

# **FILHOS DIFERENTES DE DEUSES DIFERENTES**

**MANEJOS DA RELIGIÃO  
EM PROCESSOS DE INSERÇÃO SOCIAL  
DIFERENCIADA:  
UMA ABORDAGEM  
ESTRUTURAL-DINÂMICA**



*Os meus avós, antigamente, os meus avós diziam assim: que a Europa tem umas pessoas que são muito bonitas, fadas... brancas, eles diziam que na Europa, em Portugal as pessoas são fadas [ri-se], são muito bonitas, eu tenho ouvido assim, lá na Índia. Quando cheguei aqui eu vi que é verdade, são bonitos os meus amigos. [jovem sikh, em Lisboa]*

Bastos, Susana Pereira. 1963 - e outro  
Filhos Diferentes de Deuses Diferentes/Susana Pereira Bastos, José Gabriel Pereira Bastos - (Observatório da Imigração:17)

ISBN 972-8000-17-0

I- Bastos, José Gabriel, 1943

CDU 314  
316

**PROMOTOR**

**OBSERVATÓRIO DA IMIGRAÇÃO**

[www.oi.acime.gov.pt](http://www.oi.acime.gov.pt)

**COORDENADOR DA COLEÇÃO**

**PROF. ROBERTO CARNEIRO**

[rc@cepcep.ucp.pt](mailto:rc@cepcep.ucp.pt)

**AUTORES**

**SUSANA PEREIRA BASTOS  
JOSÉ GABRIEL PEREIRA BASTOS**

**COM A COLABORAÇÃO DE:**

Luis Soczka, Donizete Rodrigues, Ana Evangelista Brinca, Lurdes Fernandes Nicolau, Ana Costa, Filomena Batoréu, André Clarezza Correia, António Carlos Horta Tavares, Paola Guardini, Ana Paula Santos, Suzano Costa, Nuno Carvalho, Elsa Rodrigues, Irene Banze e Fátima Mourão

**EDIÇÃO**

**ALTO-COMISSARIADO PARA A IMIGRAÇÃO  
E MINORIAS ÉTNICAS (ACIME)**

RUA ÁLVARO COUTINHO, N.º14 1150-025

TELEFONE: (00 351) 21 8106100 FAX: (00 351) 21 8106117

E-MAIL: [acime@acime.gov.pt](mailto:acime@acime.gov.pt)

**EXECUÇÃO GRÁFICA**

**ANTÓNIO COELHO DIAS**

**PRIMEIRA EDIÇÃO**

**1500 EXEMPLARES**

**ISBN**

**972-8000-17-0**

**DEPÓSITO LEGAL**

**237213/06**

**LISBOA, JANEIRO 2006**

# ÍNDICE

NOTA DE ABERTURA	9
NOTA DO COORDENADOR	11

## INTRODUÇÃO

JOSÉ GABRIEL PEREIRA BASTOS E SUSANA PEREIRA BASTOS

<b>DO PENSAMENTO À ACÇÃO: ENQUADRAMENTO DE UM PROJECTO DE PESQUISA</b>	15
--	----

## I PARTE

JOSÉ GABRIEL PEREIRA BASTOS E SUSANA PEREIRA BASTOS

<b>DO RETORNO DA SUBJECTIVIDADE E DAS RELIGIÕES À ANÁLISE DAS DINÂMICAS DE PLURALIZAÇÃO IDENTITÁRIA</b>	23
---	----

1.1. Para uma abordagem estrutural-dinâmica das mudanças sócio-históricas	25
1.2. Das migrações aos processos inter-identitários	32
1.2.1. Detectando um paradoxo antropológico	32
1.2.2. Detectando uma viragem estratégica nas ciências sociais	35
1.2.3. Detectando um novo ponto de partida para as ciências sociais - a análise dos processos identitários	36
1.3. Definindo os conceitos	39
1.4. Sublinhando contradições: «A repressão de certos aspectos da questão identitária na democracia ocidental»	41
1.5. Do conceito à medição / da comparação ao aprofundamento da teorização	42

## II PARTE

SUSANA PEREIRA BASTOS, JOSÉ GABRIEL PEREIRA BASTOS E COLABORADORES

<b>MANEJOS DA RELIGIÃO EM PROCESSOS DE INSERÇÃO SOCIAL DIFERENCIADA: PROJECTO DE PESQUISA E PRIMEIROS RESULTADOS</b>	45
--	----

2.1. Objectivos e orientações metodológicas	47
2.2. Primeiros resultados: A detecção de quatro factores estruturantes da variabilidade das estratégias inter-étnicas	52
2.2.1. O primeiro factor: o «fundamentalismo religioso agnóstico» (FUND)	52
2.2.2. O segundo factor: a «acusação de racismo» (RAC)	55
2.2.3. O terceiro factor: o «comunitarismo etno-religioso» (COMUN)	57
2.2.4. O quarto factor: a «abertura inter-étnica» (ABERT)	59
2.3. O espaço inter-étnico: uma análise de correspondências	61
2.4. Entrosando a análise factorial com as vozes do terreno	63

<b>2.4.1. Revisitando o complexo honra/vergonha: o «fundamentalismo» etno-religioso dos sikhs</b>	63
<b>2.4.2. A articulação «fundamentalismo» étnico com a queixa de racismo nos ciganos tradicionais</b>	67
<b>2.4.3. A queixa de «racismo» nos cabo-verdianos tradicionais e a sua articulação com o não-«fundamentalismo»</b>	72
<b>2.4.4. O «comunitarismo etno-religioso» e a «abertura social e inter-étnica» em três grupos de indo-luso-moçambicanos</b>	76
<b>2.4.5. A incidência da conversão religiosa nas estratégias identitárias de dois segmentos de ciganos e caboverdianos</b>	86
<b>2.4.5.1. Os ciganos neopentecostais e a criação da igreja cigana</b>	86
<b>2.4.5.2. Os cabo-verdianos e a sua conversão a diferentes igrejas de denominações cristãs</b>	89
<b>2.5. Da «objectivação» sociológica do «outro» à análise da construção socio-histórica das subjectividades identitárias</b>	92

### **III PARTE**

<b>RELIGIÃO, FAMÍLIA E GÉNERO: ESTUDOS DE CASO</b>	95
--	----

SUSANA PEREIRA BASTOS

<b>FAMÍLIAS DISTINTAS, AGENCIALIDADES FEMININAS: EMERGÊNCIA DE UMA CULTURA DE ELITE NA DIÁSPORA ISLÂMICA LUSÓFONA</b>	97
---	----

SUSANA PEREIRA BASTOS

<b>A SEPARAÇÃO É TÃO ILUSÓRIA COMO A IDEIA DE QUE O ESPAÇO DENTRO DE UM POTE É DISTINTO DO ESPAÇO À SUA VOLTA: SOBRE O PODER DAS TRADIÇÕES EXPRESSIVAS DAS MIGRANTES HINDUS</b>	129
---	-----

