

Pluralidade e reconfiguração da identidade cigana em Portugal

Olga Magano¹
Universidade Aberta

Resumo:

A construção identitária tende a ser uma questão central nas sociedades modernas e os indivíduos de origem cigana, a quem é imputada uma distinção cultural da sociedade dominante, têm procurado conjugar aspetos da tradição cigana e das sociedades modernas. Aceita-se o passado cultural e alguns dos símbolos tradicionais transmitidos de geração em geração, mas também se integram na sua formação identitária alguns aspetos da modernidade. Neste artigo desenvolve-se a perspectiva de que dos contactos culturais e das interações sociais resultam miscigenações, mestiçagens culturais, que se refletem nos processos de identificação social, contribuindo, assim, para o aparecimento de novos tipos de identidades plurais, ou seja, de novos tipos sociais que se afastam do modelo tradicional cigano, mas que também não se dissolvem totalmente nos modelos dominantes.

Palavras-chave: Ciganos; Identidades; Mestiçagem; Integração.

1. Dinamismo dos processos de identificação

A principal questão que se coloca no processo de construção identitária tem a ver com a procura de explicações para a sua compreensão e para isso recorre-se à história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, à memória coletiva ou a expectativas pessoais. Nas sociedades modernas actuais assiste-se a uma tendência para a uniformização cultural principalmente feita pelo sistema de educação que, através da reprodução da cultura da elite hegemónica, procura reduzir ao mínimo os particularismos locais e culturais (Castells, 2003).

A imposição de um conjunto de marcadores da identidade unificadora nos Estados Modernos faz-se pela legislação (Marques, 2001) e isso foi crucial para o desenvolvimento da individualização da sociedade (Kaufmann, 2005). Razão pela qual passou a ser aceite que uma cultura represente a cultura nacional e se transforme em cultura dominante. Para Santos (1993), a modernidade deixou que as múltiplas identidades, os contextos e as intersubjetividades que a habitavam fossem reduzidos a uma forma leal ao Estado, em

¹ Professora Auxiliar do Departamento de Ciências Sociais e Gestão da Universidade Aberta (Porto, Portugal). Investigadora integrada no Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais – Fundação para a Ciência e a Tecnologia (CEMRI/FCT) (Lisboa, Portugal). *E-mail:* omagano@uab.pt

detrimento das pluralidades. Os modelos de Estado não assentam em fenómenos de vigilância de controlo da circulação das pessoas e na necessidade de unificação nacional (Cossée, 2004). Promove-se um sentimento de pertença identitária que se deseja universal e dominante dentro de cada Estado, com formulação de significações em que os elementos culturais são reinterpretados e articulados com acontecimentos políticos, fixando fronteiras, distinguindo o nacional do estrangeiro, o “eu” do outro, o maioritário do minoritário. Esta imposição acaba por ser organizada em volta da unicidade e da integração prometida por um Estado autor e ator identitário, criador, difusor e controlador das regularidades sociais.

Sob o ponto de vista das ciências sociais, a construção do conceito de identidade encontra-se intrinsecamente ligada às questões da modernidade (Giddens, 1990), na medida em que o indivíduo integrado em sociedades tradicionais não se debatia com problemas identitários como hoje são entendidos (Kaufmann, 2005). As transformações sociais verificadas contribuíram para que os processos de individualização crescente fomentassem fenómenos de afirmações identitárias e consequentes formas de diferenciação social.

Ao mesmo tempo que se verificam processos de individualização, assiste-se a processos de individuação, pelos quais o indivíduo constrói a sua identidade particular, com singularidades, tornando-se único, no sentido em que se diferencia e se distingue do coletivo, ao mesmo tempo que se torna consciente da sua individualização (Kaufmann, 2003). Cada indivíduo pode fazer escolhas de acordo com os seus conhecimentos e capacidade de reflexão e, através do processo de individuação, consegue interligar o pré-existente sobre o assunto ao que foi, consciente ou inconscientemente, selecionado, dando lugar ao que Beck (1995) designou por fabricação social dos indivíduos. Assim sendo, as características das sociedades modernas permitem uma maior plasticidade na construção biográfica pela possibilidade de autodeterminação individual (Dubet, 1996), em que a conceção de um projeto de vida traduz a comprovação de uma gestão autónoma que o indivíduo faz de si e representa o culminar bem sucedido de um trabalho socializador (Kaufmann, 2005).

Para Elias, os padrões de autorregulação que os indivíduos têm de desenvolver para a aprendizagem durante a sua formação para se tornarem num indivíduo único, são dependentes das especificidades de cada geração, o que significa que cada indivíduo é determinado pelo ponto em que entra no fluxo do processo social (Elias, 2004). A individuação consiste, então, neste processo de particularização do ser individual e o desenvolvimento do ser psicológico como ser distinto do conjunto. Contudo, o indivíduo precisa da modelação da sociedade em que se insere para se tornar um ser mais forte individualizado e diferenciado que não consegue chegar à compreensão da individualidade se não pelo seu destino de relação e unicamente dependente da estrutura em que nasce, ou seja, ele é, antes de mais, um produto de interdependências (Elias, 2004: 45).

No mesmo sentido, Wacquant (2004) faz a distinção entre o processo de *sociação* e de individuação, sendo que o processo de *sociação* será relativo às nossas categorias de juízo e de ação vindas da sociedade, que são partilhadas por todos aqueles que foram submetidos a condicionantes similares, e, por seu lado, o processo de individuação consiste no facto de cada pessoa ter uma trajetória e uma localização única no mundo, que faz com que internalize uma combinação única de esquemas. Ou seja, desse modo, cada indivíduo é, ao mesmo tempo, estruturado (por meios sociais passados) e estruturante (de ação e representações presentes) (Wacquant, 2004: 4).

O tipo e a dimensão de margem de decisão que se abre a cada indivíduo dependem da estrutura e constelação histórica do coletivo humano em que o indivíduo se encontra (Elias, 2004: 72). A sociedade não é apenas tipificadora, mas também individualizadora. É nesta dualidade que o indivíduo se encontra permanentemente: por um lado, a individualização crescente do processo social que lhe permite mais alternativas de modos de vida; mas, por outro lado, depara-se com uma maior confrontação com a necessidade de decidir e se tornar mais independente (Elias, 2004). Contudo, as identidades individuais e sociais não são rígidas e imutáveis. São sim, resultados transitórios e processos de identificação que fazem com que “as identidades sejam sempre identificações em curso” (Santos, 1994: 119). Implica a imbricação em dois processos: pelo primeiro os atores sociais integram-se em conjuntos mais vastos, de pertença ou de referência, com eles se fundindo de modo tendencial (processo de identificação); e o segundo, através do qual os agentes tendem a autonomizar-se e a diferenciar-se socialmente, fixando, em relação a outros, distâncias e fronteiras mais ou menos rígidas (processo de *identização*) (Pinto, 1991).

O conceito de identidade remete, em simultâneo, para o que cada indivíduo tem de mais específico, as elaborações psíquicas individuais que incorpora pela aprendizagem social de valores e normas sociais, e também para as identidades coletivas, para os quadros gerais da sociedade em que se movimenta e que se incorporam nos indivíduos (Kaufmann, 2003). Na perspetiva de Maalouf (1999), a identidade individual é o que faz com cada um não seja igual a nenhuma outra pessoa e se vai construindo e transformando ao longo da nossa existência. No entanto, a identidade também está relacionada com a perceção que cada indivíduo tem de si próprio, isto é, com a sua própria consciência de existir enquanto pessoa em relação com outros indivíduos com os quais forma um grupo social, a família, as associações, a sua própria nação, etc. Então, a identidade é a interiorização de valores através da socialização que o indivíduo interpreta no desempenho de papéis sociais e que o adaptam ou transformam num ser social identificado com determinada sociedade (Dubet, 1996).

