



ÁREA TEMÁTICA: Migrações, Etnicidade e Racismo

Percursos de integração social de indivíduos de origem cigana: alguns dados preliminares.

MAGANO, Olga

Mestrado – Sociologia

Universidade Aberta

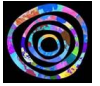
omagano@univ-ab.pt

Resumo

Em Portugal, a integração social dos indivíduos ciganos tem sido um processo difícil. Quase sempre conotados com traços de exclusão social, vítimas de estereótipos negativos existem, no entanto, casos que se distinguem desse universo social, destacando-se por estarem integrados.

Apresentamos alguns resultados preliminares relativos a uma investigação em curso, focada na análise dos factores, condições e contextos sociais e familiares em que se movem os indivíduos de origem cigana que se distinguem por percursos de vida diferentes dos tradicionais ciganos.

Palavras-chave: ciganos; integração; identidade; mobilidade





Introdução

Esta reflexão enquadra-se num trabalho mais amplo em curso sobre a integração social dos ciganos em Portugal, em que se procura identificar mecanismos sociais, factores, contextos sociais e familiares que permitem desenvolver percursos de vida diferenciados dos considerados tradicionais ciganos. Trata-se de perceber na complexidade social em que os indivíduos ciganos se movimentam o que facilita as interações sociais. A análise deste processo é enquadrada pela problemática da sociologia da integração, da construção da identidade social, reconfigurações identitárias e os trajectos de mobilidade social. Para discussão são apresentados dados preliminares de algumas entrevistas realizadas.

1. Dimensões e modalidades de integração

Os sociólogos têm tido a preocupação de perceber as questões subjacentes à constituição da sociedade que permitem aos indivíduos viver juntos. Os fundadores da sociologia abordaram o problema da integração em termos de coesão social. Interrogavam-se sobre os laços preventores da anomia e da desordem. A individualização crescente, induzida pela divisão social do trabalho levaram a especializações profissionais com as consequentes diferenciações sociais (Durkheim, 1984 [1893]). A diferenciação crescente das funções sociais e o processo de monopolização do poder do Estado levaram a relações mais densas e complexas (Elias, 1989 [1939]). Os indivíduos vêem-se numa relação de dependência funcional com outros indivíduos (Elias, 2004 [1989]). Estão ligados por canais a diferentes níveis: classe, aldeia, cidade, etc. e não existem fora destes laços concretos e abstractos que os ligam uns aos outros e, por seu lado, a sociedade não existe sem eles. Podem existir desfasamentos entre a estrutura social e a estrutura cultural, ou seja, entre as aspirações e as vias de acesso objectivas para a sua concretização (Merton, 1970 [1949]). A integração sucessiva nos diversos sub-sistemas conduz à integração social desencadeada pelo processo de socialização e pela aprendizagem contínua que o indivíduo interioriza sobre as normas colectivas. A socialização permite a adequação entre a cultura, a sociedade e a personalidade (Parsons referido por Schanpper, 2007).

Os sociólogos do desvio, a partir dos anos 50, defendem a integração como a conformação dos indivíduos a um sistema de normas. Ora, nem todos se conformam da mesma maneira o que remete para a questão da socialização diferencial. Nesta perspectiva, certas acções são prescritas e outras são proibidas (Becker, 1985), dando lugar a diferenciar os 'normais' dos 'estigmatizados' (Goffman, 1988) de acordo com as relações de poder estabelecidas (Elias e Sctoson, 2000), em que quem tem o poder estabelece as normas sociais. A partir daqui são produzidas tipificações que se interiorizam e reproduzem nos comportamentos.

Os desfasamentos entre integração cultural e integração estrutural chamam a atenção para a diversidade de modalidades de integração (Schnapper, 2007) e também para a integração como um processo que comporta dimensões. A ideia de processo permite focalizar a atenção nas estratégias de aquisição do sentido do eu, de desenvolvimento de uma biografia, de ajustamento aos outros, da organização da noção de tempo (Plummer, 2002). Assim, a integração consiste no processo de participação dos indivíduos na sociedade pela actividade profissional, aprendizagem das normas, do consumo material, a adopção dos comportamentos familiares e culturais, as trocas e a participação nas instituições comuns. A participação em actividades de produção e consumo tem sido ponto central para a análise da integração e o trabalho continua a ser o principal factor para a definição de lugares sociais. Os indivíduos são caracterizados por relação à profissão e aos níveis de escolaridade dos próprios e dos seus ascendentes, sendo fundamental



para a estruturação dos capitais na origem das diferenciações entre classes sociais (Bourdieu, 1979). A detenção de um trabalho possibilita o acesso a um rendimento, a uma identidade social, a uma organização do tempo, a sobrevivência da família, um estatuto social, etc. (Paugam, 2003; Soulet, 2000).

Moller e Hespanha (2002) avançam com a perspectiva de padrões de integração, em que é possível combinar dimensões da participação social e das estratégias desenvolvidas pelos indivíduos, não tendo de estar integrados em todos os domínios da vida social. As principais dimensões de integração são a dimensão económica que permite a participação social através das actividades de produção e de consumo; a dimensão social, compreendendo, por um lado, a integração no seio de grupos primários e, por outro lado, a integração na sociedade global através de laços sociais institucionais e a dimensão simbólica: definida pelas normas e valores comuns e as representações colectivas que definem os lugares sociais (Gaulejac e Léonetti, 1994).