SUSANA PEREIRA BASTOS, ANA COSTA E FILOMENA BATORÉU

<b>CONSTRUINDO UM MODO PESSOAL DE SE DIZEREM MUÇULMANOS E PORTUGUESES: O CASO DOS JOVENS ISMAELITAS E SUNITAS INDIANOS DE LISBOA</b>	153
--	-----

ANDRÉ CLAREZA CORREIA E SUSANA PEREIRA BASTOS

<b>QUANDO ELA ESTUDA AQUI, ELA NÃO FAZ COMO EU QUERO: VULNERABILIDADES SIKH EM PORTUGAL</b>	179
---	-----

DONIZETE RODRIGUES E ANA PAULA SANTOS

<b>GRUPO SOCIAL, GÉNERO E FAMÍLIA NA ETNIA CIGANA: O CASO DOS CIGANOS EVANGÉLICOS</b>	189
---	-----

ANA BRINCA

<b>CIGANOS, «TRADIÇÃO» E RELIGIÃO: FRONTEIRAS ÉTNICAS E ESTRATÉGIAS DE INSERÇÃO SOCIAL</b>	205
--	-----

LURDES NICOLAU

<b>OS CIGANOS TRANSMONTANOS: UMA NOTA ETNOGRÁFICA</b>	237
---	-----

ANTÓNIO CARLOS HORTA TAVARES E JOSÉ GABRIEL PEREIRA BASTOS

**CABO-VERDIANOS EM PORTUGAL: UMA DIÁSPORA DE ESPERANÇA,  
AMEAÇADA PELA POBREZA E PELO RACISMO?**

251

## **ANEXOS**

**ANEXO 1 – NÍVEIS DE ANÁLISE DA MUDANÇA HISTÓRICO-CULTURAL  
NO SISTEMA MUNDO**

267

**ANEXO 2 – QUESTIONÁRIO ATITUDINAL INTER-ÉTNICO (QAI)**

273

**ANEXO 3 – ESCALA DE REPRESENTAÇÕES E ATITUDES INTER-ÉTNICAS (ERAI)**

289

## **BIBLIOGRAFIA**

293



# NOTA DE ABERTURA

## CONHECER. RESPEITAR. ACEITAR.

“Deus” já serviu de mote a muitas guerras e, à sua conta, os Homens foram justificando diferenças e agressões, conquistas e destruições. Não é de agora que este movimento de hostilização do Outro, pela sua suposta diferença religiosa – ou outra – se abateu sobre o mouro, o judeu, o católico ou o protestante. Mas hoje, a moda é falar de “choque de civilizações” como sinónimo de uma guerra religiosa à nossa porta. Acresce, com excessiva facilidade e óbvio simplismo, a associação ao terrorismo do rótulo islâmico e colagem de tudo isto a comunidades imigrantes. Como se fosse tudo a mesma coisa. O “inimigo” está (re)encontrado.

Presumimos com leveza e ingenuidade que o que nos separa são as diferenças. Assim desculpamo-nos com diferentes Deuses para dissimular a nossa muito humana - e comum - ambição e sede de poder. Mas são essas, que atravessam todos os tempos e todos os homens, que representam verdadeiramente a fonte de todos os conflitos. E configuram o que há de semelhante em nós.

Portugal tem, apesar de tudo, nos últimos anos, sabido conviver com a diversidade religiosa. Com alguma naturalidade e até mesmo um certa curiosidade. Ainda longe do turbilhão do centro da Europa que já levanta muita tempestade, por cá vamos coexistindo pacificamente e sem tensões assinaláveis. Importa, no entanto, ter consciência que a natureza humana, mais tarde ou mais cedo, virá à tona e que a ignorância sobre o Outro – ainda existente, apesar de tudo - será o terreno fértil para as nossas crises. Não nos deixemos embalar pela expectativa dos “brandos costumes”.

Por isso, este Estudo de Susana Pereira Bastos, de Gabriel Pereira Bastos e equipa, representa um contributo muito importante para Portugal. Na medida de uma leitura atenta, ajudar-nos-á, por via da iluminação das diferenças, a descobrir a diferença.

Assim reduziremos os nossos medos e veremos o “outro” – na sua afirmação de “*filho diferente de um Deus diferente*” - como tão diferente quanto eu. Esta valorização das diferenças que o estudo percorre desde comunidades com as quais convivemos há séculos, como as ciganas, até às recentes vagas de cabo-verdianas, sikhs, muçulmanas, ismaelitas e sunitas, revela-se, por isso, muito inspiradora.

Não se trata, note-se, de *normalizar* as diferenças, aplanando-as. O que nos é pedido é que optemos por encetar um diálogo, só possível porque as conhecemos, as respeitamos e as aceitamos.

**RUI MARQUES**

**ALTO COMISSÁRIO PARA A IMIGRAÇÃO E MINORIAS ÉTNICAS**

# NOTA DO COORDENADOR

*“The modern world offers a very attractive package, combining the material prosperity of market economies and the political and cultural freedom of liberal democracy. It is a package that very many people in the world want, as evidenced by the largely one-way flows of immigrants and refugees from less-developed to more-developed countries.*

*But the modernity of the liberal West is difficult to achieve for many societies around the world. While some countries in East Asia have made this transition successfully over the past two generations, others in the developing world have either been stuck or have actually regressed over this period.”*

Esta é a perspectiva expressa por Francis Fukuyama no seu último livro sobre a governação no século 21 que se designa “State Building”.

Ora, a verdade é que o imigrante normalmente transporta para o país de destino o “seu” Deus e/ou a “sua” fenomenologia religiosa que se defronta com o Deus e o credo maioritário no país de acolhimento. Diríamos, até, que esse constitui um dos traços mais fortes do diálogo intercultural de que tanto carecemos num mundo marcado pela mobilidade intensa de pessoas e de grupos. A religião é também fungível, móvel, e cada vez mais ubíqua no nosso mundo em transformação.

Na Europa, a tradição dominante é, desde há muitos séculos a esta parte, judeo-cristã: catolicismo, protestantismo, ortodoxia e judaísmo foram as suas religiões pre-valetentes. A par de uma secularização acelerada da Europa surgem, porém, novas manifestações de espiritualidade no continente europeu ao ponto de o islamismo ser hoje a segunda religião em França. Enquanto o hinduísmo e o budismo conquistam notoriamente terreno, nomeadamente junto dos meios intelectuais do ocidente, não se pode ignorar a penetração crescente dos novos movimentos e das seitas, com forte presença nos meios de comunicação de massas.

Até poderá parecer, à primeira vista, que assistimos a um “revivalismo religioso”, fenómeno que se oporia à expulsão de Deus de uma ordem gnóstica pós-moderna que se vê marcada pela pretensão de fazer da razão o motor universal da existência.