Para Giddens, o desenvolvimento da “autoidentidade” é um projeto reflexivo do *self*, na perspetiva de que o *eu* social consiste na manutenção de narrativas biográficas coerentes, revistas continuamente e que ocorrem em contextos de escolhas múltiplas. A abertura social, a pluralização de contextos de ação, a diversidade de autoridades, a possibilidade de escolha de um estilo de vida assumem importância crescente na constituição da autoidentidade e na atividade quotidiana (Giddens, 1994). A vida do indivíduo moderno organiza-se de modo reflexivo com a avaliação de riscos, ou seja, recorre ao conhecimento especializado (de peritos) para a construção e a estruturação da sua autoidentidade moderna. O indivíduo é detentor de múltiplas identificações (Lahire, 2003) e esforça-se por dar continuidade à experiência vivida, para além da diversidade de experiências e papéis com as suas descontinuidades temporais e também para participar nos ideais e modelos culturais do grupo, concebidos como positivos, variáveis ao longo da história, de acordo com os contextos (Lipiansky et al., 1990; Dubar, 2006).

A perceção da identificação individual e social consiste num reconhecimento recíproco entre o indivíduo e a sociedade capaz de desencadear interações e relações sociais e a interiorização dessas aprendizagens numa dialética constante entre indivíduo

e sociedade (Berger e Luckmann, 1999). A construção das identidades alimenta-se de trajetórias sociais incorporadas nos agentes, das posições ocupadas na estrutura social (na medida em que elas determinam e configuram contextos de sociabilidade e de socialização duráveis) e dos projetos que, em função dessas coordenadas estruturais, são socialmente formados. Ou seja, o contexto e as interações sociais são essenciais para o desenvolvimento de sentimentos de pertença identitária, para a integração e diferenciação, através de práticas de confirmação e de práticas de classes e estatutos sociais. Os “nós” resultantes desses cruzamentos dinâmicos formam um campo de forças que ocupam um determinado espaço físico, geográfico, para além do virtual (Júnior, 2002), onde nenhuma identidade existe sem ser em relação com outras e num contexto espaço-temporal específico de objetivação (Cabral, 2003).

A consciência de si, o *self*, permite que o indivíduo se enraíze e adote de forma “natural” os pontos de vista do grupo social ou coletivo a que pertence. Pela pluralização de contextos é possível fazer escolhas de estilos de vida e planejar a vida de modo reflexivo (Giddens, 2004), uma vez que a modernidade se caracteriza por relações fluidas estabelecidas entre os indivíduos e entre estes e a sociedade, sendo uma mudança radical e irreversível, relativamente à sociedade tradicional (Bauman, 2005). A fluidez da modernidade afetou as estruturas estatais, as condições de trabalho, as relações entre os Estados, a subjetividade coletiva, a produção cultural, a vida quotidiana e as relações entre o *eu* e o *outro*. É assim que, para Bauman (2005), a identidade social significa, ao mesmo tempo, inclusão e exclusão. Serve para identificar o grupo, mas também para o distinguir dos outros. Sob este ponto de vista, a construção da noção de identidade nacional consiste, antes de mais, no poder da exclusão, ao impor fronteiras entre o “nós” e o “eles”, marcando-se negativamente indivíduos muitas vezes, percebidos como dispensáveis para o funcionamento do ciclo económico e de acomodação difícil numa estrutura social da economia capitalista. Nas interações sociais as identidades vão sendo recontextualizadas sendo necessário perceber as especificidades dos campos de confrontação e de negociação em que as identidades se desenvolvem, se formam e se dissolvem (Santos, 1993). O esforço de pensar o sujeito na sua globalidade coloca em causa a identidade única, as obsessões pelo conhecimento das origens, das raízes (Cossée, Lada e Rigoni, 2004).

2. Tornar-se integrado

Os modos de identificação variam ao longo da vida e refletem-se na aceitação ou recusa de aspetos identitários interiorizados pela aprendizagem social que transforma os indivíduos em membros de uma determinada sociedade (Berger e Luckmann, 1999). A alguns indivíduos são atribuídas marcas identitárias estereotipadas e estigmatizadas que constituem obstáculos a uma integração igualitária (Cossée, 2004).

A noção de integração assenta na conceção de que os indivíduos se integram na sociedade que lhes pré-existe em que o processo de socialização visa uma aprendizagem adequada da integração nesse sistema social. Este conceito é usado, a partir de meados do século XX, para designar a operação pela qual o indivíduo se incorpora num determinado meio social (Schnapper, 2007). Sendo esta noção uma construção teórica, para a análise da realidade social importa ter em conta os processos de integração,

estudando o fenómeno social através de interrogações e de definição de conceitos e de indicadores que desenvolvem uma construção da percepção sobre o fenómeno. Esta forma de abordagem permite considerar a variabilidade de processos de integração de acordo com os diferentes domínios da vida coletiva.

Os modelos de integração, ou padrões de integração, propostos pela sociedade têm modalidades intrínsecas de colocar à distância, de criar ou recriar as marcas identitárias que distinguem os indivíduos entre si em que, por vezes, a igualdade estabelecida formalmente é (re)produtora de formas de discriminação ou de exclusão. Para combater a diferenciação institucional, algumas sociedades adotaram políticas multiculturais que reconhecem e pautam os atos públicos por práticas multiculturais, por exemplo, com a formalização do uso de diversas línguas oficiais ou por um projeto de identificação cultural (Taylor, 1994). De acordo com Taylor, a conceção de multiculturalismo significa a convivência de grupos culturalmente distintos num mesmo espaço territorial, sendo, nesse sentido, um fenómeno antigo que também se verifica nas sociedades contemporâneas. Contudo, significa também uma teoria normativa que se apresenta como solução para os problemas de convivência entre os indivíduos e os diferentes grupos culturais que procuram uma coexistência conjunta mantendo as suas culturas de origem, sendo esta teoria usada para resolver e ultrapassar alguns conflitos etnoculturais em que se tornam necessárias políticas de reconhecimento público de minorias discriminadas (Taylor, 1994). O contexto multicultural deve estar associado a políticas de reconhecimento público das diferenças, por parte das instituições públicas, para que as diferenças culturais possam existir, uma vez que estão vinculadas à formação das diferentes identidades. Neste caso, a cidadania deveria pautar-se pelo bem-estar dos diferentes grupos, pela conjugação dos direitos fundamentais e ter em conta as particularidades culturais dos grupos, a exercer dentro dos limites territoriais e ideológicos do Estado (Taylor, 1994). Ou seja, trata-se de fazer a defesa do reconhecimento público pleno e total de todo o cidadão como igual com formas de respeito pela identidade de cada indivíduo sem ter em conta o sexo, a raça ou etnia e as atividades, práticas e conceções do mundo, particularmente associados a grupos desfavorecidos. Esta política de reconhecimento deve traduzir-se numa política de diferença que se contrapõe, e complementa, ao princípio de igualdade universal, denunciando e recusando “cidadanias de segunda classe” (Taylor, 1994: 57).

