatados pelos indivíduos e/ou grupos sociais, que dão sentido aos projetos culturais que se desenvolvem em contextos sociais estruturados e em momentos espaciais / temporais determinados. A identidade é fruto do “ruído social”. Do “diálogo que é multivocal e que se produz na interseção de forças centrípetas (necessidade de se ligar ao outro) e de forças centrífugas (necessidade de diferenciação do outro)” (Mendes, 2001: 491). “As identidades emergem da narrativização do sujeito e das suas vivências sociais; e a natureza, necessariamente ficcional, deste processo não afeta a eficácia discursiva, material ou política das mesmas” (*ibid*).

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

Identidade étnica

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

O termo “étnico” aparece muitas vezes para designar contrastivamente e, não raro, de forma negativa, os “outros”, o que é congruente com as raízes do termo etnicidade (*ethnikos*). Assim, no mundo grego, o termo *ethnos* fazia referência aos povos bárbaros ou aos povos gregos não organizados segundo o modelo da cidade-Estado, enquanto o termo latino *ethnicus* designava, na tradição eclesiástica do século XIV, os pagãos por oposição aos cristãos. Ora, se o termo étnico sempre foi utilizado para designar as pessoas “diferentes de nós”, e somos todos diferentes de outras pessoas, “somos todos étnicos” (Streiff-Fenart, 1998: 23).

Para os antigos gregos, o *ethnos* designava agrupamentos de seres humanos definidos pela sua origem e pela sua condição comum. Diferente da *polis*, que nos remete para a ideia de democracia, o *ethnos* é indissociável do colonialismo e categoriza diferentes sociedades humanas de forma depreciativa e excludente. A produção social da etnicidade no presente afirma-se, não obstante a sua carga social, pelos seus aspetos culturais e “aparenta-se, nos seus aspetos mais abertos e democráticos, com os movimentos sociais emergentes e simultaneamente ecologistas e antinucleares ou ainda feministas” (Wieviorka, 1995 [1992]: 135).

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

Para John Rex, uma das mais importantes referências da sociologia das relações étnicas e raciais, raça e etnia podem ser fontes independentes da ação e das relações ou simplesmente processos normais de classe e posição social, sendo, igualmente, um “bom indicador de parentesco” (Rex, 1988: 33). Neste sentido, os indivíduos podem valorizar características físicas e culturais semelhantes às suas,

identificar-se com elas e acabar por as partilhar. Rex considera que o indivíduo era coagido não apenas pela sua personalidade ou pela sua cultura herdada, mas também pelas contingências da interação com os outros indivíduos (*id., ibid.*: 15). Rex circunscreve o indivíduo no quadro das interações onde interage com poderes desiguais e onde se manifestam, conseqüentemente, as contradições das ações individuais e coletivas. As características físicas, ou outras, podem descrever os grupos mas, segundo ele, mais importante que isso é a atribuição dessas características e comportamentos aos grupos pelos outros.

Minorias étnicas e classe

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

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

O termo “minorias” refere-se, pois, às especificidades culturais e estilos de vida de certos grupos, corporizados em determinados traços culturais, que se diferenciam de outros existentes na sociedade global. O que significativamente aqui se enfatiza é a diversidade cultural desses grupos em contraste com a cultura dominante, podendo esta diversidade basear-se em distintas singularidades, como é o caso da raça, da religião, da língua, do território, das opções sexuais, dos estilos de vida, entre outras. Neste sentido, fala-se de “grupos étnicos” (do grego *ethnos*, povo) como agrupamentos de indivíduos com laços culturais, “raça” ou tradição histórica comuns (cf. Streiff-Fenart, 1998; Tajfel, 1982 [1981]). Interessa destacar que o conceito de “minorias étnicas” contém uma conotação substantiva, que o diferencia da simples denominação numérica de “minorias” ou de singularidade cultural de “grupo étnico”, sendo esta conotação substantiva a *relação assimétrica de poder* que tem a designada minorias étnicas frente à sociedade dominante (Fernandes, 1998). Conseqüentemente, se o “étnico” enfatiza a diversidade cultural, o conceito de “minorias étnicas” só é compreendido dentro de uma estrutura relacional de grupos que se posicionam na sociedade global, que discrimina social, económica, política e culturalmente os indivíduos pertencentes às minorias

étnicas.² O que significa que a situação das designadas minorias étnicas não se refere tanto ao número de indivíduos com uma posição matematicamente minoritária, mas às relações de poder existentes na sociedade. O caso da África do Sul era paradigmático e ilustra bem a situação que discutimos: o grupo branco, embora minoritário, controlava todos os recursos económicos, a organização educativa e ideológica do Estado.

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

Na sociedade industrial, a classe é um fator fundamental, pois estabelece, não em exclusivo, a riqueza, o poder e o prestígio, e determina, conseqüentemente, a exploração e a discriminação dos grupos étnicos, por causa da posição estrutural de inferioridade que ocupam no sistema produtivo de classes. “Falar de classes sociais é sempre, e simultaneamente, falar de protagonistas dos processos sociais, que, ao produzirem e reproduzirem a sua própria identidade, modelam do mesmo passo as condições sociais que a definem, e é falar das estruturas que delimitam duradouramente o espaço em que esses processos ocorrem” (Almeida, 1986, citado por Costa, 1999: 210).

A perspetiva teórica que reduz o étnico à classe torna-se, pois, irrelevante para o entendimento que se pretende do fenómeno étnico. De facto a etnicidade e a classe são problemáticas distintas, mas relacionadas. Rejeita-se, pois, todo o reducionismo que restringe a classe à etnia ou vice-versa. Estas não são problemáticas da mesma ordem, nem devem ser compreendidas como um *continuum* em que os indivíduos pertencentes a grupos étnicos se convertem na classe operária de amanhã. O processo histórico desenvolver-se-á e configurará diferentes relações de poder que produzirão distintos fatores de exploração / discriminação / marginalização social. Eric Olin Wright, no seu livro *Classes* (1985), demonstra que a classe se define na sua relação com o sistema produtivo da sociedade (recorrendo à relação de uma pessoa com os meios de produção) e cruza três eixos para definir os “lugares de classe”: a propriedade dos meios de produção, os recursos em qualificações e os recursos organizacionais (cf. Almeida *et al.*, 1995: 135; Almeida, 1986: 92 e segs.).

Wright, no seu trabalho teórico, menciona os “lugares contraditórios de classe” existentes nas relações de classe. A sua premissa básica é que uma posição determinada não se localiza necessariamente numa determinada classe social; pode encontrar-se simultaneamente em mais de uma classe — ocupam posições de

2 Existem minorias que não são discriminadas social, económica, política e culturalmente. São exemplo destas minorias privilegiadas os judeus.

classe simultaneamente “exploradoras” e “exploradas” (cf. Giddens, 1997 [1989]: 271; Ferreira *et al.*, 1995: 347).

Como marco de análise partiremos do pressuposto teórico de que a família cigana objeto deste estudo fez parte do sistema de produção e de classes da sociedade oitocentista portuguesa e, conseqüentemente, a sua situação, os seus conflitos e expectativas estavam, em última instância, dependentes e determinados pelo próprio processo produtivo e relações de classe do sistema económico, social e político da sociedade oitocentista. As mutações, favoráveis ou não, tanto da sua ocupação laboral, educativa, escolar, habitacional, hábitos de consumo, assim como dos seus referentes culturais, viram-se externamente dependentes e/ou circunscritos pelas estruturas económicas, laborais, educativas e culturais da própria sociedade oitocentista. Neste sentido, não se pode falar em “comunidade cigana” e “comunidade pailha”, na medida em que, sociologicamente, não podem ser consideradas como dois sistemas autónomos: existe um só sistema económico e de classes onde estavam integrados, independentemente da sua vontade. Subjetivamente, é possível construir agrupamentos simbólicos em torno de *nós ciganos / eles pailhos* (estas identidades e especificidades culturais são importantes), mas o exercício da profissionalidade (venda, por exemplo) tenderá a desenvolver determinado tipo de competências nos indivíduos, que são similares, quer eles sejam ciganos ou não ciganos.