S. Huntington, na sua celebrada obra sobre o Choque de Civilizações, observa:

*“The most obvious, most salient, and most powerful cause of the global religion resurgence is precisely what was supposed to cause the death of religion: the processes of social, economic, and cultural modernization that swept across the world in the second half of the twentieth century. Longstanding sources of identity and systems of authority are disrupted. People move from the countryside into the city, become separated from their roots, and take new jobs or no job. They interact with large numbers of strangers and are exposed to new sets of relationships. They need new sources of identity, new forms of stable community, and new sets of moral precepts to provide them with a sense of meaning and purpose. Religion, both mainstream and fundamentalist, meets these needs.”*

Neste aparente contraditório, saltam-nos à memória, pensamos que bem a propósito, as intrigantes palavras de T.S. Eliot:

*“If you will not have God (and He is a jealous God), you should pay your respects to Hitler or Stalin”...*

O estudo que agora se divulga sob o título «Filhos Diferentes de Deuses Diferentes» representa uma excelente e valorosa abordagem do tema da imigração espiritual em Portugal. Atravessado por ondas sucessivas e heterogéneas de vagas de novos fluxos populacionais o país vê-se a braços com uma extraordinária diversidade de credos. Confrontados com as adversidades de uma vida longe da sua pátria de origem e com a dureza de uma integração económica nem sempre tão fácil como se afigurava à primeira vista, o papel das igrejas – e das comunidades que em torno delas se reúnem – é de primordial importância.

Susana e José Gabriel Pereira Bastos, e os seus competentes colaboradores, desenvolveram um notável esforço no sentido de nos ajudar a melhor perceber os comple-

xos contornos de uma problemática ainda mal estudada entre nós.

Os investigadores tiveram ainda a lúcida intuição de analisar conjugadamente dois temas nucleares para a inserção social e a estabilidade psicológica do imigrante: o fenómeno religioso e a família. Neste contexto, eles manifestaram também a preocupação louvável de segmentar o vasto universo da imigração, na linha de uma etnografia da heterogeneidade, buscando viabilizar uma metodologia de trabalho de campo consentânea com o processamento e tratamento de um elevado número de variáveis.

De entre o enorme acervo de valiosos resultados ressalta o papel nevrálgico da mulher na gestão dos recursos simbólicos (“a mulher possui recursos mágicos ...”). Tanto no centro da estrutura familiar, como no núcleo resolutivo da coerência religiosa, está normalmente uma mulher, esposa e mãe. A ela se deve, em larga medida, a continuidade identitária vertida também numa cultura de fé e de vida.

Compreendemos agora, melhor do que nunca, a sabedoria profunda das palavras da mulher hindu de Moçambique que verbaliza de maneira fantástica um dos enigmas mais permanentes da condição humana: “são as mulheres que possuem o segredo da vida”!

Promover uma melhor inserção social num contexto interétnico e debelar as fracturas que enfraquecem o nosso tecido comunitário são tarefas prioritárias que não se podem fazer na ignorância de onde reside o “segredo da vida”.

Por tudo o que nos ensinam e desvendam, e bem assim pelo enorme empenho colocado na realização do projecto de pesquisa, ficamos eternamente reconhecidos à equipa de investigação.

Assinale-se, em conclusão, que a concretização desta peça de investigação se fica também a dever à frutuosa cooperação entre o Alto Comissariado para a Imigração e as Minorias Étnicas (ACIME) e a Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), no quadro de um protocolo original que procedeu à abertura de concurso público para a aprovação e o financiamento de projectos na área da Imigração.

Já na velha filosofia aristotélica aprendemos que as democracias educam em defesa própria. Seguindo o mesmo filão de raciocínio J. K. Galbraith lembra-nos, sabiamente, que “as democracias contemporâneas vivem sob o temor da influência da ignorância”.

Efectivamente, sem estudo, sem educação, sem esforço colectivo para aprofundar conhecimento, a sociedade corre o sério risco de se ver dominada pela demagogia e de se vergar sob o império do preconceito.

Se assim acontece com a generalidade das preocupações que se jogam no tabuleiro da sustentabilidade democrática, essa constatação é particularmente aguda no caso do fenómeno migratório, como é patente no continente europeu e no cosmopolita Portugal do século XXI.

Como cada um vê o outro, e com ele estabelece relação, é hoje, como aliás sempre aconteceu, uma questão de capital importância civilizacional. Nenhuma religião o ignora, todas fazem da solidariedade e da fraternidade um alicerce axiológico da essência da humanidade e de cada homem.

Na modéstia da sua intervenção, mas com clarividência prospectiva, o ACIME e a FCT dão, por esta via, um contributo decisivo para o progresso da nossa ordem social e para o avanço do nosso comum desígnio democrático.

**ROBERTO CARNEIRO**

**COORDENADOR DO OBSERVATÓRIO DA IMIGRAÇÃO DO ACIME**

# **INTRODUÇÃO**

## **DO PENSAMENTO À ACÇÃO ENQUADRAMENTO DE UM PROJECTO DE PESQUISA**



# DO PENSAMENTO À ACÇÃO: ENQUADRAMENTO DE UM PROJECTO DE PESQUISA

JOSÉ GABRIEL PEREIRA BASTOS E SUSANA PEREIRA BASTOS

Por diferentes razões que não abordaremos aqui, o retorno das religiões entrou na agenda dos cientistas sociais sobretudo pela negativa, devido ao modo como nos USA e na Eurásia, diferentes «fundamentalismos» de base religiosa assumiram diferentes posições de activismo político-moral, em que «raça» e etnicidade foram subsumidas por uma identidade religiosa revigorada, com implicações na alteração das relações de poder em diferentes pontos do sistema-mundo. Nos USA, a defesa da «whiteness» primordial, a proibição violenta do aborto, o ataque às políticas da identidade e ao multiculturalismo e a promoção da agressão ao Islão, provenientes das dinâmicas «fundamentalistas» desenvolvidas pelo «Cristianismo profundo» (Huntington 2004), encontraram na família Bush e no Partido Republicano a sua forma «democrática» de protagonismo. Do outro lado do mundo, a herança da descolonização britânica revelou-se pesada. No sub-continento indiano, a proclamada convivência pacífica num estado secular foi progressivamente substituída pela agudização do confronto entre Estados (Índia vs. Paquistão), pela tentativa de erradicação do secularismo indiano e de promoção «democrática» da hegemonia hindu, pela tentativa de humilhação dos muçulmanos (nomeadamente no caso da Mesquita de Babar, em Ayhodya), bem como pela abertura de um confronto, no interior da Índia, de um conflito «regional», decorrente das exigências de determinadas correntes de Sikhs orientadas para a criação de um novo Estado, o Khalistan (tendo como principais episódios a invasão militar do templo Dourado, em Amritsar, e os assassinatos de Indira Gandhi e do seu filho). No Médio Oriente, a promoção britânica de um Estado judaico em terras da Palestina abriu, desde 1947, uma frente conflitual que rapidamente virou religiosa, contrapondo muçulmanos a judeus e, mais recentemente a cristãos, reactivando emoções associadas a velhas histórias julgadas «resolvidas» ou desactivadas (califados, cruzadas, etc.).