As afirmações identitárias e a defesa das especificidades culturais são hoje um vetor importante de formulação de questões coletivas. Como responder-lhes com políticas voluntárias de reconhecimento de especificidades culturais? (Doytcheva, 2005). Apesar de o multiculturalismo ser concebido como um projeto de promoção equitativo das diferenças no espaço público, com a coexistência pacífica e harmoniosa entre as diferentes culturas, esta política de reconhecimento é, em alguns países, entendida como uma forma de atentado à história de luta pelos valores de individualismo, universalismo e a laicidade conquistadas, em que o multiculturalismo é visto como uma invenção marcada por uma visão comunitarista e diferencialista, estranha à tradição republicana (Doytcheva, 2005). O que se constata, em muitos países, é que, apesar de formalmente instalado o multiculturalismo, reconhece-se as suas fragilidades e assiste-se ao aumento de manifestações racistas, por vezes veladas ou subtis (Wieviorka, 2010).

A teoria multiculturalista começa a ser criticada e colocada em causa por se

considerar que pode conter o risco de querer fechar indivíduos, grupos ou comunidades numa tradição. Para Wieviorka (2010: 127), o multiculturalismo acaba por se transformar numa espécie de “fábrica de elites” que reproduzem o seu poder e os seus privilégios, sendo acusado de favorecer identidades tradicionais ou comunitárias e de liquidar os valores universais da herança das luzes. O conceito de interculturalidade tem vindo a sobrepor-se ao conceito de multiculturalidade, apostando na importância dos contextos, nas interações sociais e nos resultados surgidos dessas dinâmicas sociais. Preconiza-se a defesa de “integração pluralista ou de um modelo intercultural” (Clanet, 1990: 63), que é, sobretudo, proveitoso no caso da existência de culturas minoritárias. Se o conceito de integração reenvia para a ideia de interdependência entre culturas dominantes e minoritárias, envia também para a ideia de reparação, de recreação, de renovação em relação ao sentido de coerência de uma globalidade, então, o projeto de integração pluralista ou de sociedade intercultural reenvia para a noção de democracia cultural, projeto que parte da diversidade cultural e procura dar, a cada indivíduo ou grupo, os meios para aceder a uma interdependência cultural (Clanet, 1990).

Os processos de aculturação são dinâmicos e multilíneares na construção das identidades pessoais minoritárias no seio das identidades coletivas, sendo que significam a relação entre os indivíduos num processo contínuo e dialético de intervenção social e humana. Ou seja, são modelos formados pelo contexto dentro do qual o indivíduo foi criado ou vive em que a integração surge como processo e resultado do contacto intercultural e conduz a “atitudes de aculturação” (Berry, 2004: 33), com a possibilidade de conciliação entre aculturação e integração sem a perda das pertenças identitárias. Mas nem sempre todos os grupos classificados como “etnoculturais” têm possibilidade de se inserir de forma paritária na dinâmica das relações interculturais, por haver reconhecimentos culturais diferenciados à partida. Para que haja uma acomodação mútua, é preciso que a integração possa ser feita com aceitação, pelos grupos dominante e não dominante, do direito de todos viverem com culturas distintas dentro de uma mesma sociedade, compartilhando instituições comuns e em transformação. Isto é, deve ser quando a integração significa que a diversidade cultural é um objetivo da sociedade como um todo, representando uma estratégia de mútua acomodação, e que esteve na origem da política do multiculturalismo (Berry, 2004: 35). Apesar da ideologia multicultural defender que a diversidade cultural é benéfica para as sociedades e para os seus membros, persistem conflitualidades culturais e a estigmatização de certos grupos culturalmente distintos.

3. Hibridismos, mestiçagens e pluralidades identitárias

Sobretudo no que se refere às características de fluidez, de transformação e de dinamismo social dos processos de identificação social, será que continua a fazer sentido afirmar a existência de cultura(s) ou identidade(s) específicas, nomeadamente a(s) cigana(s)? Para Bastide (1989), em todos os processos de socialização existe aculturação de traços culturais que resultam em trocas e receção de novos valores e atitudes e já vimos, com Berry (2004), os constrangimentos que resultam dos processos de acomodação, mas os resultados das interações culturais vão sendo incorporados ao longo dos processos de socialização, de onde resulta um hibridismo cultural, na origem de formas de mestiçagem

cultural e de novas configurações identitárias (Bastide, 1989). Compreender processos de mestiçagem e de influências culturais passa por ultrapassar “fronteiras” simbólicas, culturais e sociais e sobre como cada indivíduo circula entre diferentes espaços sociais, entre grupos culturalmente distintos, apreendendo aspetos múltiplos das diversas culturas que se incrustam na formação identitária de cada um (Ramos, 2006; Costa, 2007).

Os espaços de fronteira são, ao mesmo tempo, lugares de encontro, interação e de troca, isto é, são lugares de relação e de narrativas identitárias (Friedman, 2001). São espaços difíceis, de conflitualidade, mas também possibilitam o desenvolvimento de uma consciência mestiça², o que permite um ajuste às múltiplas posições que o indivíduo ocupa e às diversas comunidades a que pertence enquanto membro de uma minoria (Friedman, 2001). As raia da fronteira funcionam, simbólica e materialmente, segundo conjuntos binários em que se combina o puro e o impuro, o mesmo e o diferente, o dentro e o fora. Se, por um lado, remetem para a noção de pureza, distinção e diferença, por outro lado, propiciam a mistura e a *crioulização* (Glissant, 1996). São zonas de contacto para onde convergem as diferenças fluidas e onde o poder circula de forma complexa e multidimensional e indiciam quem lhes pertence ou não. A atribuição de uma designação a uma minoria tem um efeito simbólico, marcando as relações de poder entre os grupos sociais na sociedade (Bourdieu, 1979, 1989).

As culturas nascem de relações sociais desiguais, o que justifica, segundo Cuche (1999), que se fale, de preferência, de grupos sociais que mantêm entre si relações de dominação e de subordinação, trocas reais e simbólicas entre os que estão classificados em grupos, separados por “fronteiras” simbólicas, de onde podem resultar aproximações sociais. De acordo com Bourdieu (1979), as práticas culturais constituem os marcadores privilegiados das distâncias sociais e das estratégias de distinção, marcadas também pela relação desigual das diferentes classes sociais com a necessidade económica que o autor ilustra com a noção de capital social, elemento indicativo da diferenciação social.

A classificação identitária, as categorizações e as marcas identitárias são formas de discriminação que pesam sobre os indivíduos e os grupos alterizados, “marcados” social e simbolicamente (Wieviorka, 2001). Os indivíduos “alterizados” circulam entre diferentes universos e espaços sociais, entre várias pertenças e referências ou diversas maneiras de se definir. Trata-se de um percurso com obstruções, mas fundamental de percorrer, para a reinterpretação de si e do grupo de pertença, passando, necessariamente, pela redefinição e reconfiguração de identidades.