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

Podem distinguir-se quatro tipos de recursos capazes de produzir efeitos sociais e que são sinónimo de poder, segundo Bourdieu: *capital económico* (propriedades e rendimentos), *cultural* (níveis de escolarização e cultura), *social* (relações e influência) e *simbólico* (honra e prestígio), sendo a combinação entre as diferentes espécies de capital que determina a sua estrutura e composição (cf. Giddens, 1997 [1989]: 271; Ferreira *et al.*, 1995: 347; Turner, 2002 [1996]: 366).

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

Para Bourdieu as pessoas estão dotadas de uma série de esquemas internalizados, por meio dos quais percebem, compreendem, apreciam e avaliam o mundo social. É esta estrutura mental ou cognitiva, que Bourdieu designou por *habitus*, que reflete as divisões objetivas da estrutura de classes, como são os grupos de idade, de género, e as classes sociais. Bourdieu (2001) considerou que a natureza do *habitus* se modifica quando a estrutura histórica de um campo se modifica. O campo é um mercado competitivo onde se digladiam vários tipos de capital (económico, cultural, social e simbólico), sendo o campo do poder (político) o mais importante na hierarquia das relações de poder e o que mais contribui para estruturar os demais campos. Assim, o *habitus* assume-se como princípio organizador das práticas sociais (cf. Almeida, 1986: 242).

Daniel Bertaux, um clássico da mobilidade social, na sua obra *Destinos Pessoais e Estrutura de Classe* (1978 [1977]), considera que o sistema social tende a permitir que cada classe social se reproduza; que os destinos pessoais estão umbilicalmente ligados às estruturas de classe e são mediados por estas e pela instituição familiar que os distribui pelo sistema produtivo e social, sendo mais “provável filhos de operários tornarem-se operários e filhos de quadros tornarem-se quadros, do que um cenário em que essas posições se invertam” (Almeida *et al.*, 1995: 139).

No entanto as fronteiras de classe não são inflexíveis e inalteráveis. Pelo contrário, estão em permanente reconfiguração, alterando as próprias configurações das estruturas de classe e possibilitando a mobilidade: (a) *social* — movimento dos indivíduos entre grupos e entre diferentes posições socioeconómicas; (b) *vertical* — movimento ascendente ou descendente na escala socioeconómica; (c) *lateral* — movimento geográfico entre os bairros, cidades ou regiões (ver Almeida *et al.*, 1995: 138; Giddens, 1997 [1989]: 292; Costa, 1999: 194-206).

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

Fronteiras sociais e culturais: o caso dos ciganos

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

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

Fredrik Barth (1998 [1969]), enquanto referencial teórico e metodológico, é enriquecedor porque nos auxilia na compreensão da problemática cigana como grupos étnicos demarcados por fronteiras predominantemente culturais e definidos, entre outros fatores, por noções de “estratégia, identidade e pertencimento”. Barth demonstra igualmente que é ingénua e nada original a explicação da ordem social a partir, unicamente, dos costumes de uma cultura exótica: atesta, igualmente, que as “zonas fronteiriças” não são construídas linearmente, mas sim muito mais determinadas por práticas sociais e culturais do que pelo isolamento

geográfico. “Além disso, a fronteira étnica canaliza a vida social — ela acarreta de um modo frequente uma organização muito complexa das relações sociais e comportamentais” (*ibid.*: 196). Portanto, a identidade étnica, bem como as diferenças culturais podem persistir, apesar das relações interculturais e interétnicas, como demonstramos, e comprovam as relações entre ciganos e não ciganos. São as relações interculturais que valorizam, enquanto construção dinâmica, as estratégias que tendem a adaptar-se às tensões resultantes dos contactos nas “fronteiras sociais e culturais” e procuram dar sentido aos conflitos que emergem no interior das famílias ciganas entre estas e a restante sociedade portuguesa.

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

Young (2000) admite que um grupo social não se define sobretudo por uma série de atributos partilhados, mas sim por um sentido de identidade. Os grupos sociais não são entes que existam independentemente dos indivíduos, nem tão-pouco são simples classificações arbitrárias de indivíduos, definidos de acordo com atribuições externas ou acidentais a respeito da sua identidade. Admitir a existência de grupos sociais não nos compromete com a coisificação das coletividades. Os significados de grupo constituem, em parte, a sua identidade decorrente da situação social e da história que os membros de um grupo reconhecem como sua, seja porque estes significados lhes tenham sido impostos, ou porque foram forjados, ou ambas as coisas. Os grupos são reais, não como substâncias, mas como forma de relações sociais.

Etnicidade e as suas dinâmicas

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

A pluralidade de abordagens desenvolvida por diferentes investigadores coloca em evidência uma forte polarização teórica e/ou entre oposições binárias. Genericamente, esta confusão é constante: a etnicidade é considerada como um conjunto de atributos ou traços tais como a língua, a religião, os costumes, relacionando-a com a noção de cultura, colando-a à origem comum dos indivíduos, o que a aproxima da noção de raça. Para Giddens, o conceito engloba as práticas culturais e as perspectivas que distinguem uma dada comunidade de pessoas, e acrescenta que os seus membros se veem a si próprios como culturalmente distintos de outros agrupamentos numa sociedade e são vistos pelos outros como tais (Giddens, 2000 [1989]: 309). É nosso propósito analisar alguns dos autores da teoria social cujas ferramentas conceituais e metodológicas concretas se afiguram um contributo indispensável para o estudo da etnicidade, e que superam o essencialismo de alguns dos estudos que têm orientado a discussão desta problemática.

No sentido de conciliar as diferentes aceções existentes, Burgess (1978, citado por Streiff-Fenart, 1998: 86) tentou conciliar todos estes aspetos numa única definição que abrangeria os critérios seguintes: (1) pertença de grupo, (2) identificação étnica, (3) consciência de pertença e/ou das diferenças de grupo, (4) ligações afetivas ou vínculos baseados num passado comum e putativo e nos objetivos ou interesses étnicos reconhecidos, (5) vínculos elaborados ou simbolicamente diferenciados por “marcadores” (uma tradição, emblemas, crenças culturais, territoriais ou biológicas).

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

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

Em *The Ethnic Phenomenon*, Pierre Van den Berghe (1981) expõe as suas teses neodarwinistas. Na (sua) “teoria sociobiológica”, a etnicidade é concebida como

uma extensão do parentesco. É uma nova variante das *teorias primordialistas*. O reducionismo biológico, os sentimentos étnicos e os comportamentos que eles determinam enraizar-se-iam, assim, numa tendência geneticamente programada para favorecer os seus próximos em detrimento dos estranhos. Estas teorias são criticadas pelo seu “reducionismo naturalista, e, no pior deles, como o aval intelectual do racismo” (Streiff-Fenart, 1998: 93).

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

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

Em *Racial and Ethnic Competition*, Michael Banton (1983) desenvolve a possibilidade “de aplicação da *teoria da escolha racional* nas relações raciais e étnicas” (Streiff-Fenart, 1998: 100). De acordo com esta teoria, os grupos étnicos formam-se porque os indivíduos desejam adquirir bens (riqueza e/ou poder) que não conseguem alcançar através de estratégias individuais. Esta teoria propõe que se investiguem as interações raciais e étnicas, como permutas competitivas em situações de mercado, nas quais os indivíduos procuram valorizar as vantagens, de acordo com uma avaliação custo / benefício. No entanto, importa destacar que, se envolve grupos, tal competição contribui para o fortalecimento das fronteiras que os separa; mas, se implica indivíduos, enfraquece essa(s) fronteira(s).