No plano da produção antropológica, a descolonização e, sobretudo, a «colonização reversa» dos antigos Impérios europeus por sucessivas vagas de refugiados políticos e/ou de imigrantes chegados das ex-colónias, promoveram uma nova focalização reflexiva: a das relações inter-étnicas, no seio da qual, sobretudo a partir de Fredrik Barth (1969), o conceito de cultura foi subalternizado e substituído pelo conceito de etnicidade. As identidades grupais problemáticas, assumidas ou impostas em contexto migratório, eram variadas: identidades raciais, de acordo com a tradição britânico-americana; identidades étnicas, na maioria dos restantes países; identidades culturais, sempre e quando se tentou evitar a problemática da inter-etnicidade, regredindo para o conceito de grupos culturais. Atravessando todas estas identidades, e sem um estatuto definido (mas, tantas vezes, definidas como identidades meta-étnicas), as identidades religiosas foram, de acordo com os desígnios do *mainstream* secularista liberal, mantidas no domínio da esfera privada.

O progressivo agudizar do conflito aberto entre o «mundo muçulmano» e a «frente ocidental», encabeçada pelo eixo britânico-americano, veio alterar este novo campo de análise da inter-etnicidade e trazer para a ribalta uma nova problemática, a qual, mais do que um confronto entre civilizações (Huntington 1996), tende a assumir a forma de um confronto entre religiões que invocam estar na base e constituir a fundação duradoura e a grande fonte de inspiração dos valores que as separam.

Para os democratas liberais, habituados a acreditar na eternização da tríade democracia – secularismo - economia liberal, sob a forma do «Fim da História» (Fukuyama 1992) ou da vitória pacífica (porque «racional») da Globalização, o cenário paradisíaco pós-moderno de um mundo de fluxos, sem fronteiras e sem fidelidades, «des-essencializado», habitado por 6 biliões de indivíduos cosmopolitas, providos de múltiplas identidades contextuais ou oportunistas, desprovidos de valores e de investimentos familiares e grupais, circulando em busca da sua felicidade individual e assistindo entusiasmados ao desaparecimento dos Estados-nações, continuou sem ser posto em causa.

Todavia, progressivamente, alguns teóricos começaram a chamar a atenção para a importância fundamental de algo subjacente tanto à cultura como à etnicidade, tanto

às religiões como às civilizações, que presidia à relação da organização da mente (dos indivíduos) com a organização do mundo: a construção ontogenética e histórica da articulação entre identidades pessoais positivas (associadas à auto-estima e ao gosto pela vida) e a enorme variedade de identidades categoriais e grupais que se organizam no sistema-mundo (e são por ele historicamente organizadas, no nível geopolítico, religioso, partidário, ideológico, de classe, de género e de geração, local, profissional, desportivo, etc.), transferindo contradições, vulnerabilidades, traumas e agonismos do nível individual para o nível grupal e do nível macro-histórico, político e ideológico para o nível pessoal, micro-familiar e comunitário.

Nesta perspectiva, a «instrumentalidade racional» dos liberais surge, sobretudo, como uma luta pela aquisição de vantagens identitárias e de busca da supremacia identitária (ou, no mínimo, da segurança identitária decorrente da «pertença» a grupos), tanto no nível económico como no nível simbólico. Também neste nível, se regista um jogo de transferências, de tal modo que ganhos instrumentais (de riqueza, de liderança, de poder) são postos ao serviço de ganhos identitários (de prestígio, de sentimento de superioridade, de fantasias onnipotentes, etc.) e que, complementarmente, ganhos simbólicos (de crença na superioridade moral dos indivíduos ou dos «seus» grupos sobre indivíduos e grupos rivais) surgem como compensadores da impossibilidade momentânea ou definitiva de materializar os sentimentos e os valores que orientam a acção humana grupalmente investida (expressos sucintamente pelos conceitos de «honra», «auto-estima» ou «dignidade», tendo como seu oposto a «vergonha» associada à «falta de respeito» proveniente de outros, que desemboca ou na raiva mortífera ou na perda do gosto pela vida).

Depois de uma antropologia do relativismo cultural (posta ao serviço da construção dos Impérios e da construção das Nações) e de uma antropologia da inter-eticidade (posta ao serviço da «gestão racional» das imigrações), estaríamos agora a entrar no tempo de uma antropologia dos processos identitários – no tempo de uma antropologia menos pragmática e instrumentalizável, na medida em que focaliza a dimensão dramática e problemática da história do «animal insatisfeito» (consigo e com os outros, com o mundo e com a história), desse animal promotor de uma ecologia

de ideais, utopias, ilusões e delírios sociais, que Edgar Morin (1973), num gesto de desmistificação, propôs redesignar como *homo sapiens demens*.

\*\*\*

Tomando como pano de fundo uma análise da evolução das filosofias políticas, das ideologias e das ciências sociais «ocidentais» (com os seus *mainstreams* e com os seus marginalizados), a construção da pesquisa cujos primeiros resultados agora apresentamos teve vários objectivos teóricos e morais:

- reintroduzir a análise do papel das religiões e da religiosidade não-organizada na organização das vidas, das relações inter-pessoais, das etnicidades e das relações inter-étnicas, tentando evidenciar quando e como se constituem enquanto promotoras de problemas sociais e quando e como se constituem enquanto fontes de soluções e não de problemas;
- ensaiar através de uma abordagem comparativa dos diferentes padrões relacionais e de valores que organizam os diferentes grupos ou sub-grupos étnicos e etno-religiosos, a des-homogeneização da análise social, procurando detectar as «boas práticas» que conduzem a relações sociais pacíficas e progredientes, bem como as «más práticas» que desembocam na agonia e no agonismo social, aberto ou camuflado;
- tomar em consideração o conceito de ecologia cultural na compreensão de como segmentos de um mesmo grupo étnico constroem identidades e práticas específicas e diferenciadas em função das suas identificações a «hospedeiros» identitariamente diferenciados e da sua «adaptação» a contextos decorrentes da construção identitária dos seus «hospedeiros» (também esta perspectivada como uma construção histórica, na competição que organizou as vanguardas e elites do sistema-mundo) ;
- distanciar-se de abordagens pós-modernistas que, na busca de despolitização de um mundo que querem entregar às orgias do consumismo cultural e à celebra-

ção das «liberdades», acusam de «essencialização» e de «reificação» a tomada em consideração de que não existem outros indivíduos para além daqueles que através dos seus investimentos identitários revitalizam grupos ou segmentos identitários de grupos, definidos sócio-historicamente, procurando defender vantagens identitárias ou contestar a história e ensaiar redesenhar as geometrias do sistema-mundo e dos seus sub-sistemas, substituindo formas de organização por outras formas de organização e sistemas de valores por outros sistemas de valores.

\*\*\*

As três partes do volume que apresentamos respeitam os três momentos da construção da pesquisa.

Numa primeira parte - *Do retorno da subjectividade e das religiões à análise das dinâmicas de pluralização identitária* - apresentamos o quadro sócio-histórico e teórico-epistemológico subjacente ao equacionamento da situação inter-étnica em Portugal, por um lado bem diferenciada do que se passa noutros países e, no entanto, atravessada por dinâmicas claramente internacionais, que indiciam a entrada numa nova era histórica, de contornos por enquanto indefinidos.