O projecto da sociedade democrática é integrar os seus membros como cidadãos, pelas instâncias de socialização, em simultâneo também de integração. Os estudos sobre a integração têm incidido na análise das transgressões, das rupturas, dos fenómenos de exclusão e de marginalização, advindo daqui contributos para o conhecimento dos processos e das modalidades de integração. No entanto, as questões de integração dizem respeito a toda a sociedade, não existindo um processo de integração uno e absoluto (Schnapper, 2007).

Qualquer forma de exclusão ou de discriminação não é democrática (Walgrave, 2000; Schnapper, 2007). Historicamente certos grupos populacionais parecem sofrer de mecanismos sociais negativos, de uma “vulnerabilidade societal” (Walgrave, 2000), que se ligam a condições globais de vida em que se encontram, impedindo o acesso igualitário aos sistemas sociais básicos como o social, o económico, o institucional, o territorial e o das referências simbólicas (Costa, 1998), indispensáveis para o exercício de cidadania.

2. As marcas identitárias

A modernidade reduziu as múltiplas identidades, os contextos e as intersubjectividades ao Estado (Santos, 1993). Promove-se um sentimento de pertença que se deseja generalizado, fixando fronteiras, distinguindo o nacional do estrangeiro, o “si” do outro, o maioritário do minoritário, impondo fronteiras entre o “nós” e o “eles”. A individualização da sociedade (Kaufmann, 2005) baseia-se em marcadores de identidade impostos por legislação (Marques, 2001). Todavia, existem pessoas que não tiveram oportunidade de escolher a sua identidade, vendo-se oprimidas por identidades aplicadas e impostas por outros. Normalmente, são identidades que estereotipam, humilham, estigmatizam. Estas marcas, em termos de origem, constituem freios reais a uma inclusão mais igualitária (Cossée, 2004). Os modelos de integração têm modalidades de colocar à distância, de criar ou de recriar as marcas identitárias.

A identidade define-se a partir da relação social e interacção múltipla marcada pelo contexto social. Assim, nenhuma identidade existe sem ser em relação a outras e num contexto espaço-temporal específico de objectivação. Trata-se de um reconhecimento recíproco entre o indivíduo e a sociedade que remete para as interdependências entre as identidades individuais e as identidades sociais (Berger e Luckmann, 1999; Cabral, 2003).

As práticas culturais são os marcadores privilegiados das distâncias sociais e das estratégias de distinção (Bourdieu, 1979), marcadas relação desigual das classes sociais com a capacidade económica. Os grupos sociais interagem no mesmo espaço social e mesmo em contextos sociais marginalizados ou desfavorecidos existem pontos de contacto com a sociedade geral, onde os contactos culturais existem e influenciam as culturas, com a interpenetração de traços culturais.



Os indivíduos ciganos movem-se em vários contextos recebendo múltiplas influências que se traduzem em diferentes formas de manifestação, umas mais visíveis, as que mais contrastam com as normas aceites socialmente, e outras mais invisíveis, por parte dos que estão integrados ou se querem integrar. As trocas identitárias acontecem em espaços de fronteira (Friedman, 2001), normalmente, zonas de conflitualidade, mas também potenciadoras de uma consciência mestiça que permite um ajuste às múltiplas posições que o indivíduo ocupa (Friedman, 2001). A comunicação entre grupos permite delimitar as fronteiras simbólicas entre o “nós” e os “outros”. Em situação de dominação, a designação de uma minoria tem um efeito simbólico (Bourdieu, 1989). As interacções originam novas formas mistas ou múltiplas de identidade que se reflectem em novas figuras sociais (Lahire, 2005). Como Bastide (1989), defendemos o dinamismo cultural assente na ideia de que não existem culturas em estado puro, estanques, sem influências do exterior. No processo de contactos e de trocas culturais, as identidades vão sendo recontextualizadas, exigindo o esforço de perceber as especificidades dos campos de confrontação e de negociação em que as identidades se desenvolvem, se formam e se dissolvem (Santos, 1993, Lahire, 2005). Na nossa perspectiva, defendemos a abertura do campo de análise para perceber potenciais novos modelos identitários, construídos com base nas flutuações de identidades e as fronteiras onde tudo se mistura e se muda (Gruzinski, 2001; Wieviorka, 2002; Silva 2004), originando a hibridação identitária e as reconstruções culturais (Júnior, 2002).

2.1 Reconfigurações identitárias ciganas

Os ciganos estão presentes na sociedade portuguesa há mais de cinco séculos e são vítimas de uma visão estereotipada negativa. Para autores como Fernandez (2004) o fechamento dos ciganos levou a que não lutassem nem competissem com outros interesses no sentido de obterem ganhos em termos de participação social. Viveram a reboque do progresso social e económico e fora das coordenadas de industrialização e de competitividade que caracterizam o mundo moderno, pagando hoje o preço desse afastamento da sociedade envolvente.