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

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

As *abordagens neoculturalistas* são utilizadas para dar conta do carácter local e contextualizado da cultura, vista como produção e reprodução de significações compartilhadas. A cultura, para Drummond, é concebida como “intersistema” que se caracteriza pela variação interna e pela mudança. A etnicidade, neste modelo, é concebida como um sistema simbólico que proporciona uma “base para a ação e a interpretação do outro” (Drummond, 1980: 368, citado por Streiff-Fenart, 1998: 110). A abordagem de Eriksen (1991, citado por Streiff-Fenart, 1998: 111) é, simultaneamente, *interacionista* e *culturalista*. No primeiro caso, considera-se que os indivíduos empregam, nos seus encontros interculturais, as suas visões particulares do mundo, que não existem independentemente das situações de interação. No segundo caso, considera-se que os jogos de linguagem que os atores empregam não são mais do que as definições que possuem da estrutura significativa do (seu) mundo. As abordagens neoculturalistas dão conta do carácter local e contextual da cultura, que é vista como uma (re)produção de significados compartilhados, e contrariam as conceções tradicionais de cultura como totalidade integrada ou como conjunto de características descritíveis.

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

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

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

Segundo Drummond (1980), a identidade étnica nunca é defendida de forma puramente endógena; é “sempre e inevitavelmente um produto de atos significativos de outros grupos” (citado por Streiff-Fenart, 1998: 142). A pertença a um grupo étnico — diz Wallerstein (1960) — resulta “da definição social, da interação entre autodefinição dos membros e a definição dos outros grupos”. A atribuição de significação étnica resulta, assim, de um processo dialógico entre elementos exógenos e endógenos que transformam a etnicidade num processo dinâmico, sujeito a permanentes (re)definições e recomposições.

Fredrik Barth (1998 [1969]) chama a atenção para a influência de dois condicionantes materiais da etnicidade: os fatores ecológicos e os demográficos. Ecologia e demografia, segundo a teoria barthiana, são fatores cruciais que determinam o êxito, ou o eventual fracasso, das opções e das estratégias relativas à identidade étnica.

Dos seus estudos *ecológicos* (*id., ibid.*: 202), Barth deduz que diferentes grupos étnicos têm, partilhando a mesma zona, distribuições e fronteiras supostamente fluidas, isto é, relacionam-se num *continuum* de vínculos que vai desde a mera coresidência até às interações rituais, económicas ou políticas. Os fatores ecológicos são, por isso, alguns dos muitos fatores que organizam, decidem, ou simplesmente influenciam, as opções étnicas dos indivíduos.

Quanto aos fatores *demográficos*, a teoria barthiana considera que é conveniente levá-los em conta na manutenção das fronteiras, pois entre eles pode haver “osmose” e “trânsito” de indivíduos (*id., ibid.*: 204). A manutenção das fronteiras da etnicidade não é consequência do isolamento mas da própria inter-relação social.

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

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

Os enfoques sobre a etnicidade são múltiplos e, em certos aspetos, contraditórios, como aqui ficou apresentado. Em primeiro lugar, poderemos identificar tendências que estabelecem uma *naturalização da etnicidade*. Neste caso, a etnicidade é inerente à "natureza humana" e emerge como uma manifestação do ser biológico, como argumentam os enfoques sociobiológicos de autores como Pierre Van den Berghe (1981), ou de um "ser cultural", como sustenta a análise primordialista de Clifford Geertz (1963, citado por Streiff-Fenart, 1998). Estas tendências supõem a etnicidade como um facto existente, independente do sujeito que a analisa, ou que esta tendência é de caráter ontológico.

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

Na *eticidade como estratégia*, identificámos duas correntes conceptuais: as teorias *instrumentalistas e mobilizacionistas* e as *teorias da escolha racional*. Na primeira delas, encontramos em Cohen (1969), Vicent (1974), Grillo (1969) e Young (1983) algumas das suas figuras representativas. O instrumentalismo aborda a etnicidade como um "recurso" político, social e cultural, em contextos de diferentes grupos de interesse. Neste sentido, as elites étnicas manipulam este recurso no sentido de obterem benefícios simbólicos ou materiais específicos. A segunda corrente da etnicidade como estratégia associa-se às *teorias da escolha racional*. Para Michael Banton (1983), estas teorias confluem no pressuposto central de que os indivíduos atuam sempre no sentido de maximizar os seus benefícios. Os indivíduos usam as suas características físicas ou culturais para formarem grupos e categorias sociais que lhes permitam introduzir processos de inclusão e exclusão; as categorias e os grupos étnicos emergem em contextos de competição por recursos específicos, nos quais certos indivíduos podem maximizar um benefício material ou simbólico

para criação de fronteiras, uma vez estabelecidas as categorias étnicas. Se a competição envolve grupos, ela contribui para o fortalecimento da fronteira que os separa; se implicar indivíduos, ela enfraquece essas fronteiras. Para o instrumentalismo a etnicidade é um facto social, enquanto a escolha racional é um facto individual. Ambos os enfoques convergem em considerar a etnicidade um facto objetivo, de natureza social ou individual, respetivamente.

A *etnicidade como diacrítico social* está associada à definição de categorias étnicas que emergem de uma posição relacional. Neste caso, a etnicidade implica um enquadramento relacional de identidade e diferença (Bader, 2008: 131) mais do que a manifestação de um imanente ser biológico ou cultural: os grupos étnicos regulam e organizam a interação social dentro e fora do grupo, sobre a base de uma série de “contrastes” entre o próximo e o distante. Esta tendência agrupa-se em torno de Fredrik Barth (1998 [1969]). Este enfoque aborda a etnicidade como um fenómeno intersubjetivo com efeito nas relações e nas práticas sociais.

Do projeto colonial europeu surgiram estudos que explicavam o desenvolvimento dos etnonacionalismos nas sociedades industriais (Hechter, 1974), designados *teoria do colonialismo interno*. Este enfoque alicerça-se na contestação política por parte dos grupos que buscam reverter uma lógica de dominação. Esta teoria permite a manipulação pelas elites da identidade étnica para alcançar objetivos políticos (Salamone, 1985, citado por Streiff-Fenart, 1998: 105). Os estudos contemporâneos em torno da etnicidade articularam esta problemática, no âmbito do projeto colonial europeu, que constrói o “outro” com base numa conceção eurocêntrica e mercantilista. A *teoria pós-colonial*, nomeadamente nos trabalhos de Homi Bhabha (2002 [1994]), intervém no sentido de desestabilizar a dicotomia da alteridade, própria do pensamento colonial, demonstrando que este nunca dominou totalmente outras culturas, porque a resistência e a ambivalência então presentes no jogo entre culturas e linguagens.

Os trabalhos de Said (2004 [1978]) sobre a construção do “Oriente”, de Anderson sobre a nação e a “comunidade imaginada”, e de Hobsbawm sobre a “invenção da tradição” representam três importantes contributos antiessencialistas na teoria social das últimas décadas (Horta, 2008). Uma parte significativa dos estudos destes autores, sobre a construção do binómio identidade / alteridade, a etnicidade, a comunidade e a nação, articulou-se, teórica e empiricamente, no sentido de “exorcizar” o que aparecia como sendo o fantasma do essencialismo. Há uma multiplicidade de posições argumentativas acerca do essencialismo. Existem diferentes formas de o entender e, conseqüentemente, de definir os diferentes enfoques: uma que define a condição humana como manifestação de um *ser biológico*, portador de uma série de características (culturais, linguísticas e históricas); outros enfoques, catalogados como essencialistas, são aqueles em que as identidades étnicas são reduzidas às experiências de classe. Esta suposta necessária correspondência entre dois ou mais aspetos da vida social harmoniza-se com a ideia de que uma determinada posição económica ou social (como a classe) corresponde, necessariamente, a uma determinada ordem de representações (consciência de classe). Estas posições reducionistas argumentam que as diferenças existentes nas práticas culturais são expressões de uma especificidade do grupo social que o antecede e garante da sua

identidade. Stuart Hall (2000: 104) questiona estes entendimentos essencialistas da etnicidade, e Laclau e Mouffe (1987: 169) admitem que não existe uma correspondência necessária nem direta entre as posições de classe ocupadas, as identidades sociais e as articulações políticas. As relações constituídas entre dois ou mais aspectos ou planos da vida social são consequência de articulações específicas que não procedem, diretamente, de um sujeito soberano transcendental ou de uma essência estabelecida; são, antes, contingentes e historicamente produzidas e situadas.