A globalização contribuiu para a proliferação de fenómenos de mescla de culturas, de multiculturalismo e de afirmações identitárias que surgem sob a forma de defesa de tradições locais ou de xenofobia. A economia acelerou os intercâmbios, originando uma espécie de “*melting pot*” planetário (Gruzinski, 2001: 305). A palavra mestiçagem esteve, durante muito tempo, associada às sociedades coloniais, mas, atualmente, a expressão é usada para descrever, não só o fenómeno biológico, mas também para designar um estilo de vida e uma maneira de pensar o mundo (Sansone, 2004). Neste sentido, a mestiçagem é uma espécie de processo de “*bricolage*” (Laplantine e Nouss, 2002) e

² Para investigadores da Escola de Chicago, o processo de mestiçagem era um enriquecimento em que do contacto cultural surge um novo tipo de personalidade (Coulon, 1995).

que procura ultrapassar a rigidez de noções dicotómicas. O pensamento mestiço é de mediação e participação em, pelo menos, dois universos sociais, culturais e simbólicos. As mestiçagens são fenómenos variados e complexos, traduzem intenções, pensamentos e ideias, motores que facilitam os processos de mescla (Gruzinski, 2001). Mas por que é tão difícil pensar a complexidade e a mestiçagem? Como a mestiçagem consiste num produto de interações não lineares entre muitas variáveis, de intercâmbios, vaivéns contínuos e imprevistos entre elementos em movimento, de um modo geral, temos esses processos de mistura. A mestiçagem é sempre mais do que uma “*bricolagem*” intelectual, ela tem também uma dimensão política. Podemos estender a categoria de mestiço a todos os indivíduos que desenvolvem e que assumem o papel de “*passseurs*” entre as sociedades e os grupos (Gruzinski, 2001). A conceção de mestiçagem convida-nos a observar o modo como as culturas se modificam, a estarmos atentos às flutuações de identidades e às fronteiras, onde tudo se mistura e tudo se muda (Wieviorka, 2001). Com a mistura, trata-se de estudar as interações, os reencontros, as relações entre grupos e indivíduos que se transformam sob o efeito destas relações. Para Laplantine e Nouss (2002), a mestiçagem pertence ao território do ato, ou seja, aos fenómenos sociais que acontecem na realidade social. É o acontecimento que se dá numa temporalidade, no qual já não é possível distinguir o passado, o presente e o futuro em estado puro. A identidade híbrida ou plural surge como resultado das distintas culturas que convivem no espaço territorial e social. Este resultado nem sempre é harmonioso, porém possibilita o cruzamento e o processo de hibridação identitária e de reconstruções culturais (Júnior, 2002). Assim sendo, todas as culturas são mescladas e resultantes de contactos culturais (Júnior, 2002), ou seja, não existem culturas “puras”. Glissant (1996) sugere duas noções de cultura historicamente construídas que permitem pensar sobre orientações básicas entre povos colonizadores e colonizados: as culturas atávicas e as culturas compósitas. As atávicas seriam as culturas que se procuram expandir e sobrepor àquelas com que vieram a deparar-se no seu curso histórico. As compósitas seriam formadas por elementos heterogéneos e abertas ao contacto com outras culturas, mostrando-se dispostas a mesclar-se (Júnior, 2002). Na perspetiva de Glissant (1996), as culturas atávicas foram difundidas sobretudo através de textos impressos e as compósitas através da oralidade. Hoje em dia, assiste-se a uma abertura das culturas classificadas como atávicas pela intensificação dos contactos culturais (Júnior, 2002), em crescimento nas sociedades e culturas compósitas, quase generalizado pelos fenómenos de distensão cultural, advindos do processo de globalização e das consequências da modernidade (Giddens, 1990).

A teoria subjacente ao fenómeno de miscigenação, das misturas e das mesclas que resultam em mestiçagens culturais, pode ser transposta para a análise dos processos de identificação dos indivíduos de origem cigana, uma vez que não existem tipos identitários puros. Trabalhámos a hipótese de que a cultura e a identidade cigana refletem esta plasticidade e multiplicidade de entrecruzar traços culturais. Esta perspetiva implica alargar o campo de análise sobre a formação das identidades ciganas para perceber novos processos de identificação construídos, tendo por base valores culturais atribuídos aos indivíduos de origem cigana, mas também alguns dos valores imputados à sociedade dominante e a forma como eles se conjugam.

4. Traços culturais e identitários ciganos

A questão “quem são os ciganos” é antiga e coloca-se, frequentemente, em relação às “fronteiras” sociais entre ciganos e não ciganos (Mayall, 2004). Os ciganos são, geralmente, contestados pelas sociedades em que vivem, sendo-lhes imputadas representações negativas. Por outro lado, frequentemente são acusados de manter uma identidade social e pessoal diferente da “normal”, com associação a traços entendidos como desviantes (de que “não trabalham”, “são sujeitos”, “são violentos e agressivos”, etc.). As representações estigmatizantes podem reforçar o conflito entre o grupo identitário tradicional e a sociedade dominante. No entanto, é importante frisar as diferentes origens, com variações culturais e sociais de traços culturais, de mesclagens e aculturações com trocas culturais. Foi o que constatámos num grupo cigano estudado na cidade do Porto³ (Magano, 1999), cujos resultados indicaram formas de aculturação de modos de estar e de estilos de vida próximos da sociedade portuguesa em geral, enquanto outros aspetos se podem considerar tradicionais ciganos, tais como os casamentos endogâmicos e a preferência pela autonomia em relação ao mercado de trabalho (prática de mendicidade e de venda por conta própria). O peso de alguns destes valores pode justificar a continuação de altas taxas de analfabetismo⁴, que impossibilitam alternativas profissionais.

Para Fraser, “ao longo dos séculos, apesar de constantemente expostos a múltiplas influências e pressões, os ciganos conseguiram preservar uma identidade própria e demonstrar notável capacidade de adaptação e sobrevivência” (1997: 7). Mas não existem contactos sociais neutros e também os ciganos desenvolveram estratégias de adaptação (Liégeois, 1994: 39). Em paralelo com a história de exclusão, existem histórias de integração, havendo ciganos em situações variadas no que se refere à inserção no espaço habitacional, na escolarização, no desempenho de atividades económicas, etc. Apesar de vários estudos que contrariam a perspetiva de homogeneidade social e cultural dos ciganos em Portugal (Blanes, 2006; Mendes, 2007; Bastos *et al.*, 2007), persistem imagens e representações com tendência para agregar como se de um grupo homogéneo se tratasse, fechado sobre si mesmo e portador de uma identidade específica estática.

Como lidam os ciganos com a pressão cultural exercida pelo peso da tradição cigana e o desafio das transformações e oportunidades de vida diferentes? Se, por um lado, há coação exercida pelo peso da tradição, por outro, as interações e práticas sociais, com a convivência quotidiana nos espaços habitacionais, de trabalho, feiras ou outros locais, a instituição escolar, áreas de comércio de lazer e, mais atualmente, as redes sociais digitais, têm impacto a considerar nestes processos de transformação cultural e identitária, que se sobrepõem e complementam a socialização.

Para Fernandez (2001), a situação vivida atualmente pelos ciganos prende-se com o facto de nunca terem competido socialmente, de forma directa, com outros grupos sociais. O autor aponta que sempre viveram a reboque do progresso social e económico e fora das coordenadas de industrialização e de competitividade, estando, atualmente, a pagar o preço desse afastamento da sociedade envolvente. Sob o ponto de vista de traços culturais ciganos, de acordo com alguns autores (por exemplo, entre os autores espanhóis, Garrido,

³ Estudo etnográfico realizado em 1998-1999 para a realização de dissertação de Mestrado em Relações Interculturais.