No entanto, a pressão social pode levar ao surgimento de novas oportunidades. Os meios de comunicação social, os avanços tecnológicos e de infra-estruturas (a televisão, melhores vias de comunicação, telecomunicações), os realojamentos, a partilha de espaços, a obrigatoriedade da frequência escolar, a existência de políticas sociais activas, a utilização das estruturas de saúde (Silva, 2001), lançam para a análise novos elementos a ter em conta na difusão de valores e estilos de vida mais gerais, que se interpenetram no mundo tradicional cigano. Os ciganos, enquanto grupo em processo de interacção contínua com uma sociedade virada para o trabalho e para o consumo, vão sofrendo mudanças ao nível dos seus valores e estilos de vida, aculturando-se e apropriando-se de algumas ofertas da sociedade em que estão inseridos.

Para alguns autores (Garrido, 1999; Román, 1994) os ciganos continuam a preservar alguns traços básicos da personalidade cigana. A ideia de uma origem comum, a tradição, a língua, a valorização da idade e da experiência como princípios estruturantes do *status*, o respeito e o culto que consagram aos seus mortos, assim como a coesão e a diferenciação assumida face aos não ciganos, o valor da palavra dada, a ideia do presente, a protecção das crianças e a solidariedade são alguns dos traços distintivos nos colectivos que se auto-classificam como ciganos. Este conjunto de valores contribui para a manutenção da hierarquia no seio da família e para a preservação da autoridade no grupo, o que favorece o reforço da identidade dos ciganos enquanto grupo. No caso português, a situação é idêntica, o que muito tem contribuído para que, apesar de estarem presentes há muito na sociedade portuguesa continuem a ser apontados como uma das minorias mais distinta da cultura dominante. Propomos que se afaste da identidade cigana a ideia de ser algo de estático, uma vez que existem diferentes identidades ciganas e reconfigurações que se prendem com a



heterogeneidade dos grupos, o tempo de sedentarização, a pressão de políticas sociais activas, a frequência escolar ou estratégias de casamento.

3. Os projectos de vida: trajectos de mobilidade social

Os ciganos têm estado quase sempre associados a situações precárias de existência: ao nível das questões sanitárias, de salubridade, de habitação, das ocupações económicas, da participação cívica, etc. Os indivíduos ciganos em Portugal continuam a ser alvo de discriminações quando se trata do acesso à habitação, nas relações sociais de vizinhança, na instituição escolar, no acesso ao mercado de trabalho, os estereótipos de que são todos iguais, etc. (Liégeois, 1989; Costa e Pimenta, 1991; Castro, 1995; ONPC, 1995, Fraser, 1998).

Apesar dos condicionalismos sociais a que estão sujeitos, os indivíduos podem realizar um projecto de vida individual (Velho, 1999). A aculturação influencia a identidade social cigana, com a integração de valores e atitudes proporcionando novos tipos sociais que se afastam do tradicional, mas também não são completamente identificados com o modelo dominante. Alguns ciganos defendem que a cultura cigana tem necessariamente de evoluir no sentido de ser capaz de enfrentar novos desafios e novas oportunidades sociais. Para o conseguir uma das principais vias será a escolarização (perspectiva defendida por indivíduos ciganos que se encontram a fazer percursos diferentes dos tradicionais ciganos). A escolaridade aumenta a probabilidade de aculturação e de integração uma vez que interfere na mentalidade e nos modos de vida (Vala, 2003, Reis, 2001).

Actualmente existe uma maior circularidade de experiências, de referências identitárias e heterogeneidade dos espaços em que se produz e se troca informações, saberes e competências (Dubet, 1996), sendo que as condutas sociais traduzem os códigos interiorizados. Os indivíduos ciganos têm várias referências culturais, diferentes percursos, diferentes relações com a sociedade, sendo que existem uns ciganos mais integrados do que outros. Podemos encontrar exemplos de integração social por via do realojamento ou de outro tipo habitacional, pela escolarização, pelo emprego ou pela frequência de formação profissional e de uma forma mais geral. O contacto com os indivíduos não ciganos permite aberturas para experiências de vida que se descolam da imagem estereotipada associada à exclusão (Fonseca, 1996; Fraser, 1997; Garrido, 1998, Magano, 1999). Hoje começa a defender-se a compatibilidade entre o ser integrado e ser cigano, com indivíduos ciganos a assumirem a sua origem e a participarem na construção de projectos e de reivindicações para a etnia cigana (Reis, 2001).

4. A investigação: alguns resultados preliminares

A investigação em curso incide sobre a integração dos ciganos em Portugal. Consiste numa investigação qualitativa com a realização de entrevistas em profundidade a indivíduos de origem cigana.

Para esta apresentação foram analisadas 7 entrevistas, relativas a 4 homens e 3 mulheres, distribuídos por vários pontos geográficos (Porto, Coimbra, Bragança). As idades dos entrevistados situam-se entre os 22 e os 52 anos. No que se refere às habilitações escolares, uma das entrevistadas tem o 4º ano de escolaridade, três têm o 9º ano, um o 12º ano e dois são licenciados.

De uma forma geral, os entrevistados cresceram e viveram sedentarizados. Referem-se a alguma mobilidade geográfica, sobretudo vivida pela geração dos pais. Três entrevistados tiveram mobilidade geográfica por motivos emocionais/ casamento ou profissionais, dois acompanharam os pais nas suas



deslocações e os outros dois viveram sempre no mesmo sítio. Alguns recordam histórias de família em que os pais e os avós fizeram uma vida de semi-nomadismo.