O conceito de etnicidade é assumido e entendido pelos enfoques essencialistas como uma equação “entre etnicidade e tradição” ou “entre etnicidade e comunidade”, ou ambas. Esta produção / invenção é uma construção do mundo ocidental analiticamente contraposta à noção de nação ou modernidade. A etnicidade é entendível na dialética de visibilidade / invisibilidade que se reporta, igualmente, ao imaginário de nação e modernidade que produz um efeito de naturalização do “outro” como “grupos étnicos” (cf. Hall, 2007). A etnicidade é, pois, atribuída somente ao “outro tradicional e comunal”, excluindo o “moderno e europeu”. A etnicidade é uma “modalidade” (como, entre outras, o género, a classe, a nação), historicamente articulada (e, portanto, necessariamente plural), de inscrição e/ou problematização da diferença. A etnicidade é discursivamente construída, mas não é só discurso; encontra-se imbuída nas práticas sociais e nas práticas discursivas, sendo estas mediadas por relações de poder que as definem, as avaliam e lhes dão (in)visibilidade. Por isso, não inclui somente as “minorias étnicas”, mas também os grupos que, convencionalmente, dela foram excluídos. Todos têm uma etnicidade, porque todos vêm de uma tradição cultural, de um contexto cultural e histórico (Hall, 2000).

A etnização dos indivíduos implica um processo de standardização e fixação de “marcadores étnicos”, de invenção / imaginação / intervenção das tradições; mas também de construção de subjetividades específicas e, essencialmente, de construção de um sujeito étnico.

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

O conceito de etnicidade, como ficou demonstrado, poderá levar a fundamentos pouco consistentes, por isso, é necessário desenvolver procedimentos que permitam contextualizar e enquadrar as dinâmicas da etnicidade no preciso quadro das relações sociais e culturais em que se inserem.

A articulação de três enfoques de análise, proposta por Machado (1992), muito contribuirá para a aproximação da nossa problemática, que será: *multidimensional*

(tem a ver com fatores ligados ao percurso e trajetórias de vida), *processual* (é um processo dinâmico cujos membros se identificam ou diferenciam da sua unicidade) e *relacional* (uma vez que é no contexto das inter e intrarrelações que se situa o grupo social) (*idem*, 2002: 3-4).

A possibilidade que as pessoas têm de adotar diferentes padrões de existência ou manipular a sua própria identidade étnica, e de escolher, ou não, realçá-la, é certamente desigual de indivíduo para indivíduo e de um contexto inter-relacional para outro. Quando a etnicidade assenta num estatuto prescrito, os desempenhos étnicos são realizados sob a forma de uma aventura ou de um destino impreterível, ficando os indivíduos com possibilidades insignificantes para estabelecerem a distância subjetiva entre eles mesmos e os restantes intervenientes do jogo cénico. Quando, numa sociedade, os indivíduos conhecem o conteúdo dos estereótipos que os outros têm acerca deles, fazem uma gestão dos mesmos no sentido de afastar os aspetos perigosos, e desencadeiam procedimentos no sentido de promover os que lhes são vantajosos. As estratégias que desenvolvem face às identidades, de facto ou prescritas, prendem-se com a positividade e negatividade das mesmas, como refere Ana de Saint-Maurice (1997: 30). O que parece claro é que as negociações e os ajustes culturais que resultam das interações étnicas contribuem para a compreensão de que uma identidade étnica não é redutível a uma herança cultural, porque as identidades emergem, como refere Ana de Saint-Maurice, “dos processos interativos que os indivíduos experimentam na realidade quotidiana” (*ibid.*: 31). É importante assinalar que estes contextos inter-relacionais possibilitam a negociação de estatutos sociais e lutas simbólicas que levarão à emergência de divisões culturalmente elaboradas e constantemente reelaboradas no mundo social, de forma que “as pessoas e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza” (Santos, 1997: 27).

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

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

A etnicidade nunca se traduziu num discurso único, como ficou demonstrado. A etnicidade deve, portanto, ver-se como um processo cujo significado só se entende *em contexto*. Interessa por isso observar e estudar as dimensões histórica, económica, política e cultural em que ele tem lugar. No caso particular da família cigana em análise, a problemática da etnicidade permite, na diversidade das suas múltiplas dimensões, localizar os sujeitos sociais “num espaço de contrastes sociais e culturais com a [restante] população portuguesa” (Machado, 1992; 2002), num período compreendido entre os anos de 1827 e 1957.

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

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

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

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

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

Estes “marcadores” existentes na família cigana comportam um conjunto de práticas incorporadas pelo *habitus* que se (re)produz nos discursos dos sujeitos. Estes discursos compreendem enunciados, objetos, posições dos sujeitos, e estratégias intra e inter-relacionais. O *habitus*, como “matriz das perceções”, atua ao nível do inconsciente, configura um processo contínuo de adaptação e compreende, igualmente: as opções de estilos de vida e modelos de conduta adotados; os valores simbólicos de honra e vergonha; os nomes, alcunhas e pseudónimos; a efabulação dos “entes queridos”, os mortos, o luto (das viúvas e dos viúvos), o choro e o lamento; os referentes matrimoniais, o *pedimento*, o casamento (com primos direitos), a *boda*, a *ajuntadora* e a virgindade; a *lei cigana* e a independência ou conformidade; os *tios*, os “homens de respeito” e a autoridade; as *desordens*, os *contrários*, a vingança, a gestão dos conflitos e as solidariedades; as formas de vestir e os modos de falar, o *caló*; “a tradição” e “as tradições”; o canto, as festas e o *bailar*; a *raça* dos Gavinos, dos Serrelhões, dos Perrulas, dos Martelos e dos Reiles; os interditos e a *lacha*, os *senhores*, os *pailhos* e os *Calós*; o ouro, os adornos e as casas de penhores; as crenças, o culto e as práticas religiosas — entre outros contrastes sociais e culturais que existem entre a família cigana em análise e a restante sociedade portuguesa.

A revisão bibliográfica sobre a etnicidade possibilitou percorrer alguns dos principais enfoques que, em torno dela, se construíram. As perspetivas primordialistas e sociobiológicas, que naturalizaram a etnicidade, apelam a um ser biológico ou cultural. O enfoque marxista da etnicidade, que se articula exclusivamente em torno da *classe*, problematiza a etnicidade de forma reducionista. Evidenciou-se o

caráter contingente, situacional e circunstancial da etnicidade e percebeu-se que esta deve ser entendida na sua relação multidimensional, relacional e processual.

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

Identidade(s) cigana(s): processo de (em) construção

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

A resposta a estas duas questões não se apresenta problemática. De facto, permanece uma concordância generalizada ou uniformidade de opiniões, pensamentos, sentimentos, crenças, etc., tanto do ponto de vista *émico* como *ético*,³ acerca da “*identidade cigana*” e/ou do “*ser cigano*”. Não existindo, para muitos investigadores, necessidade de problematizar estes conceitos, continua-se a folclorizá-los nos seus aspetos essenciais. O que se sabe acerca da “*identidade cigana*” ou do “*ser cigano*” desenvolveu-se e alojou-se em representações, memórias e impressões cristalizadas na (nossa) consciência coletiva, sendo esta produto de tensões e divergências que emanam do campo das relações interétnicas. Mas que imagens acerca da “*identidade cigana*” ou do “*ser cigano*” se construíram?