Numa segunda parte - *Manejos da religião em processos de inserção social diferenciada: projecto de pesquisa e primeiros resultados* - estabelecemos o quadro comparativo pertinente para os objectivos da pesquisa, clarificámos os passos da metodologia por objectivos que utilizámos (e que implicou a construção de um novo instrumento de pesquisa), expusemos os resultados da análise factorial conducente à construção de uma escala inter-étnica e situámos, em articulação com o trabalho de terreno, os diferentes grupos e segmentos de grupo no campo definido pelos vários factores encontrados. Procurámos, desse modo, inquirir as nossas questões estruturantes: i) qual o papel das religiões organizadas e da religiosidade não-organizada no posicionamento estrutural-dinâmico inter-étnico; ii) qual o papel da conversão religiosa na alteração dos padrões culturais; iii) e quais os fundamentos culturais e inter-identitários ocultos, subjacentes à percepção social (justificada ou não) da

existência de estratégias pacíficas ou diplomáticas bem como de estratégias agonísticas que fazem com que determinados grupos étnicos (e não outros) possam ser representados como «problemáticos», ao mesmo tempo que o grupo «hospedeiro» possa ser representado ora como «racista», ora como «tolerante», «familiar» e «afável». Trata-se de primeiros resultados, de primeiros momentos de uma abordagem que exige a construção de uma série calculada de outras pesquisas comparativas, na medida em que as questões colocadas ultrapassam as hipóteses de resposta levantadas por esta primeira análise.

Finalmente, na terceira parte, apresentamos uma série de estudos baseados em trabalho de terreno com as diferentes minorias e segmentos étnicos ou etno-religiosos. Estes estudos vão desde análises mais detalhadas de determinados segmentos identitários mais ignorados de minorias de origem afro-indiana (elites, jovens, mulheres, etc.), até tentativas de focalização da nova minoria sikh, recém-chegada, bem como da minoria cigana em Portugal (a nosso ver, a minoria portuguesa alvo das maiores agressões racistas neste país) e da minoria cabo-verdiana, procurando nestes dois últimos casos, salientar as retóricas de acusação e de contra-acusação que alimentam a conflitualidade «racista». Em todos os casos, evidenciamos a heterogeneidade interna destas minorias (e até mesmo os conflitos identitários que as atravessam). Nos dois últimos casos, focalizamos a nova heterogeneidade introduzida pela conversão de segmentos que procuram obter efeitos manifestos de superiorização face aos seus co-étnicos, utilizando o «nome de Deus» e a organização comunitária ritual com vista à alteração de práticas tradicionais e à identificação com sistemas de valores dominantes no grupo étnico «hospedeiro» (neste caso, os portugueses). Alguns destes estudos constituem abordagens de questões polémicas, com incidência teórica. Outros assumem a forma minimal da «nota etnográfica». Mais completos ou mais inacabados, mais próximos ou mais distantes dos enquadramentos proporcionados nas duas primeiras partes, todos eles se inserem no projecto em desenvolvimento da construção de uma abordagem estrutural-dinâmica, centrada numa antropologia dos processos identitários, em que a dimensão histórica e política é crucial, na medida em que é na história e através de processos ideológicos com incidência política que as hierarquias identitárias do sistema-mundo vão sendo construídas e subvertidas, em diversos níveis e escalas, numa dinâmica que não prenuncia qualquer «Fim da História».

## **I PARTE**

# **DO RETORNO DA SUBJECTIVIDADE E DAS RELIGIÕES À ANÁLISE DAS DINÂMICAS DE PLURALIZAÇÃO IDENTITÁRIA**



# DO RETORNO DA SUBJECTIVIDADE E DAS RELIGIÕES À ANÁLISE DAS DINÂMICAS DE PLURALIZAÇÃO IDENTITÁRIA

JOSÉ GABRIEL PEREIRA BASTOS E SUSANA PEREIRA BASTOS

*“O problema da complexidade tornou-se uma exigência social e política do nosso século; damos-nos conta de que o pensamento mutilante, isto é, o pensamento que se engana, não porque não tem informação suficiente mas porque não é capaz de ordenar as informações e os saberes, é um pensamento que conduz a acções mutilantes.” (E. Morin 1992)*

## 1.1. PARA UMA ABORDAGEM ESTRUTURAL-DINÂMICA DAS MUDANÇAS SÓCIO-HISTÓRICAS<sup>A</sup>

Descontextualizadas dos processos históricos de longa duração, as vagas migratórias parecem, para muitos, assentar em decisões, mais ou menos racionais, de indivíduos an-históricos que, depois de efectuada uma análise intuitiva custo-benefício, se decidiram a sair do campo para a cidade ou de países «atrasados» para países com mais elevada qualidade de vida. A abordagem fenomenológica, assente em entrevistas e no levantamento de histórias de vida a migrantes, pareceria confirmá-lo, pois é dessa forma que os indivíduos constroem as suas narrativas particulares. No entanto, as vagas migratórias aparecem a diferente luz se as perspectivarmos como um conjunto de respostas ao projecto iluminista de organização hierarquizada, material e simbólica, do mundo a partir de um conjunto de «vanguardas» em competição pela liderança do sistema-mundo (Wallerstein 1974), usando como instrumentos dessa hierarquização pragmático-identitária a guerra, a concorrência tecnológica e económica, a utilização selectiva e instrumental de camadas trabalhadoras dos povos e regiões

<sup>A</sup> O quadro colocado no Anexo1 é indispensável à leitura deste texto.

subalternizados e as teorias sociais que a legitimam.<sup>1</sup> Este projecto pragmático-identitário «ocidental», pós-renascentista e pós-iluminista, contém contradições internas,<sup>2</sup> conduz a mutações imprevisíveis, levanta resistências nas elites dos diferentes núcleos em competição (Lipsitz 1998; Huntington 2004) e é frequentemente subvertido pela resistência que lhe é oposta a partir daqueles que não aceitam ser reduzidos à subalternidade ou à condição meramente instrumental de servirem projectos a que são alheios.

Se inserirmos as migrações na história do mundo, numa perspectiva estrutural-dinâmica de análise da mudança, o quadro perde parte da sua riqueza fenomenológica mas ganha em inteligibilidade. Os sessenta anos do pós-guerra foram marcados por acontecimentos inesperados, a todos os níveis. Primeiro, durante quase 3 décadas, assistimos à dissolução dos Impérios ocidentais e, já na década de 80, à dissolução do Império soviético. Mais recentemente, assistimos ao começo da desestruturação do Reino Unido e da Rússia e ao nascimento de uma inquietude americana acerca da durabilidade da sua Federação (Huntington 2004), esta última associada à progressiva e acentuada penetração de minorias não-ocidentais (sobretudo mexicana e asiáticas) que põem em causa a unidade e coesão dos WASP (*White, Anglo-Saxon Protestants*) tanto no nível cultural e linguístico como no nível identitário. Configurada pelos neo-conservadores como uma «nação de colonos» europeus, a transformação progressiva da América numa «nação de imigrantes» predominantemente não-europeus poderia provocar o colapso identitário da «nação americana», sendo por isso necessário reforçar a religião protestante, vista como o principal pilar unificador dessa mesma «identidade colonizadora» fundacional.