Quase todos os entrevistados são filhos de casais mistos. Predominam as uniões de facto quer para os progenitores e também para os entrevistados, em que apenas um é casado pelo civil e pela lei cigana. Apesar de se tratarem de indivíduos com percursos de vida diferentes, parecem manter essa característica da cultura cigana, bem como a tendência para efectuar as uniões conjugais precoces, quando comparadas com a restante população. Como o trabalho ainda está em curso, pretendemos aprofundar as razões que conduziram a essa opção.

As uniões mistas propiciam relações entre familiares ciganos e não ciganos, o que é referido pelos entrevistados, sobretudo com maior incidência durante a infância e a adolescência. A partir daqui parece que se verifica uma espécie de corte com os familiares ciganos, sendo que a maior parte dos entrevistados referem passar a ter uma rede de convivência social sobretudo não cigana, em que a maior parte dos entrevistados refere que actualmente não tem convívio permanente com indivíduos ciganos para além de familiares próximos, como pais ou irmãos, o que também evidentemente nos interessa explorar futuramente.

A aceitação familiar das uniões mistas parece ter sido pacífica no caso dos entrevistados o que se distingue do que se passou com alguns dos pais. Uma das entrevistadas, refere que o seu pai escolheu uma mulher não cigana para casar e acabou por ter problemas com isso, perante a família e a comunidade.

No que se refere à dimensão da família dos entrevistados, ela é menos numerosa do que a dos seus pais. Alguns entrevistados têm muitos irmãos, mas de um modo geral têm poucos filhos, no máximo de dois, o que parece indicar uma tendência para a diminuição do número de filhos, acompanhando a tendência geral.

As relações sociais com não ciganos ultrapassam as relações de parentesco e familiares. São referidos factores exteriores como casos de apadrinhamento e pessoas de referência que possibilitaram o acesso a determinado tipo de bens, ou informações e que acompanharam os seus trajectos de vida, nomeadamente a possibilidade de estudar. Os indivíduos não ciganos são considerados mais bem preparados, em termos de acesso a informações para orientar os ciganos. Um dos entrevistados refere que foi o facto de ter um padrinho não cigano que lhe permitiu ter estudado, vivendo a sua infância entre a casa dos padrinhos e o acampamento em que viviam os pais. Aliás, vários entrevistados referem precisamente a importância dessa convivência entre ciganos e não ciganos, sendo possivelmente um dos principais aspectos para o desenvolvimento de sentimentos de dupla ou múltipla pertença.

Ao nível das relações de amizade verifica-se uma tendência para preferir amizades com não ciganos, dando a impressão que a partir de determinado momento tiveram que fazer uma espécie de escolha para manter o relacionamento social.

Quer os entrevistados quer os seus pais tiveram vidas difíceis, marcadas pela pobreza. Alguns ainda se lembram de terem vivido em tendas. Surgem referências a espaços físicos pequenos, pobres e degradados. Actualmente, quer os entrevistados, quer os pais vivem em habitações condignas, na sua maioria habitação própria.

A pobreza e a privação deixaram marcas nos entrevistados. Alguns recordam que “(...) *Faltou sempre dinheiro. Tive de andar com roupas que eram dadas*” em que “*Géneros alimentícios eram-nos sempre dados porque a minha mãe os pedia*”. Ou então outro entrevistado que recorda “*passsei uma vida muito difícil, com muita fome (...)*”. Outro entrevistado refere “*eu cresci muito pobre (...). Eu não esqueço isso. Isso dentro de mim não foi apagado*”. De salientar que independentemente dos contextos, urbano ou rural, em que viveram os entrevistados destacam a solidariedade dos vizinhos no apoio das famílias, sobretudo no apoio alimentar.

Perante a situação de pobreza, alguns entrevistados parecem ter desenvolvido estratégias para a ultrapassar. Uns, afastando-se da família cigana, talvez pressupondo que seria necessário procurar modelos de vida alternativos no exterior da família e da comunidade para dar um rumo diferente às suas



vidas. Outros parecem ter reinventado formas de andar entre uns e outros. No entanto, de um modo geral, mais tarde os entrevistados parecem sentir necessidade de um retorno às origens, de afirmar a identidade cultural cigana, por exemplo, assumindo a defesa de lutar pelos direitos dos indivíduos de origem cigana.

No que se refere às ocupações os entrevistados têm ocupações diferentes das consideradas tradicionais ciganas, sendo que esse é um dos critérios de selecção da amostra. Analisando as actividades dos pais, constatámos que um foi latoeiro, três andam na venda, e trabalhou nas obras e um era pastor. As mães tinham a tarefa de cuidar dos filhos e da casa, exceptuando uma mãe (não cigana) que sempre trabalhou.

No que tem a ver com a relação com o mundo do trabalho os entrevistados começaram a trabalhar muito novos, alguns desde os 16 anos. Situação normalmente verificada pelo desejo de ter autonomia económica e por dificuldades financeiras familiares. Todos os entrevistados tiveram várias ocupações. No caso das mulheres, desde empregadas de balcão, a mediação sócio-cultural. No caso dos homens as ocupações que tiveram foram auxiliar de serviços gerais, empregado de balcão, vendedor de automóveis, polícia, professor, estucador, professor e formador.

Alguns dos entrevistados descrevem situações de discriminação no mundo do trabalho quando colegas ou patrões descobrem a origem cigana. Referem também as recusas sistemáticas de emprego. Por vezes, as oportunidades de trabalho contam com o apoio de pessoas exteriores à família e ao grupo cigano, reconhecendo que se assim não fosse, não teriam tido possibilidades de o conseguir. No entanto, em quase todas as situações a posição de incentivo dos pais foi determinante para as decisões importantes de terem prolongado os estudos, ou optado por ocupações não tradicionais para os ciganos.