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

Na luta simbólica pela produção do senso comum ou, mais precisamente, pelo monopólio da nomeação legítima como imposição oficial — isto é, explícita e pública — da visão legítima do mundo social, os agentes investem o capital simbólico que adquiriram nas lutas anteriores e sobretudo todo o poder que detêm sobre as taxinomias instituídas, como os títulos. Assim, todas as estratégias simbólicas por meio das quais os agentes procuram impor a sua visão das divisões do mundo social e da sua posição

3 Félix Neto (1997) apresenta um quadro acerca das abordagens *émica* versus abordagem *ética* que permite fazer a distinção efetuada por muitos psicoculturalistas entre aspetos culturais específicos e aspetos culturais gerais ou universais do comportamento. Os primeiros são referidos como *émicos* e os segundos como sendo *éticos*.

nesse mundo podem situar-se entre dois extremos: o insulto, *idios logos* pelo qual um simples particular tenta impor o seu ponto de vista correndo o risco da reciprocidade; a *nomeação oficial*, ato de imposição simbólica que tem a seu favor toda a força do coletivo, do consenso, do senso comum, porque ela é operada por um mandatário do Estado, detentor do monopólio da violência legítima. (Bourdieu, 2001: 144)

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

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

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

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

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

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

Que contextos sociais, históricos, políticos e económicos possibilitaram a construção da “identidade cigana” e/ou do “ser cigano”? Como é que as pessoas, individual e coletivamente consideradas, negociaram, instrumentalizaram e adaptaram as suas componentes étnicoculturais?

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

A primeira remete-nos para a ideia de que os ciganos seriam “nómadas por natureza”. Esta característica atribuída aos ciganos identifica-os como nómadas e vice-versa. A aceção dada pelos dicionários apresenta-os com diversas conotações, sendo a do nomadismo aquela que adquire maior centralidade, como demonstrarei.⁴

Que causas estão subjacentes às nomeações encontradas nos verbetes dos dicionários aqui referenciados e que descrevem, entre outras, os ciganos como “grupos de povos nómadas”, “povo sem pátria [...] que percorre o mundo”, “indivíduo de um povo nómada”, “povo itinerante”?

A adaptação simbólica do nomadismo é problematizada a dois níveis: por um lado, (a) é consequência das constantes migrações forçadas e de enorme violência física e simbólica, e, por outro, do (b) romantismo, do mito do eterno vagabundo, da liberdade sem fronteiras, da vida natural e sem restrições (cf. Clébert, 1985 [1961]; Leblon, 1993 [1985]; Liégeois, 1986; Fraser, 1998 [1992]).

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

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

As migrações ciganas são, pois, o resultado de um exílio de sete anos, a que foram condenados, por não terem socorrido a Sagrada Família na fuga para o Egito (cf. Nunes, 1981; Liégeois, 1986; Fraser, 1998 [1992]).

A sua dispersão inicial permitiu que se construíssem muitas outras teorias acerca do seu nomadismo, algumas delas provenientes de lendas e mitos, outras de estudiosos, como foi relatado. Muitas delas justificam a sua origem bíblica. A origem

4 Para a *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura* a palavra *ciganos* é: “Designação que engloba numerosos grupos de povos nómadas, originários da Índia do Norte, cujo nome original é Manusch ou Rom. Foi a partir do século XII que se espalharam na Europa, através do vale do Danúbio. Apresentam, ainda hoje, características antropológicas e etnossociais que os distinguem dos meios humanos em que vivem, mantendo uma genuidade étnica que têm conservado imutável”. O *Dicionário Eletrónico de Língua Portuguesa* da Porto Editora considera-os: “Povo sem pátria, derivado talvez dos jinganis da Índia, que percorre o mundo, vivendo, geralmente, de expedientes ou ocupando-se em compras e vendas”. O *Novo Dicionário Eletrónico Aurélio de Língua Portuguesa* considera cigano: [Do gr. bizantino at-hínganos, pelo fr. tzigane ou tsigne] substantivo masculino. Indivíduo de um povo nómada, provavelmente originário da Índia e emigrado em grande parte para a Europa Central, de onde se disseminou, povo esse que tem um código ético próprio e se dedica à música, vive de artesanato, de ler a sorte, barganha, cavalos, etc. [Designam-se a si próprios Rom, quando originários dos Balcãs, e Manuche, quando da Europa central]. O *Dicionário Houaiss Eletrónico de Língua Portuguesa* apresenta as seguintes significações para a palavra cigano: Que ou aquele que tem vida incerta e errante; boémio.

bíblica diz que “os ciganos são a ‘descendência maldita de Caim’, por isso condenados a um contínuo movimento; são uma das doze tribos de Israel; são os herdeiros diretos de Abraão e Sara” (Rincón Atienza, 1994: 3).

O nomadismo é evocado em determinados contextos para reforçar ou negar a identidade cigana, o ser ou não cigano: os ciganos “sedentários” olham, muitas vezes, com desprezo para os ciganos “nômadas”, que persistem nessa vida “primitiva”, enquanto os “nômadas” acusam os “sedentários” de terem abandonado as tradições, e com isso terem deixado de ser ciganos. O nomadismo não é uma categoria “natural”, porém é instrumentalizado pelos ciganos e não ciganos como fazendo parte do processo de construção identitária dos mesmos.

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

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

Os enciclopedistas, a Europa iluminista do século XVIII, de acordo com o espírito da época, foram essenciais para a consolidação das percepções e estereótipos a respeito dos ciganos. Os verbetes dos dicionários e das enciclopédias vulgarizavam certas visões acerca deles, especialmente entre as “classes altas”, facilitando representações “objetivas” sobre os mesmos. Os enciclopedistas eram referências legitimadas que produziam, através da seleção editorial, estereótipos mais ou menos padronizados e, conseqüentemente, facilmente universalizáveis. Na Enciclopédia de Diderot, o estandarte de todo o movimento do racionalismo humanista, encontram-se representações acerca dos ciganos, já abundantemente disseminadas entre a população. Os ciganos são ali definidos como “vagabundos que praticam a profecia pela leitura das mãos. O seu talento é cantar, dançar e roubar.” (Fraser, 1998 [1992]: 146)

O material usado na elaboração de textos e nas enunciações dos verbetes dos dicionários e das enciclopédias assentava grandemente nas principais e poucas, mas importantes, produções e pesquisas dos primeiros investigadores ciganólogos, como é o caso de Heinrich Grellmann da Universidade de Gottingen. Este publicou, em 1783, o livro *Die Zigeuner* (publicado na Inglaterra como *Dissertation on the Gipseys*, em 1807), “sendo a sua importância rapidamente reconhecida e foi traduzido para Inglês, Francês e Holandês” (Fraser, 1998 [1992]: 190). Anteriormente, já Miguel de Cervantes Saavedra (1547-1616) tinha publicado *La Gitanilla*. Cervantes inicia este seu livro, escrevendo:

Parece que os ciganos e ciganas só vieram ao mundo para serem ladrões: nascem de pais ladrões, criam-se com ladrões, estudam para ladrões e, finalmente, acabam por ser ladrões useiros e vezeiros, à rédea solta; e a vontade de furto e o furto são neles como acidentes inseparáveis, que não deixam senão com a morte. (Cervantes Saavedra, 1997 [1613])

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

Na segunda edição do seu livro, Grellmann, como relata Fraser, corrigiu as suas narrativas iniciais acerca do canibalismo cigano.⁵ De facto: “o mal da sua primeira edição já estava causado e as sugestões de canibalismo cigano levariam um século ou mais a desaparecer” (*ibid.*).