Na Europa, o ensaio de produção «racional» de uma supra-identidade federal surge marcada pela explosão de reivindicações autonomistas, no exacto momento em

**1** O darwinismo social e as teorias liberais, tal como se combinam no pensamento anglo-saxónico e no protestantismo norte-americano (Huntington 2004), lado a lado, nas ciências sociais actuais, com as abordagens fenomenológicas do interaccionismo simbólico e do individualismo metodológico.

**2** Entre a hierarquização naturalizada de «superiores» e «inferiores» («vencedores» e «vencidos») e a afirmação da unidade da espécie humana, da igualdade ontológica dos direitos humanos ou do projecto de «fraternidade» humana; entre a afirmação do direito internacional e o estabelecimento de formas desregradas de concorrência e de desestruturação cultural das periferias e camadas subalternizadas, de modo a facilitar a sua utilização instrumental; entre a concepção das «vanguardas» como totalidades nacionais (USA, França, Alemanha, UK) e a prática que transforma em vanguardas elites muito restritas que usam o resto da sua nação como outros tantos subalternos, muitas vezes assumindo uma identidade cosmopolita ou desterritorializada, etc.

que a invasão migratória a partir sobretudo das ex-colónias e, mais recentemente, de outras semi-periferias libertadas dos jugos imperiais (os ex-Estados da URSS e da Jugoslávia) começa a suscitar reflexos defensivos e sustenta a emergência de grupos racistas de extrema-direita legal e ilegal, organizados em rede. Associada a este processo histórico, assistimos ao retorno das religiões ao centro do tabuleiro político, conduzindo as primeiras vagas do choque de civilizações previsto por Huntington (1996). Guerras civis, motins raciais e agressões terroristas acompanham este processo histórico, pondo em dúvida o optimismo associado às ideias iluministas de contrato social e cidadania, de progresso técnico linear e de «fim da história» (Fukuyama 1992), sob a égide da democracia, do individualismo e do liberalismo económico.

A rápida transformação política do sistema-mundo parece não só ter deixado intocada a infra-estrutura económica capitalista que o organiza como até ter reforçado essa mesma infra-estrutura, após a dissolução da oposição entre capitalismo (vencedor) e comunismo (vencido). A experiência chinesa de «um país, dois sistemas» não deixa dúvidas que, também aí, assistimos não à vitória adiada do comunismo mas à vitória antecipável do capitalismo sobre formas cada vez mais residuais do antigo modo de produção comunista. Por outro lado, tornou-se patente que a emergência de formas de controlo remoto das periferias tornou inútil o colonialismo e levou ao desmantelamento útil dos grandes impérios.

Depois de ter vivido de servos e de escravos (até ao século XIX), e de ter começado a substituir estes últimos por «trabalhadores contratados» sobretudo asiáticos (indianos, nas plantações de monocultura e na construção civil; chineses, na construção dos grandes caminhos de ferro), provenientes das colónias e de nações semi-periféricas, como Portugal (entre 1850 e 1950), um certo «Ocidente»<sup>3</sup> descobriu a imigração como a forma mais económica e moralmente menos controversa da exploração do trabalho. Tratados, no Norte da Europa, como «guest workers» (trabalhadores convidados), na convicção de que serviriam a reconstrução da Europa e voltariam a partir

**3** Entenda-se que, do nosso ponto de vista, o «Ocidente» é um conceito meramente ideológico, destinado a ocultar a pluralidade conflituosa subjacente à imagem construída de uma unidade inexistente e, portanto, inconsistente e auto-contraditório, como todos os conceitos ideológicos. Quando os cientistas sociais importam conceitos ideológicos começam a produzir formulações ideológicas com fachada científica, bloqueando o desenvolvimento das ciências sociais enquanto ciências, a favor da busca da aceitação fácil derivada do «efeito de reconhecimento» (Althusser 1968) que é típico das ideologias.

para as «suas terras», pareceram, por um tempo, constituir uma «boa solução» para as carências de mão-de-obra europeias.

Ao invés da «solução europeia», relativamente passiva, de se deixar invadir por fluxos de trabalhadores, tanto como do sul e do leste da Europa como das ex-colónias, os Estados Unidos impunham desde cedo, uma política de imigração mais activa e selectiva, mais decididamente instrumental. Esta, focalizada no projecto identitário de americanização do mundo, somava o «braindrain» científico da Europa e da Ásia à estimulação da imigração selectiva de mão-de-obra especializada em áreas de rápido desenvolvimento, como a informática, com a perspectiva sempre presente de promover a sua assimilação no celebrado «melting pot» que caracterizaria a América (USA) como um «país de imigrantes», ao mesmo tempo que ensaiava reduzir os imigrantes fronteiriços do Norte do México primeiro à condição de trabalhadores rurais sazonais e, depois, à condição de uma minoria étnica com entrada policiada. (Portes e Rumbaut 1990).

Em ambos os casos, as políticas humanistas de reunificação familiar, assistência social e defesa dos direitos cívicos dos imigrantes produziram alterações incontroláveis: de «trabalhadores convidados», os imigrantes passaram a constituir minorias étnicas apoiadas pelos seus países de origem; atrás destes vieram multidões de «clandestinos» que muitas vezes tinham laços de família, comunitários ou identificatórios com os primeiros, e foi preciso repetidamente «regularizá-los»; de ex-colonizados falando a língua local e associados a jovens países que integravam os grandes espaços agora agregados pela língua do ex-colonizador (Commonwealth; francofonia; lusofonia, etc.) passaram a uma multidão de pessoas com as origens mais diversas, frequentemente agregados localmente a partir de um número mínimo de grandes categorias tendencialmente racializantes, inventadas defensivamente pelos «receptores-hospedeiros» («negros» ou «africanos», asiáticos, «latinos», «de leste», «mediterrânicos», etc.); a partir do nascimento de «segundas gerações» e de «terceiras gerações» que não conheciam os países de onde os pais e avós tinham vindo, confrontaram-se com problemas de «integração» de pessoas que muitas vezes se definiam como tendo uma identidade dupla ou múltipla; e, devido a causas que

tentaremos analisar, viram-se a braços com reivindicações, acusações e confrontos face aos quais não dispunham de políticas minimamente consensuais.