Falar em cultura cigana implica falar numa diversidade de situações que emergem pelos discursos dos entrevistados. A justificação mais apresentada para o ser cigano é a perspectiva biológica, da herança, da sina, da transmissão genética, a questão do sangue, do “nós já nascemos assim”. Por exemplo, é referido que “*A única coisa que eu tenho diferente é o sangue, é o sangue de uma família de etnia cigana.*”. Quando se pede para clarificar em que consiste, uma entrevistada fala na cor da pele, os olhos, o aspecto físico. As referências ao parecer ou não parecer cigano coloca a questão da construção de uma imagem social sobre o cigano, como “*nós já nascemos possuídos de algo de diferente*” o que é depois cimentado pela educação familiar.

Alguns dos entrevistados defendem que o que mais distingue a cultura cigana é a defesa de certos usos, valores e costumes específicos, devendo-se a isso o não se verificarem na cultura cigana flagelos sociais como a pedofilia, violência contra os jovens, contra os mais velhos, velhos colocados em lares, ou os filhos nos infantários, etc.

A imagem construída do modo de vida cigano parece estruturar-se em torno da actividade da venda. Para uma entrevistada “*não fazer vida de cigano*” é não vender nas feiras e é não estar com pessoas ciganas. Outro entrevistado também defende que ser cigano “puro e duro” significa viver da venda. De um modo geral, apesar de referirem não fazer vida de cigano, uma vez que não se enquadram nas características apontadas como essenciais para o ser, identificam-se com o sentimento de ser cigano, havendo mesmo alguns que reconhecem ter muita coisa cigana, o que significa sobretudo o valor dado à família, a alegria das festas, a união entre as pessoas.

Na cultura cigana a realização do “casamento cigano” assume um significado simbólico. Mais do que a união de um casal celebra-se a união de famílias e a preservação de valores que possam garantir a sua celebração. No entanto, entre os entrevistados apenas um o realizou. Reconhecem que há uns anos atrás seria impensável o casamento com não ciganos, com o medo de que a comunidade se abrisse e que houvesse diluição. No entanto, hoje já se pensa que a “*comunidade não deixa de existir pelo facto de estarmos casados com os elementos familiares*”.

A mulher assume um papel preponderante para a realização do casamento cigano uma vez que é-lhe imposta a virgindade, comprovada publicamente. O desejo de casar as filhas virgens para fazer o casamento cigano é ainda hoje uma tradição muito enraizada na cultura cigana e será a razão de tirarem as



meninas da escola e de não as deixarem falar com pessoas exteriores à comunidade. A mulher acaba por assumir um papel de suporte de toda esta transmissão e perpetuação cultural. Uma das entrevistadas admite que a tentaram casar aos 13 anos mas a mãe não deixou. Pensa que hoje os casamentos e os *pedimentos* são mais tarde e os jovens escolhem com quem querem casar.

Subsiste a ideia de que a tradição do casamento cigano é uma honra para as famílias ciganas. No entanto, formas de consumir a união conjugal como o “juntar” ou o “fugir” são alternativas muitas vezes usadas para fugir a casamentos combinados e por quem não tem capacidade económica para realizar a boda do casamento.

Apesar do papel central da mulher na continuação da cultura cigana, tem um papel subalterno que é criticado por alguns entrevistados. Alguns apontam o ritual da prova da virgindade como uma violência para a mulher. Por outro lado, a mulher continua a ser proibida pelos homens de fazer muitas coisas, tendo pouca liberdade e autonomia. É relatada uma situação de adultério feminino que implicou o banimento da comunidade e marcou a família durante gerações. A possibilidade da frequência escolar pode ser um indicador de que algo pode mudar para a cultura cigana em geral e para a mulher em particular.

Outro aspecto criticado é a questão das vinganças e dos conflitos entre ciganos, pensando que há pouca aceitação de opiniões diferentes, marcados pela emotividade. Alguns entrevistados referem não gostar de ir a festas por não se quererem misturar com outros ciganos. Admite-se que há um conjunto de leis específicas ciganas que continuam a ser aplicadas pelos indivíduos ciganos mais velhos que não julga apenas o crime mas também o reflexo que esse acto teve.

A família é considerada o pilar central da educação para cultura cigana. O pai assume um papel central na educação, sendo o principal símbolo apesar do papel da mãe “*Como sabe, as comunidades ciganas são comunidades de origem patriarca, portanto a figura de proa está centrada no homem, (...)*”.

A propósito da língua cigana as opiniões dividem-se: alguns entrevistados sabem falar e ensinaram aos filhos. Outros não aprenderam e só conhecem de ouvir pais e avós falar o “latim dos ciganos”. A língua é considerada como elemento da afirmação da identidade cigana, sendo apontada como um elemento que permite aos ciganos de todo o mundo comunicar entre si. O que leva a que os pais não ensinem a língua aos filhos? Será por se estar a perder que não se transmite?

Para alguns dos entrevistados existe uma forte identificação com a cultura cigana. No entanto para outros surge em primeiro lugar a identificação com a sociedade portuguesa, o que não significa que não exista o sentimento de orgulho em ser cigano, que se traduz em aceitar e não renegar as origens.