⁴ Quando foi realizado o estudo, em 1999, quase toda a população cigana residente era analfabeta. Apenas dois rapazes tinham frequentado a escola até ao 4º ano (num universo de 80 pessoas ciganas).

1999 e Román, 1994 e entre os portugueses, Mendes, 2007; Lopes, 2008 e Casa-Nova, 2009), há a concordância sobre alguns traços culturais ciganos como, por exemplo, a ideia de uma origem comum, a tradição, a língua, a valorização da idade e da experiência como princípios estruturantes do *status*, o respeito e o culto que consagram aos seus mortos, assim como a coesão e a diferenciação assumida face aos não ciganos, o valor da palavra dada, a ideia do presente, a proteção das crianças e a solidariedade são alguns dos traços distintivos nos coletivos que se autotransformam como ciganos e que constituem parte integrante deste conteúdo étnico necessário à sobrevivência do grupo como unidade social diferenciada. 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 da sociedade portuguesa, a situação é idêntica, o que muito tem contribuído para que continuem a ser vistos como uma das minorias mais refractária e distinta da cultura dominante (Nunes, 1996).

As transformações sociais provocadas pela massificação dos meios de comunicação social, os avanços tecnológicos e de infraestruturas (a televisão, melhores vias de comunicação, telecomunicações), os realojamentos habitacionais que abriram espaço para contactos sociais mais alargados (Castro, 1995), a partilha de espaços, a obrigatoriedade da frequência escolar, medidas de política social e a utilização mais frequente e adequada das estruturas de saúde (Silva, 2005), trazem para a análise novos elementos a ter em conta na difusão de valores e estilos de vida mais universais que se interpenetram no mundo tradicional cigano.

Os ciganos, enquanto grupo social em processo de interação 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 (Silva, 2005; Dias, Alves, Valente e Aires, 2006). Os processos de mudança podem traduzir-se em desejos de individualização e de mobilidade social. Para quem aspira a fazer um percurso de mobilidade social, é mais fácil ter êxito se existir mais identificação com o grupo maioritário do que com o grupo de pertença etnicizado. Uma das formas de o fazer é o tipo de atitude com a escola, tendo em conta o impacto que a escolarização assume para o processo de integração social (Vala, 2003). Apesar do processo de desindustrialização, o trabalho continua, ainda hoje, a ser entendido como o principal fator de integração⁵ e definidor de lugares sociais pelas profissões desempenhadas e, em conjunto com a escolarização, são elementos essenciais para a definição de estatuto social e de lugar social (Soulet, 2000; Schnapper, 2007). Ou seja, a instituição escolar pode ser instância privilegiada de capacitação e operador central na definição da possibilidade de colocação no mundo do trabalho e de ascensão de classe. Escolarização e trabalho continuam a ser os principais indicadores definidores dos estatutos sociais (Schnapper, 2007) que propiciam mudança socioeconómica que pode servir como meio de favorecer a integração social.

⁵ Para o conceito de integração social seguimos a proposta de definição de Gaulejac e Léonetti (1994) e de Schnapper (2007), usando como principais indicadores a escolarização, a relação com o trabalho e as relações sociais, etc., sobretudo em três grandes dimensões: a económica, a social e a simbólica. Integração social consiste num processo de incorporação em várias dimensões sociais, sendo que se espera a participação na dimensão económica (trabalho, produtividade e consumo), na dimensão social (serem mantidas interações sociais com a preservação de laços simbólicos e culturais), na sociedade global (pressupondo-se uma participação cívica efetiva na vida pública) e na dimensão simbólica, que consiste na partilha e adesão a normas e a valores comuns.

5. Pluralidade de identificação de ser cigano

Aderir ao que é da sociedade dominante pode ser interpretado como uma vontade de se querer “*apayar*” ou “assenhorar”⁶ e ser entendido como uma espécie de traição ao grupo de origem. Com efeito, o facto de levar uma vida não cigana pode implicar o afastamento de certos rituais do grupo cigano (Reis, 2001). Pode fazer com que deixe de participar em rituais ciganos, mas também pode sentir desconforto, como refere um cigano advogado e autarca, pelo fosso entre o modo de vida que leva e a de outros ciganos, sendo, por vezes, difícil ter motivo de conversa, mesmo que, por parte dos seus familiares mais diretos, se verifique apreço e orgulho por ter “conseguido chegar aos senhores” (Reis, 2001: 36).

Num estudo qualitativo realizado sobre percursos de integração de indivíduos ciganos em Portugal⁷, analisámos indivíduos de origem cigana sob o ponto de vista da alteridade, mas também atentámos na sua complexidade e diversidade cultural, procurando compreender as múltiplas lógicas com que se debatem e que procuram combinar. Verificámos sentimentos de identificação com um certo “*habitus cigano*” relativo ao grupo cigano de origem (ainda que, por vezes, seja meramente simbólica), com distinções entre grupos de ciganos o que remete para diferenças socioeconómicas e estatutos atribuídos de acordo com as origens e as atividades económicas, com maior ou menor prestígio. Situação que é exemplificada com os ciganos “*chabotos*” ou “ciganos transmontanos”, que serão mais pobres e menos integrados. Para uma entrevistada (Magano, 2010): “os ‘*chibotos*’ não têm tantos recursos como os outros” (Mulher, 26 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana), e considerados menos integrados socialmente.

“(..) o cigano de Trás-os-Montes é completamente diferente do cigano do Porto, mesmo os próprios valores são também eles diferentes. Por exemplo, no caso da minha mãe há uma maior permissividade no que toca à intromissão de pessoas não ciganas na própria comunidade, portanto, que todos aceitaram perfeitamente o meu pai (não cigano).” (Mulher, 25 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana).

Estas diferenças surgem hierarquizadas em culturas e subculturas ciganas:

“R – Nós normalmente tratámo-los por “galegos”, por “beirões” e por “*chabotos*”. Isto tem a ver exactamente do maior desenvolvimento ou do maior acompanhamento do progresso para o menos acompanhamento do progresso. Não consegue encontrar, por exemplo, num cigano da subcultura menor, se assim quiser chamar, dos “*chabotos*”, uma menina com calças de ganga, ah... não encontra uma apetência por ir ao cinema ou por ir... por ver televisão...”

⁶ Expressão usada por indivíduos de origem cigana que significa tornar-se não cigano.

⁷ Tese de doutoramento em Sociologia: Magano, Olga (2010), “*Tracejar vidas normais*”. *Estudo qualitativo sobre a integração social de indivíduos de origem cigana na sociedade portuguesa*. Lisboa, Universidade Aberta. Esta investigação seguiu uma metodologia qualitativa com recurso à realização de entrevistas em profundidade a ciganos integrados em várias zonas do país.