Estas transformações profundas na vida social foram acompanhadas por transformações profundas do pensamento científico e político. No campo político, como sempre a partir dos USA, as políticas baseadas na luta de classes foram substituídas, a partir da década de 60, pelas lutas baseadas nas políticas da identidade, na celebração da diversidade e do multiculturalismo. No campo científico, assistimos ao longo do século XX, primeiro ao colapso do evolucionismo, do difusionismo e das «ciências» sociais transcendentais (Bastos 1991), mecanicistas ou organicistas, e, em seguida, da «autoridade» conferida às produções do objectivismo positivista, colapso esse acompanhado, mais tarde, a partir dos anos 60, de uma «viragem subjectivista» (Bastos 2003), que atirou para o centro das atenções o conceito de identidade e seus derivados. Grande parte da acção humana passou a ser pensada como uma «luta das identidades» (Bourdieu 1980),<sup>4</sup> como uma «busca da identidade», como uma reacção a «traumas identitários» ou como a resposta a uma «crise identitária» e até mesmo como uma produção intencional de identidades marginalizadas e/ou estigmatizadas (de portadores de «identidades negativas»), construídas como o «Outro» categorial das vanguardas em competição. Os grupos sócio-históricos deixaram de ser pensados como «isolats» (Barth 1969) a serem descritos etnograficamente de uma forma estruturo-funcionalista, essencialista, e passaram a ser entendidos no contexto das suas relações históricas e inter-étnicas e das suas dramáticas identitárias internas e externas. Deste modo, a análise passou de um nível «descritivo», estático, globalista e homogeneizante, para um nível complexo e dinâmico, detectando estratégias de estruturação, de defesa cultural, de expansão e de negociação entre actores sociais (pessoais ou grupais) com incidência não só pragmática mas, sobretudo e a *la limite*, identitária.

Finalmente, e pela primeira vez, os sujeitos e as suas estratégias relacionais e organizacionais receberam mais atenção do que os «grupos» e as suas «características».

<sup>4</sup> Oscilando entre a aceitação de «negociações identitárias» e a procura competitiva da sua auto-afirmação, expansão, vitória e consolidação no domínio/exploração/negação de outras identidades.

Completando o movimento de inversão, se bem que numa linha de desenvolvimento herdada das ciências sociais transcendentais, emergiram escolas que deram o máximo de peso à fenomenologia das relações inter-pessoais, como se os «indivíduos» fossem permutáveis e se encontrassem em relação despidos dos seus investimentos identitários (de género, de geração, familiares, de classe e de identidade étnica ou racial, etc.) e a história diferencial dos padrões de organização sócio-cultural não incidisse sobre eles. Para estas escolas, orientadas pelas premissas do individualismo metodológico (Popper 1966),<sup>5</sup> as análises incidindo sobre relações intergrupais foram caracterizadas como reificantes, essencialistas e promotoras de «estereótipos».<sup>6</sup> “Como se” a constatação de que indivíduos podiam sair dos seus grupos e mudar de modo de vida e de identidade, por um tempo ou para sempre (Barth 1969), levasse à conclusão (de tipo *wishful thinking*) que os grupos sócio-históricos tinham deixado de existir ou estariam em vias de extinção, num mundo que a partir de agora ou em tempo previsível seria constituído ou por fluxos de indivíduos sem pertenças grupais, sempre em movimento e em metamorfo-

**5** A perspectiva do individualismo metodológico exige que todas as explicações em ciências sociais sejam feitas, em última ratio, em termos dos objectivos e das crenças de indivíduos, evitando a invocação de entidades sociais holísticas. Na nossa perspectiva epistemológica, todos os raciocínios que partam da aceitação do estabelecimento popular ou filosófico de uma dicotomia (aqui: indivíduo vs. sociedade) e se estabeleçam pela opção de um pólo contra o seu contrário, são estruturalmente erróneos, na medida em que evitam pensar a questão fulcral da articulação (variável e contraditória) entre os dois pólos, separados e opostos pelo pensamento binarizante ou disjuntivo que, longe de ser, como quer Lévi-Strauss (inexplicável, salvo no nível genético, como queria Jakobsen), o fundamento de todo o pensamento se constitui como o principal obstáculo a qualquer pensamento e até mesmo à capacidade de pensar. Entidades colectivas não são sujeitos de qualquer acção, porque só existem enquanto conceitos; no entanto, organizações (como os Estados), lideradas por indivíduos e mobilizando redes de indivíduos e grupos organizados (como os partidos de governo), servindo interesses de facções sociais, podem desencadear e orientar acções, mobilizando os aparelhos efectores do Estado. Por outro lado, indivíduos (a menor das «minorias activas», na acepção de Moscovici) podem iniciar movimentos sociais, liderá-los, fornecer-lhes ideologias eficazes, etc.). Como afirmam Berger e Luckman: «A identidade é, obviamente, um elemento-chave da realidade subjectiva e, como toda a realidade subjectiva, permanece numa relação dialéctica com a sociedade. A identidade é formada por processos sociais. Uma vez cristalizada, é mantida, modificada, ou até mesmo reconfigurada pelas relações sociais. Os processos sociais envolvidos tanto na formação como na manutenção da identidade são determinados pela estrutura social. Ao invés, as identidades produzidas pela interacção do organismo, da consciência individual e da estrutura social reagem sobre uma dada estrutura social, mantêm-na, modificam-na ou até a reconstroem. As sociedades têm histórias no decurso das quais emergem identidades específicas; contudo, estas histórias são feitas por homens com identidades específicas.” (1989: 173)

**6** Para a crítica do «conceito» de estereótipo e para a proposta da sua substituição pelo conceito de representações sociais identitárias, conferir Bastos (2000: 70-88). Definidas como «estereótipos» e pejorativas como «erros intelectuais» e como «erros morais», as representações sociais identitárias (Bastos 1995, 2000) mobilizadas nas relações inter-étnicas, têm sido insuficientemente estudadas no contexto an-histórico e artificial da psicologia social experimental (Tajfel 1981) ou até mesmo tornadas tabu no contexto das ciências sociais. Uma vez que demonstrámos que (a) os indivíduos constroem as suas representações de identidade pessoal de modo a estabelecerem uma comparação favorável com a identidade que atribuem genericamente aos membros do seu grupo de pertença identitária (nacional, étnico, etc.) e que (b) os indivíduos constroem as representações de identidade grupal de modo a estabelecerem uma comparação contrastada favorável em relação aos grupos externos, escolhidos ou impostos para comparação, (c) e ligam estas representações pessoais e de grupo à economia da sua vulnerável auto-estima pessoal e grupal (Bourdieu [1989] 2003; Bastos 2003), a análise dos sistemas de representação social identitária requiere o aprofundamento das investigações em contextos sociais e políticos diversos, associados a diversos aspectos de idealização grupal, conflito histórico, confrontação racializada ou criação de identidades mais inclusivas, como no caso da construção de uma identidade europeia, tentada num contexto de aceleração da competição internacional, de acentuada crise económica e de crescentes imigrações incontroladas.

se identitária continuada<sup>7</sup> ou por «comunidades transnacionais» que indicariam o fim dos estados nacionais. Ora, todos os indicadores históricos revelam o contrário: em 1900, passado o auge das concentrações imperiais, existiam 57 Estados, cem anos depois existiam 204, muitas dezenas mais continuam a lutar para ver reconhecida a sua autonomia e independência e a lista de candidatos continua a aumentar. Fora dos sonhos idealistas, em nenhum horizonte se enxerga qualquer mundo sem fronteiras habitado por «cidadãos do mundo» sem raízes locais, sempre em movimento, sem etnicidades e mutuamente cooperantes, pacíficos, solidários ou agindo desinteressadamente.