Sobre certos aspectos da cultura cigana, paira um secretismo. A ideia de que não se pode dizer tudo sobre a cultura cigana, a ideia de que existem limites até onde se pode ir, considerando que a abertura total levaria à perda da identidade como estratégia de defesa do exterior.

Os diferentes grupos têm maneiras diferentes de viver os principais valores, tais como o casamento, o luto, etc. Aparecem referências a distinções entre grupos ciganos mais permissivos, como por exemplo os *transmontanos* que permitem casamentos com não ciganos e outros mais tradicionais como alguns residentes nos principais meios urbanos portugueses. Um dos entrevistados defende que “*cada comunidade cigana tem de fazer o seu percurso*”. Estas questões parecem ter que ver com a questão da pureza, havendo grupos ciganos mais puros do que outros. Os *gitanos* estão mais sedentarizados e já são capazes de viver num apartamento e têm mais experiência urbana, como diz um entrevistado “*já vão a uma discoteca, já vão a um cinema, a um restaurante. Já são capazes de estar numa habitação sem causar qualquer problema*”. Outro aspecto de diferenciação prende-se com o poder económico. Nesta perspectiva, um dos entrevistados aponta que “*o cigano transmontano é um cigano pobre. Não se dedica assim a grandes negócios. (...)*”. As diferenças expressam-se nos modos de falar, nas expressões, etc. Por exemplo, “*Tomam os ciganos todos como: “eles vão à feira”... (...) Os que vivem em barracas e os que são muito pobrezinhos. Muitos dos que vão às feiras nem sequer vivem em barracas nem sequer são muito pobrezinhos.*”. Para outro entrevistado existem três grandes subculturas ciganas em Portugal que se



distinguem “entre a forma mais tradicionalista, ou menos tradicionalista, de viver a cultura porque no tocante à lei cigana, no tocante aos usos, aos valores, ela é rigorosamente igual em todas as 3 subculturas.”. A pureza cigana individual é determinada pela origem dos pais. Assim, os descendentes de pai cigano e mãe não cigana são “ciganos puros” e os descendentes de mãe cigana e pai não cigano não o são.

Os entrevistados assumem a sua situação de meios ciganos, havendo os que referem “*Eu vivi sempre com um pé numa cultura e o pé noutra*”. Os entrevistados fizeram ajustamentos identitários que não se incluem num tipo ideal do que é ser cigano. Por exemplo, defendem que os que têm mais poder económico, não deixam de ser ciganos, mas não são iguais aos ciganos que vivem nas barracas. Curioso é também a perspectiva de um não cigano poder tornar-se um cigano “puro e duro”, com a realização de casamento cigano e adopção do modo de vida cigano (venda).

Alguns entrevistados assumem a transmissão da cultura cigana como obrigação para com os antepassados que lutaram pelo povo cigano, que devem continuar. No entanto, o crescimento junto de familiares ciganos não determina o rumo de vida. Por parte dos entrevistados parece que aos filhos é dada a liberdade de opção cultural. Apesar disso, alguns descendentes, mesmo dizendo-se não ciganos, aprenderam a falar *romanó* e em certas situações assumem a pertença cultural cigana, o que é referido orgulhosamente pelos pais. Um dos entrevistados refere que a filha joga de acordo com o que acha que vai tirar mais proveito. “*Porque se ela disser que é cigana, dificilmente alguém vai perceber o facto de ela gostar de ir para as discotecas, de participar na praxe da faculdade, nessas coisas todas, que são...eu não vou dizer reservadas, nem vou dizer proibidas, mas quer dizer não são aconselháveis a quem pertence à comunidade cigana.*”. Por outro lado, uma das entrevistadas tem um filho de 6 anos a quem diz não falar da cultura cigana, no entanto, “*ele uma vez perguntou-me: o vovô é cigano? Eu disse: é, o vovô é cigano e ele perguntou: e a mamã? A mamã é mas...eu disse, ó filho a mamã é um bocadinho (...)*”.

4.1 Transformações sociais e culturais

A frequência escolar marca decisivamente a vida dos seres humanos (Vala, 2003). Tentámos perceber como os entrevistados viveram a sua experiência escolar. Sobre o assunto, alguns pensam que a escolarização não implica a renegação da cultura de origem, nem a sua identidade, sendo que os usos, valores e costumes não são adúlteráveis pela escolarização. Para isso, alguns dos entrevistados defendem que se deve falar com limites sobre a cultura cigana. A ida à escola começa a ser incentivada, nomeadamente, a frequência do ensino pré-escolar, para que o choque da entrada na escola seja suavizado. No entanto, a escola também deverá fazer um esforço de ajustamento aos ciganos, nomeadamente os professores que se devem preparar para as diversidades culturais.

De uma forma geral, os entrevistados gostaram de andar na escola. São referidos incentivos familiares e externos para estudar. A decisão de deixar de estudar teve que ver com dificuldades financeiras das famílias. Um das entrevistadas reconhece “*A escola é que nos ensinou tudo. Ensinou-nos a falar, ensinou-nos a tudo.*” O serem escolarizados parece não afectar a identidade cigana, na medida em que parece ser possível ser cigano e não fazer “vida de cigano”, havendo dois entrevistados para quem a escolarização não significou afastamento da cultura cigana. Um deles salienta que se serve desse facto para lutar pelos direitos dos ciganos.