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

A filologia emergiu como uma ferramenta do nacionalismo, e “os efeitos perniciosos do método de identificar povos através da língua foram inúmeros pela Europa fora” (Geary, 2008 [2002]: 37). A filologia autorizava os ideólogos nacionalistas a desenvolver uma história nacional “científica”, que concebia não só a língua nacional, mas igualmente a ideologia nacional com origem num passado longínquo: o povo era um povo antes de ser reconhecido como tal. À etnoarqueologia cabia a função de encontrar provas materiais das especificidades culturais dos povos, de identificar grupos étnicos com o auxílio das “fontes históricas”, não como uma “conquista” mas como um “regresso” simbólico e, por vezes, material, às fronteiras originais (cf. Geary, *ibid.*). A etnoarqueologia encorajou povos a reivindicarem regiões em nome de uma pátria original, como foi o caso da expansão levada a cabo pelo Terceiro Reich. Mais recentemente foram usados argumentos similares nos conflitos entre albaneses e sérvios.

A filologia histórica provava “cientificamente” a “existência de ‘comunidades linguísticas’ que partilham a mesma visão da vida, os mesmos valores sociais e religiosos e os mesmos sistemas políticos” (*id.*, *ibid.*: 39).

A construção da “história total”, que assentava na homogeneidade e na pertença a um antepassado comum, aparece com as chamadas *Histórias de Heródoto*,⁶ que construiu e explicou com grande refinamento as diferenças entre *ethne* (povos) e *gene* (tribos).

Na escrita de muitos “etnógrafos de salão”, herdeiros de Heródoto, passarão a constar os preconceitos seculares acerca “dos povos do mundo conhecido”, que

5 Ver *Os Ciganos sob o Domínio da Suástica*, de Kenrick e Puxon (1998).

Heródoto descreveu, e o “seu método de compreender e descrever o mundo sobreviveu até aos nossos dias” (*id., ibid.*: 50).

Retomando as investigações de Grellmann, verificámos que estas se harmonizam com o espírito da época. A filologia indo-europeia comparada nasceu em 1786, quando o inglês Sir William Jones descobriu que o sânscrito, o grego e o latim tinham uma origem comum. Mais tarde, outros investigadores elaboraram um método para examinar o desenvolvimento e as semelhanças entre línguas e criaram a nova “ciência” da filologia indo-europeia (*id., ibid.*). Ora, é nesta altura que Grellmann anuncia a teoria linguística da origem indiana dos ciganos e se admite, pela primeira vez, uma caracterização étnica dos ciganos, isto é, a descoberta de Grellmann permite enfatizar a ideia de que os ciganos possuíam uma tradição cultural original, autónoma e homogénea, não deixando dúvidas quanto à sua herança cultural indiana. Fraser (1998 [1992]: 28), no entanto, lembra que a “linguística histórica não pode determinar a origem racial e étnica dos falantes do romani”. Ou seja, estas semelhanças linguísticas podem significar que os ciganos, durante muito tempo e por motivos desconhecidos, viveram na Índia, não significando isto, necessariamente, que fossem indianos ou que tivessem tido contactos com indianos ou não indianos que falavam o hindi, mas fora da Índia. As presumíveis “provas linguísticas”, anteriormente referidas, carecem, por isso, de provas complementares que vão para além das semelhanças (que outras comparações dizem ser biológicas e/ou raciais) existentes entre alguns costumes ciganos e indianos. Na verdade, todas as teorias, prodigiosas fantasias, mitos e lendas acerca da origem dos ciganos não passam de verdadeira especulação sem nenhuma comprovação empírica.

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

6 As origens da reflexão de etnografia europeia começam, pelo menos, com as assim chamadas *Histórias de Heródoto* de Halicarnasso (atual Bodrum, na Turquia), escritas em meados do século V a.C. Heródoto foi o primeiro etnógrafo e o seu método de compreender e descrever o mundo sobreviveu até aos nossos dias. Inventou não só a história, mas também a etnografia, quando escreveu sobre as origens das guerras entre gregos e persas. Viria a chamar “história total” do mundo conhecido às investigações que realizou, ao ouvido e visto durante as suas viagens através do mundo mediterrânico. “As unidades deste mundo eram povos (*ethne*; singular *ethnos*), estando estes muitas vezes subdivididos em tribos (*gene*; singular *genos*), com tradições religiosas, costumes sociais, línguas, culturas materiais e sistemas económicos que ele descreveu com pormenor e de forma elaborada.” (Geary, 2008 [2002]: 50)

Chegados a Espanha com predisposição para toda a espécie de crimes e picardias [...] a sua presença era uma calamidade e uma maldição qualquer que fosse o rumo dos seus passos. (Borrow, 1999 [1841]: 50)

No estudo de Borrow, as mulheres ciganas não têm um tratamento melhor do que aquele que concedeu aos homens: entregavam-se à quiromancia, um costume que visava burlar os crédulos e supersticiosos, e no qual empregavam prodigiosos truques sujos; eram autênticas bruxas, aptas em artes diabólicas, peritas em diversas poções e cantavam canções obscenas. Os aspetos positivos que possuíam, segundo Borrow, eram a valorização da castidade antes do casamento e a fidelidade conjugal (*ibid.*).

Jean-Paul Clébert, outro estudioso da problemática cigana, publica *Les Tsiganes*, repetindo a “má fama e mistério que acompanha o cigano” (Nunes, 1981: 104): os ciganos estão entre as “classes perigosas”, são ladrões propriamente ditos (Clébert, 1985 [1961]: 61), a sua vida é incompatível com as regras de uma sociedade (*id., ibid.*: 62) e creem num Deus único (*id., ibid.*: 125).

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

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

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

José Leite de Vasconcellos, no IV volume da *Etnografia Portuguesa* (1982 [1958], 351-419), desenvolve, num pequeno capítulo intitulado, “Ciganos”, um interessante estudo acerca do batismo, nomes, pseudónimos e alcunhas, organização política e social dos ciganos, entre outros temas. Porque, neste estudo, Leite de Vasconcellos se refere a António Maia e, também, pela importância que este estudo assume para a nossa pesquisa, voltaremos a ele, noutra parte deste nosso trabalho.

Teófilo Braga publica na revista *O Positivismo*,⁷ dirigida por si próprio e por Júlio de Matos, um conjunto de estudos acerca da origem dos ciganos. As suas contribuições são normalmente consideradas pouco relevantes, pelo facto de as suas investigações compreenderem exclusivamente a questão da “proveniência dos ciganos” e por defender a tese de que estes descendem de uma “tribo dos pastores expulsos do Egito” (Braga, 1879: 272). Mas consideramos que Teófilo Braga destaca, nestes seus ensaios, um outro aspeto relevante, para a época, e que julgamos necessário enfatizar: as leis repressivas contra os ciganos, as perseguições do terrorismo popular e oficial dos séculos XV e XVI (*ibid.*: 270).

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

Júlio Rocha publica, em 1902, na *Ocidente, Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*, diferentes artigos sob o título geral: “Ciganos e o seu dialecto”.⁸ Júlio Rocha faz uma longa resenha histórica acerca dos ciganos. Reúne, nos seus artigos, as informações discutidas pelos académicos oitocentistas e repete, entre outras coisas, que “os ciganos eram judeus homiziados, que ao voltarem ao seio das populações negavam a sua origem israelita intitulando-se egípcios”. Tese que volta a ser considerada e defendida por alguns estudiosos, no final do século XX. Este estudioso assegura que “o cigano não degenerou: o tipo que hoje o distingue é o mesmo que sempre o distinguiu. A cigana goza duma grande reputação de fidelidade, e os costumes dessa gente provam o apreço dado à honra feminina, à virgindade que se entrega ao esposo.” (Rocha, 1902)

Recuperando a discussão iniciada em torno do trabalho desenvolvido por Adolfo Coelho (1995 [1892]), verificámos que o seu estudo é publicado em 1892, sob o título *Os Ciganos de Portugal*. Este estudo é resultado de um conjunto de investigações desenvolvidas por um dos mais célebres intervenientes nas Conferências do Casino. O livro *Os Ciganos de Portugal* é considerado, pela generalidade dos investigadores, de grande relevância para o estudo etnográfico dos ciganos, em Portugal, durante o período oitocentista. “O seu autor inspira-se nas principais tradições de pesquisa que o século XIX colocava à disposição dos estudiosos das culturas populares.” (Leal, 1993: 14)

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

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

8 Estes artigos foram publicados na *Ocidente, Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*, nos anos de 1902 (números 863, 857, 858, 859 e 860) e 1903 (números 877, 868 e 871).