Portanto, há aqui, digamos, um sentimento muito mais tradicionalista daquela vida nómada cigana, só vivência... (...) Só vivência cigana em que... não há preocupação com o negócio, vivem da mendicidade. Portanto, e depois, há o sector intermédio que é os “beirões”, que já misturam um bocado de tradicionalismo com o progresso. Portanto, já há aqui uma mescla entre... Já não são tão tradicionais mas também não são tão progressistas. E depois temos então os “galegos”, que esses então já estão mais progressistas...” (Homem, 51 anos, ambos progenitores ciganos, zona urbana)

Não obstante as práticas culturais de origem serem os marcadores privilegiados das distâncias sociais e das estratégias de distinção (Bourdieu, 1979), os grupos sociais interagem no mesmo espaço e os contactos despertam novos olhares e novas perspetivas sobre o outro. O contacto e o convívio com não ciganos, casamentos mistos e escolarização mais prolongada foram marcantes para optar por um rumo de vida alternativa que não o tradicional⁸. As vivências sociais diversificadas interferem nos processos de identificação dos indivíduos e se traduzem em formas plurais de estar e de se definir como ser cigano, muitas vezes, até por aparentes contradições discursivas quando, por exemplo, admitem que, mesmo não fazendo vida de cigano, continuam a sentir-se ciganos. O sentimento de ser cigano pode assumir várias formas, com casos de combinação de aspetos da modernidade com traços culturais ciganos tradicionais (Magano, 2010).

“Tomam os ciganos todos como: “eles vão à feira”... (...) Os que vivem em barracas e os que são muito pobrezinhos. Muitos dos que vão às feiras nem sequer vivem em barracas nem sequer são muito pobrezinhos” (Homem, 51 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana).

Apesar das diferenças identificadas, há quem defenda a existência de um comum sentimento cultural: “Os valores e costumes são próximos. São diferentes na maneira de ser” (Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana), o que permite perspetivar uma “Unidade da cultura dos ciganos de Norte a Sul do país” (Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

“Eh...por isso é que quando se diz: “Ah, os ciganos são diferentes de todos os outros”, são nesta perspectiva! Porque depois, no tal sentimento cultural, eles são rigorosamente iguais, quer eles estejam no patamar mais inferior, quer estejam no patamar mais superior, são rigorosamente iguais. E portanto, isto não acaba com a escolarização e não acaba com rigorosamente

⁸ Foram realizadas 21 entrevistas: 11 homens e 10 mulheres. Em 19 dos entrevistados a viver conjugalmente, há 14 casos em que o(a) cônjuge é de origem não cigana. Todos os entrevistados homens frequentaram a escola: dois fizeram o 4º ano de escolaridade; um o 6º ano de escolaridade; dois o 9º ano de escolaridade; dois o 12º ano de escolaridade; um fez curso técnico-profissional; um é licenciado e dois têm mestrado. No caso das mulheres, a escolaridade é a seguinte: uma não tem escolaridade; quatro fizeram o 4º ano de escolaridade; uma o 5º ano e frequenta formação profissional; três fizeram o 9º ano e, por fim, outra mulher concluiu o ensino superior.

nada porque nós mantemos esta estratégia de não falar de tudo aquilo que é ...o nosso sentimento mais íntimo eh... nem nós nem as nossas crianças. Elas sabem até onde é que podem ir, pois são precisamente educadas, em termos familiares, para saberem até onde é que podem ir e onde devem parar.” (Homem, 51 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

São assumidas posturas de autodistanciamento e de autodiferenciação em relação aos outros grupos ciganos, por exemplo, defendendo que: “Nós não somos assim.”, “Nem todos os ciganos são iguais” (Mulher, 26 anos, pai cigano e mãe não cigana, zona urbana), ou “Os “gitanos” não casam com os de fora” (Mulher, 29 anos, progenitores ciganos, zona urbana). Os grupos têm formas diferentes de estar e uns são considerados mais conservadores do que outros.

O sentimento de pertença cigana expressa-se no “orgulho em ser cigano”, reivindicando a origem cigana: “Eu sou cigano e direi que sou cigano até morrer” (Homem, 27 anos, progenitores ciganos, zona urbana) ou “Eu começo por lhe dizer que sou orgulhosamente cigano. Tive um percurso de vida sem dúvida diferente” (Homem, 51 anos, progenitores ciganos, zona urbana). Este orgulho manifesta-se também pelo tipo de percurso ascendente que se conseguiu fazer, por exemplo, “(...) porque estava na escola e na escola era o único cigano, era o especial” (Homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana). Ser escolarizado, ter feito formação profissional, desempenhar uma profissão não cigana parece não afastar o sentimento de identificação com a cultura cigana, pelo menos em termos essencialistas e abstratos. Defende-se a compatibilização entre ser cigano com estudos e continuar a ter uma relação próxima com o “mundo cigano” de origem, com conciliação de sentimentos de várias pertenças, fazendo uma reinvenção das suas origens e de si mesmos.

“R – Tenho muito de cigana, tenho muito, a fala... (...) Porque é assim (...) porque em casa eu falo, até com o meu companheiro eu falo cigano. (...) Eu estou a trabalhar, deixo cair, eu falo cigano...” (Mulher, 45 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

Para alguns entrevistados, não é por desempenharem atividades profissionais diferentes das tradicionais ciganas ou por serem escolarizados que deixam de ser ciganos.

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

(...)” (risos). (Mulher, 25 anos, mãe cigana e pai não cigano, zona urbana).

Mas as opções de vida integradas podem, também, ter um custo em relação ao universo de vida cigano. Os entrevistados referem que, muitas vezes, são considerados por outros ciganos como alguém que expõe a cultura cigana aos de fora e são alvo de punições por parte do grupo. Podemos constatar esse desalento quando referem já não ter praticamente contactos com a cultura cigana. O mesmo se passa quando se tecem críticas a aspetos culturais ciganos, considerados como obsoletos, sobretudo no que diz respeito a punições no caso de desavenças familiares, o querer fazer justiça pelas próprias mãos, completamente desajustado à sociedade atual. Distanciam-se de alguns traços culturais, por exemplo, o casamento endogâmico, os acordos nos “pedimentos”, prática de luto (especialmente no caso das viúvas, por exemplo, o rapar do cabelo das viúvas, o impedimento de voltar a casar), a pressão para se dedicar “à venda”, etc. (Magano, 2010).

“R – Não creio que exista uma vida de cigano. A vida que o cigano faz é a vida que muita gente faz. Por exemplo, o cigano em si mesmo tem uma vida normal, logo que o deixem ter uma vida normal. Portanto, pode ser visto por esse aspecto também. O cigano, por exemplo, levanta-se às 7.30 da manhã, põe as crianças na escola, vai para a feira, vendeu ou deixou de vender, pegou nas suas coisinhas, vem para casa, toma um banhinho vai para o café, assiste a televisão ou vai para a igreja. É uma vida normal que o cigano faz.” (Homem, 55 anos, progenitores ciganos, zona urbana)

Uns são considerados mais abertos e outros mais tradicionalistas. Os ciganos residentes nas grandes cidades consideram-se mais abertos a contactos com não ciganos, por força da necessidade de desenvolverem as suas atividades sociais e a partilha de espaços residenciais, mas, em simultâneo, entendem que eles são, também, os mais tradicionalistas, por não aceitarem ligações matrimoniais com não ciganos (entendido como desgosto e até motivo para fazer baixar o estatuto da família perante todos os outros ciganos) (Magano, 2010). A diferença entre grupos pode verificar-se, sobretudo, nas formas de vida: “uns vivem do negócio, outros vivem da mendicidade” (Homem, 51 anos, progenitores ciganos, zona urbana).

Pela diversidade de posturas encontradas verificam-se reconfigurações contínuas do conceito de ser cigano resultante das aprendizagens sociais dos percursos de vida de integração que culminam na reivindicação de ser cigano, ainda que integrado. A reivindicação de ser cigano diferente do tradicional traduz um desejo de ver recontextualizadas e reconhecidas as transformações das identificações identitária.