Comparando a situação actual com a geração dos pais, defende-se que hoje os ciganos vão mais à escola, mesmo as meninas, por obrigação ou não, o que significa que a breve prazo esse aspecto se irá reflectir sobre a cultura cigana. Será sem dúvida uma dimensão a acompanhar de perto no sentido de perceber a integração social.

São referidas situações de medo em relação ao que é novo por parte dos indivíduos ciganos ou grupos. É o que se passou com as associações em que houve resistência por parte dos mais velhos por temerem que o



facto de se falar nos ciganos levasse a que desaparecessem, enquanto ciganos. O mesmo se pode dizer sobre os medos que pairam sobre a frequência escolar e a abertura a novas ocupações profissionais.

São relatadas situações de sentimentos e atitudes discriminatórias na escola, no trabalho e até por vizinhos, como o caso de dois entrevistados que nasceram e sempre viveram num local, mas por vezes sofrem represálias e não gostam que continuem a chamar-lhes “ciganos”. Vêem isso como uma ofensa.

Reflectindo sobre o que pensam ser importante manter ou não na cultura cigana, defendem que se deve manter a alegria e o valor da família, o respeito e o cuidado das crianças e dos velhos. Deve mudar o papel da mulher, não se devem fechar os ciganos nos mesmos espaços urbanos. Os ciganos devem ter formação para poderem mudar de vida para outra ocupação, devem poder escolher o seu futuro e poderem ser representados politicamente. Quase todos os entrevistados são muito críticos relativamente à atribuição do rendimento social de inserção, defendendo a necessidade de impor limites e objectivos para arranjar emprego.

As transformações do ser cigano passam pelo desenvolvimento de actividades diversificadas e pelo acesso a bens de consumo, mas isso não significa a perda da identidade cultural. A escolarização mais prolongada tem um grande peso na comunidade e servem de modelos de referência para os mais novos, uma vez que o modo de vida tradicional ligado às feiras tem tendência a acabar. São também referidos aspectos de maior abertura dos ciganos, através dos casamentos e das relações interpessoais, nomeadamente nos modos de falar para os não ciganos.

Conclusão

Pelos resultados preliminares apresentados podemos concluir que existem percursos diferenciados de integração que se afastam da imagem estereotipada sobre os ciganos em Portugal. O processo de socialização, nestes casos mais abertos à sociedade envolvente, revela-se um elemento importante para a adaptação e aquisição de competências sociais nos indivíduos estudados. O convívio precoce com não ciganos, realizado de forma constante, a escolarização e os casamentos com não ciganos parecem ser os principais factores potenciadores de integração social nomeadamente a procura de actividades profissionais distintas das tradicionais ciganas.

Tratam-se de indivíduos com duplas referências sociais e culturais que se reflectem em novas formas de estar na vida e na sociedade, o que pode traduzir reconfigurações identitárias, aspectos que iremos continuar a aprofundar no seguimento desta investigação.

Bibliografia

- BASTIDE, R. (1989). *As Religiões Africanas no Brasil*. S. Paulo, Enio Matheus Guazzelli e C.^a Lda.
- BECKER, H. S. (1985). *Outsiders: études de Sociologie de la déviance*. Paris, Éditions A.-M. Métailié.
- BERGER, P.; LUCKMANN, T. (1999). *A construção social da realidade - Um livro sobre a Sociologia do conhecimento*. Lisboa, Dinalivro.
- BOUDIEU, P. (1979). *La Distinction: Critique Sociale du Jugement*. Paris. Les Éditions de Minuit. Le Sens Commum
- BOURDIEU, P. (1989 [1977]). *O poder simbólico*. Lisboa. Difel.
- CABRAL, J.P. (2003). Identidades inseridas: algumas divagações sobre identidade,



emoção e ética. www.ics.ul.pt (Working papers, ICS, Univ. Lisboa).

CASTRO, A. (1995). "Ciganos e Habitat: entre a itinerância e a fixação". *Sociologia, Problemas e Práticas* (17), pp.97-111.

COSSÉE, C. (2004). "Tsiganes, «gens du voyage» et construction d'une parole publique." In C. Cossée, E. Lada, & I. Rigoni (Eds.), *Faire figure d'étranger. regards croisés sur la production de l'altérité* (pp. 239-259). Paris: Armand Colin.

COSTA, A. ; PIMENTA, M. (Coord.) (1991). *Minorias Étnicas Pobres em Lisboa*.

Lisboa, Centro de Reflexão Cristã - Departamento de Pesquisa Social.

DUBET, F. (1996). *A sociologia da experiência*. Lisboa. Instituto Piaget

DURKHEIM, É. [1893]. *A Divisão do Trabalho Social* Lisboa: Editorial Presença

ELIAS, N. (1989 [1939]). *O Processo Civilizacional* Lisboa: Publicações D. Quixote

ELIAS, N. (2000 [1965]). *Os estabelecidos e os outsiders: Sociologia das Relações de poder a partir de uma pequena comunidade* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

ELIAS, N. (2004 [1989]). *A Sociedade dos Indivíduos* Lisboa: Dom Quixote

FERNANDEZ, A.C. (2001). "Sobre la identidad gitana". *Gitanos, Pensamiento y Cultura* (11), pp.39-46

FONSECA, I. (1996). *Enterrem-me em pé: a longa viagem dos Ciganos* São Paulo: Companhia das Letras

FRASER, A. (1997). *História do Povo Cigano* Lisboa: Editorial Teorema

FRIEDMAN, S.S. (2001). "O "falar da fronteira", o hibridismo e a performatividade: teoria da cultura e identidade nos espaços intersticiais da diferença." *Revista Crítica de Ciências Sociais* (61), pp. 5-28.