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

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

Analisemos algumas das observações que Adolfo Coelho (1995 [1892]) faz neste seu estudo:

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

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

Que António Maia: (a) recebeu os sacramentos, logo era batizado; (b) era viúvo e casado pela Igreja Católica; (c) morava na calçada de Arroios da dita freguesia, logo não era nómada; e (d) nasceu em Sevilha. Mais, António Maia faleceu com 90 anos, o que significa que terá nascido, em Sevilha, em 1792. Em 1887, António Maia é transladado para o Jazigo de Família existente no Cemitério do Alto de S. João. Deixou cinco filhos, todos eles (conhecidos!?) “*abastados*” comerciantes. A certidão de óbito de António Maia contraria muitas das afirmações de Adolfo Coelho e

testemunha que o cigano nunca é definido tal como é, mas sim como é necessário que seja: é um cigano imaginado e as imagens são manipuladas. Os estudos que Adolfo Coelho efetua acerca dos ciganos são determinados, não pelos contactos com estes, mas pelo contacto com atitudes dominantes em relação aos ciganos, como explicam os estudos de Tajfel, que mostram que “as avaliações precedem a compreensão, estejam os grupos relevantes em contacto ou não” (Tajfel, 1982 [1981]: 214). O *poder de nomear* e de atribuição de sentido bourdieusiano é aqui legitimado pelo discurso autorizado de um dos mais iminentes intelectuais portugueses oitocentistas.

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

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

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

É no seguimento das investigações que se desenvolvem em torno das políticas raciais que se constitui em 1936, na Alemanha, a principal instituição nazi relacionada com a investigação sobre os ciganos. À equipa liderada pelo Dr. Robert Ritter juntar-se-á, mais tarde, Eva Justin, a mais conhecida entre os “cientistas raciais” que se dedicavam ao “problema dos ciganos”. “No prefácio do seu relatório de investigação, Justin escreveu que esperava que o seu trabalho viesse a constituir a base de futuras leis de higiene racial, capazes de impedir que novos ‘elementos primitivos indignos’ penetrassem no seio do povo Alemão” (Kenrick e Puxon, 1998: 24). Justin concluiu que os ciganos não poderiam ser integrados na sociedade, devido à sua forma de pensar primitiva. Com base nas investigações da equipa liderada pelo Dr. Robert Ritter, os ciganos internados nos campos de concentração eram utilizados em experiências médicas como cobaias (cf. Kenrick e Puxon, 1998; Rosenberg, 2001). É conhecido o efeito produzido por estas políticas: o genocídio de milhões de judeus e ciganos, entre outros, durante a Segunda Guerra Mundial. Calcula-se que terão morrido mais de 250.000 ciganos de todas as idades e de ambos os sexos, entre 1940 e 1945, nos campos de concentração de Auschwitz, Treblinka,

Stutthof, Chelmno, Gross Rosen, Belzec e Sobibor (Kenrick e Puxon, 1998; Rosenberg, 2001; Weber, 2002).

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

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

Estes estudos remeteram sempre para o “universo” dos ciganos, para uma situação social marginal, confrontando os indivíduos envolvidos com dificuldades em definir o seu lugar no sistema social. Tajfel (1982 [1981]: 314) considera que “os grupos socialmente definidos e consensualmente aceites como ‘inferiores’ a determinados níveis [...] se entregam a uma *prise de conscience* comum da ilegitimidade do seu estatuto inferior; ou deram-se conta da *praticabilidade* da luta por alternativa à situação vigente”. Estes estudos consubstanciam todo um conjunto de representações sociais negativas que persistem, das formas mais diversas, em acorrentar ao universo dos ciganos. De facto, o que se pode perceber da leitura destes “estudos” é que não existe questionamento epistemológico dos conceitos empregues, isto é, o conhecimento deixa de ter de se aplicar à realidade; conhecimento é aquilo que é passado silenciosamente, sem comentários, de um texto para o outro. As ideias são difundidas e disseminadas, anonimamente, repetidas sem atribuição; tornaram-se, literalmente, *idées reçues*, e o que é importante é que estejam lá para serem repetidas, ecoadas e reecoadas acriticamente, como refere Edward Said (2004 [1978]: 135). A etnografia do século XIX foi apenas uma continuação, com ferramentas mais refinadas, da tradição etnográfica da Antiguidade Clássica, como admite Geary (2008 [2002]: 47).

Os preconceitos baseados em determinadas representações acerca da “identidade cigana”, ou “o que é ser cigano”, foram propagados pelas investigações académicas,⁹ pelas autoridades públicas, responsáveis pelas políticas sociais e pelos próprios ciganos. O mito do nomadismo é exemplar, por revelar o complexo processo de construção da identidade cigana. Nas representações do cigano e na sua própria tradição cultural, o nomadismo emerge como um símbolo determinante e atuante que anuncia as ambiguidades e inexactidões de que este conceito se sustenta. Ramírez-Heredia (1974: 317) escreve: “amamos a liberdade sem limites que nos

proporcionam os vales verdes e a imensidade das montanhas”. Outros defendem que os traços etnoculturais dos ciganos contemplam “um tradicional estado social de nomadismo” (Torres, 1991; Rincón Atienza, 1994).

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

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

Diversidade e múltiplos percursos identitários

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

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

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

A literatura académica tende a universalizar as práticas de grupos particulares, por isso ignorou a existência, só na Europa, de mais de 60 dialetos relacionados entre si mas muitas vezes ininteligíveis uns para os outros. Este “rom-centrismo” deve-se ao facto de os ciganólogos, que estudam e investigam a “cultura cigana”, despreverem apenas, ou exclusivamente, a cultura dos ciganos Kalderash. A generalidade dos ciganólogos tende a considerar os Rom os “verdadeiros ciganos”, a sua cultura como a “autêntica”, a “cultura modelo”, o “tipo ideal”, e é, por isso, que quem não fala a língua como os Rom não é “cigano puro”, “verdadeiro”, é um cigano espúrio, inautêntico ou mesmo falso cigano. A confusão é tal que alguns investigadores chegam a considerar aspetos particulares da “cultura Rom” como pertença à generalidade dos ciganos, como é o

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

Quadro 1 Diversidade linguística

Os Rom, ou Roma ("homem" ou "marido")	Falam a <i>língua romani</i> . São divididos em vários subgrupos, com denominações próprias, como os Kalderash, Tchurara, Lovara, etc. São predominantes nos <i>países balcânicos</i> , mas a partir do século XIX migraram também para outros países europeus e para as Américas.
Os Sinti	Falam a <i>língua sintó</i> e são mais encontrados na <i>Alemanha, Itália e França</i> , onde também são chamados Manouch.
Os Caló ou Calé ("preto")	Falam a <i>língua caló</i> ; os " <i>ciganos ibéricos</i> " vivem principalmente em <i>Portugal e Espanha</i> , onde são mais conhecidos como Gitanos, e no <i>Sul de França</i> . Em consequência das deportações ou migrações, encontram-se ciganos na <i>América do Sul</i> que falam o <i>caló</i> .

Fontes: Fraser (1998 [1992]), Liégeois (1987), Kenrick (1998 [1993]).