Conclusão

A construção da identidade cigana constitui um processo social dinâmico, em contínua mutação, devendo-lhe ser retirada a marca de tradicional e estática. Propomos uma designação plural de identidades, para englobar as transformações sociais, as novas configurações e

reconfigurações identitárias que, no caso dos ciganos, se prendem, sobretudo, com questões relacionadas com a diversidade de estatutos socioeconómicos e de origem social que se traduzem em diferentes posturas de integração na sociedade portuguesa. O aumento da escolaridade e da formação profissional permite aos indivíduos de origem cigana percursos de mobilidade social e, conseqüentemente, de estatuto social, com adaptação de diferentes modos de vida, nomeadamente com maior abertura para casamentos exogâmicos.

Torna-se claro que, apesar dos condicionalismos culturais, os indivíduos têm algum espaço social para escolher e traçar projetos de vida individual (Velho, 1999). O projeto de vida é elaborado dentro de um campo de possibilidades, circunscrito histórica e culturalmente, mas também reflete as redes sociais e os contextos em que se movimentam os atores e que tivemos oportunidade de constatar (Magano, 2010). Da integração e partilha de alguns valores da cultura cigana e da contestação de outros surgem formas de mestiçagem cultural que influenciam o processo de identificação com a cultura e com a identidade cigana, com a combinação de alguns valores tradicionais, mas também para a integração de valores e atitudes não ciganos. Dos processos de socialização dos ciganos na sociedade portuguesa surgem novas formas de estar e de se autodefinir como indivíduos com identificações múltiplas ciganas, mas também não ciganas, traduzidos numa pluralidade de formas de estar e relacionamento com a sociedade em que estão inseridos, com várias formas de se sentir cigano, com a defesa de que a cultura cigana deve acompanhar e enfrentar desafios e as novas oportunidades sociais, sendo uma das principais vias para isso a escolarização.

Referências bibliográficas

- BASTIDE, Roger (1989), *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Enio Matheus Guazzelli e C^a.
- BASTOS, José G. P.; CORREIA, André C. [et al.] (2007), *Sintrensens ciganos. Uma abordagem estrutural-dinâmica*, Lisboa, Câmara Municipal de Sintra e ACIDI.
- BAUMAN, Zygmunt (2005), *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores.
- BECK, Ulrich (1995), “A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva”, in Anthony Giddens [et al.] (eds.), *A modernização reflexiva. Política, tradição e estética na ordem social moderna*, S. Paulo, UNESP, pp. 11-71.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas (1999), *A construção social da realidade – Um livro sobre a sociologia do conhecimento*, Lisboa, Dinalivro.
- BERRY, John (2004), “Migração, aculturação e adaptação”, in Sylvia D. DeBiaggi e J. Paiva (eds.), *Psicologia, Imigração e cultura*, São Paulo, Casa do Psicólogo, Livraria e Editora, pp. 29-45.
- BLANES, Ruy L. (2006), *Aleluia. Música e identidade num movimento Evangélico cigano na Península Ibérica*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais.
- BOURDIEU, Pierre (1979), *La distinction: critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- (1989), *O poder simbólico*, Lisboa, Difel.
- CABRAL, João P. (2003), “Identidades inseridas: algumas divagações sobre identidade, emoção e ética”, in *Working papers*, ICS, Universidade de Lisboa. Disponível em: www.ics.ul.pt.
- CÂMARA, Ana C. (2003), “Gypsy Kings”, in *Jornal Expresso*, n.º 1591, 25 de Abril de 2003, pp. 80-90.

- CASA-NOVA, Maria José (2009), *Etnografia e produção de conhecimento. Reflexões críticas a partir de uma investigação com ciganos portugueses*, Lisboa, ACIDI.
- CASTELLS, Manuel (2003), *O poder da identidade. A era da informação: economia, sociedade e cultura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- CASTRO, Alexandra (1995), “Ciganos e habitat: entre a itinerância e a fixação”, in *Sociologia, Problemas e Práticas*, nº 17, 97-111.
- CLANET, Claude (1990), *L’Interculturel: questions de terminologie*, Paris, L’Harmattan.
- COSSÉE, Claire (2004), “Tsiganes, ‘gens du voyage’ et construction d’une parole publique”, in Claire Cossée, Emmanuelle Lada e Isabelle Rigoni (orgs.), *Faire figure d’étranger. regards croisés sur la production de l’altérité*, Paris, Armand Colin, pp. 239-259.
- COSSÉE, Claire; LADA, Emmanuelle; RIGONI, Isabelle (2004) (Orgs.), *Faire figure d’étranger. Regards croisés sur la production de l’altérité*, Paris, Armand Colin.
- COSTA, António F. (2007), “Os desafios da teoria da prática à construção da sociologia”, in José Madureira Pinto e Virgílio Borges Pereira (orgs.), *A teoria da prática e a construção da sociologia em Portugal*, Porto, Edições Afrontamento, pp. 15-29.
- COULON, Alain (1995), *A Escola de Chicago*, São Paulo, Papirus Editora.
- CUCHE, Denys (1999), *A noção de cultura nas ciências sociais*, Lisboa, Fim de Século.
- DIAS, Eduardo C.; ALVES, Isabel; VALENTE, Nuno; AIRES, Sérgio (2006), *Comunidades ciganas: representações e dinâmicas de exclusão-integração*, Lisboa, ACIME.
- DOYTCHEVA, Milena (2005), *Le Multiculturalisme*, Paris, La Découverte.
- DUBET, François (1996), *Sociologia da experiência*, Lisboa, Instituto Piaget.
- ELIAS, N. (2004), *A Sociedade dos Indivíduos*, Lisboa, Dom Quixote.
- FERNANDEZ, António C. (2001), “Sobre la identidad gitana”, in *Gitanos, Pensamiento y Cultura*, pp. 39-46.
- FRASER, Angus (1997), *História do Povo Cigano*, Lisboa, Editorial Teorema.
- FRIEDMAN, Susan S. (2001), “O ‘falar da fronteira’, o hibridismo e a performatividade: teoria da cultura e identidade nos espaços intersticiais da diferença”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 61, 5-28.
- GARRIDO, Albert (1999), *Entre Gitanos e Payos: Relación de Prejuicios y Desacuerdos*, Barcelona, Flor Del Viento.
- GAULEJAC, Vicent; LÉONETTI, Isabelle T. (1994), *La Lutte des Places: Insertion et Désinsertion*, Paris, Hommes et Perspectives/Desclée de Brouwer.
- GIDDENS, Anthony (1990), *As consequências da modernidade*, Oeiras, Celta Editora.
- (1994), *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta Editora.
- GLISSANT, Édouard (1996), *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard.
- GRUZINSKI, Serge (2001), “Mestiçagens, mundialização e história: algumas pistas de reflexão e pesquisa”, in *Cadernos do Noroeste*, 15 (1-2), 305-322.
- JÚNIOR, Benjamin A. (2002), *Fronteiras múltiplas, identidades plurais – um ensaio sobre a mestiçagem e o hibridismo cultural*, São Paulo, Editora Senac.
- KAUFMANN, Jean-Claude (2003), *Ego: Para uma Sociologia do Indivíduo*, Lisboa, Instituto Piaget.
- (2005), *A invenção de si*, Lisboa, Instituto Piaget.
- LAHIRE, Bernard (2003), *O homem plural. As molas da ação*, Lisboa, Instituto Piaget.
- LAPLANTINE, François; NOUSS, Alexis (2002), *A mestiçagem*, Lisboa, Instituto Piaget.
- LIÉGEOIS, Jean-Pierre (1989), *Ciganos e itinerantes*, Lisboa, Santa Casa da Misericórdia de Lisboa.
- (1994), *A escolarização das crianças ciganas e viajantes: Relatório Síntese*, Lisboa, Ministério da Educação – Departamento de Programação e de Gestão Financeira.