GARRIDO, A. (1999). *Entre Gitanos e Payos: Relación de Prejuicios y Desacuerdos*. Barcelona: Flor Del Viento

GAULEJAC, V. ; LÉONETTI, I. (1994). *La Lutte des Places: Insertion et Désinsertion*, Paris, Éd.Desclée de Brouwer

GOFFMAN, E. (1988 [1963]). *Estigma - Notas sobre a Manipulação Deteriorada* Rio de Janeiro: Editora Guanabara

GRUZINSKI, S. (2001). "Mestiçagens, mundialização e história: algumas pistas de reflexão e pesquisa". *Cadernos do Noroeste* (15 (1-2)), pp.305-322.

JÚNIOR, B.A. (2002). *Fronteiras múltiplas, identidades plurais - um ensaio sobre a mestiçagem e o hibridismo cultural* S. Paulo: Editora Senac

LAHIRE, B. (2005). "Patrimónios individuais de disposições: para uma sociologia à escala individual". *Sociologia, Problemas e Práticas*, 49, pp.11-42.

LIÉGEOIS, J.P. (1989). *Ciganos e Itinerantes* Lisboa: Santa Casa da Misericórdia de Lisboa

KAUFMANN, J.-C. (2005). *A Invenção de si*. Lisboa: Instituto Piaget

MAGANO, O. (1999). *Entre Ciganos «Portugueses»: Estudo sobre a integração social de uma comunidade Cigana residente na cidade do Porto*, Dissertação de Mestrado em Relações Interculturais, Porto, Universidade Aberta

MARQUES, J.F. (2001). "Racismo, etnicidade e nacionalismo: que articulação?". *Revista Crítica de Ciências Sociais* (nº 61), pp. 103-133.

MERTON, R.K. (1970 [1949]). *Sociologia, Teoria e estrutura* S. Paulo: Editora Mestre Jou



- MOLLER, I.; HESAPANHA, P. (2002) "Padrões de exclusão e estratégias pessoais", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 64, pp. 55-79
- ONPC - Obra Nacional para a Pastoral dos Ciganos (1995). *A Comunidade Cigana na Área da Diocese de Lisboa*. Lisboa. Secretariado Diocesano de Lisboa 1995
- PAUGAM, S. (2003). *A desqualificação social - Ensaio sobre a pobreza*. S. Paulo: Cortez Editora
- PLUMMER, K. (2002 [1996]). "O interaccionismo simbólico do século XX: a emergência da teoria social empírica". In B.S. Turner (Ed.), *Teoria social* (pp. 225-254). Lisboa. Difel.
- REIS, F., (coord.) (2001). *Quadros da vida cigana: entrevistas com...* Lisboa: Secretariado Diocesano de Lisboa da Obra Nacional da Pastoral dos Ciganos e Ministérios do Trabalho e Solidariedade
- ROMÁN, T.S. (1994). *La diferencia inquietant: velles i noves estratègies culturals dels gitanos*. Barcelona: Editorial Alta Fulla - Fundació Serveis de Cultura Popular.
- SANTOS, B.S. (1993). "Modernidade, Identidade e a Cultura de Fronteira". *Revista Crítica de Ciências Sociais* (38), pp.11-39.
- SCHNAPPER, D. (2007). *Qu'est-ce que l'intégration?* Paris: Éditions Gallimard: Folio Actuel Inédit
- SILVA, L.F. (2005). *Saúde/doença é questão de cultura. Atitudes e comportamentos de saúde materna nas mulheres ciganas em Portugal*. Lisboa. Fundação de Ciência e Tecnologia (FCT) e Alto Comissariado para os Imigrantes e Minorias Étnicas (ACIME)
- SILVA, G.F. (2004). "Sociedade multicultural: educação, identidade(s) e cultura(s)". *Educação* (r.s. ano XXVII, N. 2(53)), 283-302.
- SOULET, M.-H. (2000). "Pensar a Exclusão nos dias de hoje: não integração ou desintegração?". In M.-H. (org.) Soulet (Ed.), *Da não-integração*. Coimbra: Quarteto.
- VALA, J. (2003). "Simetrias e identidades - perspectivas teóricas sobre a descrição de um grupo minoritário". Em J. Vala (Ed.), *Simetrias e Identidades: Jovens Negros de Portugal* (pp. 5-19). Oeiras: Celta / Instituto Português da Juventude
- VELHO, G. (1999 [1987]). "Projecto, emoção e orientação em sociedades complexas". Em G. Velho (Ed.), *Individualismo e cultura - notas para uma antropologia da sociedade contemporânea* (pp. 15-37). Rio de Janeiro: Zahar Editor.
- WALGRAVE, L. (2000). "Vulnerabilidade Societal e Acção Societal". Em M.-H. Soulet (Ed.), *Da não-integração*. Coimbra: Quarteto. pp. 73-106
- WIEVIORKA, M. (2002). *A diferença* Lisboa: Fenda