Quadro 2 Origem dos nomes

Profissões	Kalderash = caldeireiros Ursari = domadores de ursos
Procedência geográfica	Moldávia, Piemonte
Antepassados comuns	Os Maias

Fontes: Fraser (1998 [1992]), Liégeois (1987), Kenrick (1998 [1993]).

exemplo do *kris romani*, tribunal Rom que não existe entre os ciganos Calós, por exemplo.

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

As políticas: negação das pessoas e da sua cultura

A identidade étnica cigana e a diferença são ativadas, produzidas, construídas, entre outros, pelos discursos da etnologia, da filologia, do “racismo científico”, pelos enciclopedistas, pela literatura e pelas próprias dinâmicas de negociação identitária. Não são entes do mundo ingénito ou de um mundo transcendental, mas, antes, constructos de um mundo social e cultural, logo mutáveis. Alicerçam-se em construções e categorizações, na hierarquização e normalização. Edward Said (2004 [1978]: 267) diz:

Subjacente a estas categorias encontra-se a oposição rigidamente dual do “nosso” e do “deles”, com o primeiro sempre a usurpar-nos o segundo (a ponto, mesmo, de

fazer do “eles” apenas uma função do “nosso”). Esta oposição era reforçada não apenas pela antropologia, pela linguística e pela história, como também, claro está, pelas teses darwinianas sobre a sobrevivência e sobre a seleção natural e — de forma menos decisiva — pela retórica do alto humanismo cultural.

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

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

As características fisiológicas e morais são distribuídas de modo mais ou menos equitativo: o americano é “vermelho, colérico, hierático”, o asiático é “amarelo, melancólico, rígido”, o africano é “negro, fleumático, frouxo”. Mas estas designações angariam poder quando, mais tarde, durante o século XIX, são aliadas ao caráter entendido enquanto derivação ou enquanto tipo genético. Em Vico e em Rousseau, por exemplo, a força da generalização moral é potenciada pela precisão com que figuras dramáticas, quase arquetípicas — homens primitivos, gigantes, heróis —, são mostradas como sendo a génese das atuais questões morais, filosóficas e até linguísticas. Assim quando se fazia referência a um oriental, esta era feita em termos de universais genéticos tais como o seu estado “primitivo”, as suas características primárias, o seu *background* espiritual específico. (*ibid.*: 139)

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

Bhabha (2002 [1994]) contesta o paradigma dicotómico de Said e propõe “uma teoria de hibrididade que tenta ultrapassar as dicotomias binárias entre culturas

opressoras/oprimidas, dominantes/dominadas, e descritas por Edward Said no seu célebre trabalho, *Orientalism*" (citado por Horta, 2008: 38).

Said descreve o "outro" como inferior, e primitivo, "inscrevendo-o num discurso de categorias mutuamente exclusivas e opostas" (*id.*, *ibid.*: 39).

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

A tese de Hall (2007) é de que as "tradições" que parecem ou alegam ser antigas são, muitas vezes, de origem muito recente e, algumas vezes, inventadas, e representam um conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica com o fim de inculcar certos valores e normas de comportamento para dar continuidade a um passado histórico imaginado. Algumas identidades gravitam em torno desta "tradição", (re)descobrimdo-a ou (re)inventando-a, outras gravitam ao redor da "tradução", isto é, segundo Hall, "aquelas formações de identidades que atravessam e intersejam as fronteiras naturais" (Hall, 2007: 88; Bhabha, 2002 [1994]), transportando consigo os traços culturais das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença, de acordo com a perspectiva de Hall, é que elas não são "unificadas" no velho sentido, porque são irrevogavelmente o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias "casas" e não a uma em particular. Os indivíduos pertencentes a estas "culturas híbridas" questionam qualquer tipo de pureza cultural "perdida" e o absolutismo étnico (cf. Hall, 2007).

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

O modelo de "hibridismo cultural" de Sahlins (1997a; 1997b) admite que a tradição não pode ser vista como mero produto, mas como uma possibilidade. Sahlins fala da "inversão da tradição" tanto quanto da "invenção da tradição", e de outros modos pelos quais as sociedades selecionam certos costumes, como marcadores diacríticos e autodefinições da sua cultura. A "inversão da tradição" é um processo de autodefinição cultural por oposição aos costumes, é mais uma organização da diversidade que uma replicação da uniformidade. Sahlins preocupa-se com o caráter transcultural da sociedade e do desenvolvimento simultâneo de integração global e diferenciação local" (Sahlins, 1997a: 53-54).

A ideia de "hibridismo" é trabalhada por Bhabha (2002 [1994]), Hall (2007) e Sahlins (1997a) em registos variados, existindo, no entanto, alguns denominadores comuns: o hibridismo não é um espaço de síntese, mas de ambivalências, não é um espaço de fusão, mas um espaço liminar, de fronteira, onde se produzem e se explicitam as diferenças. Estes espaços de circulação facilitam a emergência de uma perspectiva híbrida, complexa e polifónica, são o local onde se instituem as diferenças; onde o "nós" e o "eles" se deslocam, se (re)constituem e produzem sentidos. Não é somente o reconhecimento de conteúdos e costumes diferentes que nos interessa discutir. Interessam-nos, sobretudo, os "espaços" em que são produzidos e se

articulam as diferenças culturais. São estes espaços que dão origem a novos signos de identidade, de colaboração e contestação. É, nestes espaços, que emerge a mutação étnica da comunidade / família cigana, como se desmontará.

Em síntese, o *poder de nomear* e de atribuição de sentido bourdieusiano é legitimado por discursos diferenciados e autorizados, e são estes que cooperam na construção da identidade étnica cigana. A herança da filologia, da arqueologia nacionalista, da etnologia e da raciologia “científica”, “cartografaram” a etnicidade cigana e estabeleceram os critérios utilizados (e a utilizar) nos diferentes estudos acerca da identidade cigana, que consistiu na universalização e homogeneização dos seus referentes etnoculturais. Os paradigmas científicos em que assentaram estas investigações construíram imagens culturalistas, homogêneas e “fundacionais”, em vez de atenderem à sua complexidade social: os ciganos não eram considerados como grupo culturalmente diferenciado e heterogêneo; a sua diversidade cultural é reduzida a uma falácia homogeneizadora. As dinâmicas identitárias levaram à “exotização dos ciganos” e à produção folclorista do século XIX, supramencionadas. O desconhecimento dos ciganos permite construir imagens acerca deles que vão do romantismo ao alarmismo. A identidade imaginada e (re)construída ao longo do processo histórico é dominada por um contexto social, adverso e excludente, que determinou um ciclo vicioso de discriminação, automarginalização e subdesenvolvimento a que não foram alheias as dinâmicas de marginalização / exclusão / discriminação ao longo de cinco séculos de convivência contraditória entre ciganos e não ciganos e donde advêm as principais causas da sua marginalização e subdesenvolvimento seculares. As contínuas tensões históricas proporcionaram aos ciganos diferentes estratégias de adaptação a condições adversas, de forma a salvaguardar o conjunto dos seus referentes culturais, e fizeram emergir uma tradição de mudança, embora de mudança dentro da tradição. Uma realidade em mutação pouco compreendida e estudada. Estas contínuas tensões históricas desenvolveram, igualmente, uma grande rigidez normativa e simbólica no interior da própria cultura e não eliminaram os estereótipos profundamente enraizados nos ciganos e nos não ciganos. A diferença foi sempre percebida em termos de carência e foram desenvolvidas, por isso, ações de readaptação. O desejo de assimilar nunca diminuiu o desejo de excluir. De facto, as estratégias sociais e institucionais de apoio desenvolveram-se em torno de ações de tipo caritativo e assistencialista que visavam normalizar / readaptar aquele que era visto como um marginal, não levando, por isso, esta pedagogia da incompreensão intercultural à integração de muitos ciganos, o que conduziria, do ponto de vista sociológico, ao primeiro passo para a sua assimilação.

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

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