LIPIANSKY, Edmond. M. [et al.] (1990), “Introduction à la problématique de l’identité”, in Carmel Camilleri [et al.] (eds.), *Stratégies identitaires*, Paris, Presses Universitaire de France, pp. 7-26.

LOPES, Daniel S. (2008), *Deriva cigana: um estudo etnográfico sobre os ciganos de Lisboa*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

MAALOUF, Amin (1999), *As identidades assassinas*, Miraflores, DIFEL.

MAGANO, Olga (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.

– (2010), “*Tracejar vidas normais*”. *Estudo qualitativo sobre a integração social de indivíduos de origem cigana na sociedade portuguesa*, Tese de Doutoramento em Sociologia, Lisboa, Universidade Aberta.

MARQUES, João Filipe (2001), “Racismo, etnicidade e nacionalismo: que articulação?”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 61, 103-133.

MAYALL, David (2004), *Gypsy Identities 1500-2000. From Egipcians and Moon-men to the ethnic Romany*, London, Routledge.

MENDES, Maria Manuela (2007), *Representações face à discriminação: ciganos e imigrantes russos e ucranianos na área metropolitana de Lisboa*, Instituto de Ciências Sociais, Lisboa, Universidade de Lisboa.

NUNES, Olímpio (1996), *O Povo Cigano*, Porto, Livraria Apostolado da Imprensa.

PINTO, J. M. (1991), “Considerações sobre a produção da identidade”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 32, I, 217-231.

RAMOS, Elsa (2006), *L’invention des origines. Sociologie de l’ancrage identitaire*, Paris, Armand Colin.

REIS, Fernanda (ed.) (2001), *Quadros da vida cigana: entrevistas com...*, Lisboa, Secretariado Diocesano de Lisboa da Obra Nacional da Pastoral dos Ciganos e Ministérios do Trabalho e Solidariedade.

ROMÁN, Teresa S. (1994), *La diferència inquietant: velles i noves estratègies culturals dels gitans*, Barcelona, Editorial Alta Fulla – Fundació Serveis de Cultura Popular.

SANSONE, Lívio (2004), *Negritude sem etnicidade*, Rio de Janeiro, Editora da UFBA, Pallas Editora.

SANTOS, Boaventura S. (1993), “Modernidade, Identidade e a Cultura de Fronteira”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 38, 11-39.

– (1994), *Pela mão de Alice: O Social e o Político na Pós-Modernidade*, Porto, Edições Afrontamento.

SCHNAPPER, Dominique (2007), *Qu’est-ce que l’intégration?*, Paris, Éditions Gallimard: folio actuel Inédit.

SILVA, Gilberto F. (2004), “Sociedade multicultural: educação, identidade(s) e cultura(s)”, in *Educação*, f.s. ano XX VII, nº 2 (53), 283-302.

SILVA, Luísa F. (2005), *Saúde / Doença é questão de cultura*, Lisboa, ACIME / FCT.

SOULET, Marc-Henry (2000), “Pensar a Exclusão nos dias de hoje: não integração ou desintegração?”, in Marc-Henry Soulet (org.), *Da não-integração*, Coimbra, Quarteto.

TAYLOR, Charles (1994), “La politique de reconnaissance”, in Charles Taylor (ed.), *Multiculturalisme – Différence et démocratie*, Paris, Aubier, pp. 41-99.

UNIÓN ROMANI INTERNACIONAL (1998), *Le Peuple Tsigane – Guide à L’Usage des Journalistes*, Barcelona, UniÓN Romani Internacional.

VALA, Jorge (2003), “Simetrias e identidades – perspectivas teóricas sobre a descrição de um

grupo minoritário”, in Jorge Vala (ed.), *Simetrias e Identidades: Jovens Negros de Portugal*, Oeiras, Celta/Instituto Português da Juventude, pp. 5-19.

VELHO, Gilberto (1999), “Projecto, emoção e orientação em sociedades complexas”, in Gilberto Velho (ed.), *Individualismo e cultura – nota para uma antropologia da sociedade contemporânea*, Rio de Janeiro, Zahar Editor, pp. 15-37.

WACQUANT, L. (2004), “Esclarecer o habitus”, in *Sociologia – Revista da Faculdade de Letras do Porto*, 4, 35-41.

WIEVIORKA, Michel (2001), *La différence*, Paris, Balland.

– (2010), *Nove lições de sociologia. Como abordar um mundo em mudança?*, Lisboa, Teorema.

ABSTRACT/RÉSUMÉ/RESUMEN

Plurality and reconfiguration gypsy identity in Portugal

In modern societies, the question of identity is central when considering the need of spreading a cultural identity, which is fairly accepted by all. Gypsies, who are culturally distinguished by the dominant culture, have survived by accepting their past and certain symbols passed from generation to generation while adopting aspects of modern society. This article expresses the view that cultural contact results in miscegenation, a mestization which is reflected in social identity, and which contributes to the existence of a new kind of identity plurals or a new social type that strays from the traditional while not being completely identified by the dominant models.

Keywords: Identity; Gypsies; Mestization; Integration.

Pluralité et reconfiguration de l'identité gitane au Portugal

Dans les états modernes, l'identité est une question centrale dans le sens où est diffusée une identité culturelle plus ou moins acceptée par tous. Les Gitans, à qui la société dominante impose une distinction culturelle, adoptent diverses formes de survie mêlant certains aspects de la tradition gitane à des aspects des sociétés modernes, acceptant le passé et quelques symboles transmis d'une génération à l'autre, intégrant à la fois des aspects de la modernité. Dans cet article, on approfondira la perspective selon laquelle de contacts culturels peut résulter un métissage culturel qui se reflète dans l'identité sociale, contribuant à l'apparition d'un nouveau type d'identité pluriels ou d'un nouveau type social qui s'éloigne du type traditionnel sans pour autant s'identifier au modèles dominants.

Mots-clés: Identité; Gitans; Métissage ; Intégration.

La pluralidad y la reconfiguración de la identidad gitana en Portugal

La identidad tiende a ser un tema central en las sociedades modernas ya que se difunde una amplia identidad cultural homogeneizante. Las personas de origen gitana, a quien se atribuye un carácter distintivo cultural de la sociedad dominante, han tratado de combinar los aspectos de la tradición gitana y de las sociedades modernas. Se acepta el pasado cultural y algunos de los símbolos transmitidos de generación en generación, sino también se integran en su formación de la identidad algunos aspectos de la modernidad. Este artículo desarrolla la idea de que los contactos culturales y las interacciones sociales resultan mestizajes, mestizajes culturales, que se reflejan en las identidades sociales, contribuyendo así a la aparición de nuevos tipos de identidad plurales, es decir, de nuevos tipos sociales que se desvían del modelo tradicional gitano, pero que no se disuelve por completo en los modelos dominantes.

Palabras-clave: Identidad; Gitanos; Mestizaje; Integración.