No caso das imigrações europeias, que mais nos interessa, essa ilusão levaria à ilusão seguinte de que, tratando os imigrantes como indivíduos desejosos de aceder a relações de cidadania, estes, não excepcionalmente mas na sua generalidade, abandonariam os seus investimentos e identificações étnicos (e religiosos), se incorporariam como tantos outros cidadãos censitários nas estatísticas e nas práticas sociais e deixariam de se apresentar e de se representar como «outros» - dotados de direitos multiculturais - no interior de Estados tornados plurais pela força dos factos. E não se pense que a questão é prática ou instrumental, com mera incidência contabilística e material; a resistência à pluralização étnica das categorias nacionais começa a ceder mas tem defensores extremados do «orgulho branco» em estratos populacionais relevantes, politicamente organizados ou ainda não, capazes de criar ou aproveitar incidentes críticos para relançar a xenofobia e o conflito inter-étnico aberto.

**7** O debate entre «essencialistas» (Geertz 1963), «situacionistas» (Mitchell 1956), «instrumentalistas» (A. Cohen 1974) e «construccionistas» (Berger e Luckmann [1966]; Anderson 1983; Hobsbawm e Ranger 1983) mais do que um debate científico é, sobretudo, um debate sobre o modo mais conveniente para redefinir ideologicamente o conceito de identidade, no contexto das contradições emergentes na fase pós-colonial, dita de «globalização». Este «debate» pode ser reduzido a um falso problema quando deixamos de confundir o modo de produção identitária com os seus resultados; as apresentações sociais identitárias, de «geometria variável» (situacionais, adaptativas, táticas, diplomáticas ou provocatórias) com as auto-representações identitárias (cognitivo-emocionais); quando a sincronia situacional (onde os indivíduos interagem) não é clivada da diacronia biográfica e histórica (onde os indivíduos se enraizam biograficamente); quando a análise da mobilidade identitária dos sujeitos deixa de ser confundida com a maior permanência (mas não eternidade ou intemporalidade) da organização inter-grupal do mundo; e quando as motivações identitárias defensivas para persistir em processos de «aculturação antagonista» (Devereux e Loebb 1943 in Devereux 1985) são articuladas com as motivações instrumentais (tanto adaptativas como competitivas) e com as políticas da identidade emancipatórias, num ponto de vista complexo, estrutural-dinâmico e integrativo. Como insiste Roosens, «a identidade étnica pode obter o seu impulso e a sua forma a partir de um jogo de oposições, mas combina de sobremaneira esta fonte de diferenciação com uma fonte interna de identificação. (...) por oposição às fronteiras, que tornam as pessoas diferentes umas das outras e mantêm as clivagens étnicas, [as identificações] pelo contrário, tornam as pessoas idênticas no interior do mesmo grupo, criando e mantendo a etnicidade a partir de dentro.» (Roosens 1996: 85).

Nesse sentido, a redefinição das identidades na direcção da criação e investimento emocional de novas categorias identitárias, através de um alargamento das identificações positivas é um processo científico mal estudado;<sup>8</sup> tão mal estudado como o processo antecedente, de pseudo-especialização da humanidade (Erikson 1968), que tantos dissabores tem trazido aos grupos envolvidos e ao projecto idealista de «fraternização universal».

## **1.2. DAS MIGRAÇÕES AOS PROCESSOS INTER-IDENTITÁRIOS**

A problemática da identidade seria provavelmente periférica para os propósitos desta análise, não fora a atenção dada aos desafios colocados pela (a) emergência de um novo tipo de humano (Fromm, Riesman, Marcuse) e por um novo tipo de sociedade e de cultura (Lasch, Baudrillard, Lyotard, Foucault, Giddens, Jameson, Castells), pelo (b) modo como essa emergência surge associada a grandes processos migratórios, do campo para a cidade e dos países da periferia para os países do centro, e a profundas alterações demográficas, pondo em causa as antigas identidades tradicionalmente consolidadas e pela (c) decorrente viragem estratégica da *New Left* norte-americana, desde a década de 70, da luta de classes para um novo tipo de políticas, as «políticas da identidade» (Calhoun 1994).

### **1.2.1. DETECTANDO UM PARADOXO ANTROPOLÓGICO**

A tradição política que nos USA, desemboca nas «políticas da identidade», é uma tradição europeia que assenta na detecção da relativa compatibilidade e complementaridade das obras de Marx e Freud (Reich 1929; Fromm 1947; Barthes 1960;

**8** Como se quis fazer com a construção de uma identidade europeia, até agora sem sucesso. O que implica que os políticos ainda não aprenderam a lição a tirar do fracasso do iluminismo marxista; quando ainda não conhecemos suficientemente o mundo e partimos de uma confusão sistemática de ideais (obsessivos) com realidades (desconhecidas), a «transformação do mundo», com base em voluntarismos jurídico-políticos de elites burocráticas, mas com um desconhecimento profundo das dinâmicas identitárias interpessoais e inter-grupais, só pode desembocar num fracasso. Ou melhor, no fracasso do projecto invocado, uma vez que as elites burocráticas auto-produzidas constituem um caso de sucesso e encontram quase sempre lugar na «ordem» subsequente, como se viu no período pós-soviético.

Marcuse 1964; Zaretski 1994; Godelier 1996). Esta complementaridade teórica focaliza o paradoxo antropológico estrutural que confere ao sistema-mundo a sua dimensão dramática e problemática – o facto da identificação, da cooperação e da solidariedade no controlo do mundo natural poderem ir a par com a exploração, a dominação e o extermínio de outros nas relações intra e inter-grupais, dando origem à mais gravosa fonte de sofrimento da espécie humana – o sofrimento de origem social (Freud 1930). Este sofrimento estrutural, enraizado na articulação da organização diferencial e contraditória da mente com a organização diferencial e contraditória do mundo, seria fundado na ambivalência relacional (uma dimensão fundamental da organização da mente na relação-do-eu-com-o-mundo, ora gratificante, ora ameaçadora, frustrante, inibidora ou traumática), e seria derivado da exploração do homem pelo homem, da mulher pelo homem, e de uns povos por outros povos, exploração essa orientada para a maximização da realização identitária de uma minoria de humanos, congregando nas suas mãos (pessoalmente e em rede) os trunfos identitários do poder, da riqueza, do prestígio e da chefia.

Neste sentido, a problemática da ambivalência estrutural da espécie humana<sup>9</sup> é irredutível a qualquer projecto racionalista e tecnocrático de «gestão das diversidades», uma vez que nenhum indivíduo, grupo ou elite se situa acima e fora da dramática da ambivalência humana. Dos seus dois vectores, surgem dois tipos de ciências sociais, tão incompatíveis como duas imagens gestalticamente combinadas pelo processo de inversão figura-fundo. Para as primeiras, jurídico-idealistas, os indivíduos são ontologicamente (ou «racionalmente») solidários e prosseguem objectivos comuns; a *la limite*, todo o mundo constitui uma única sociedade

<sup>9</sup> Que torna igualmente pertinentes duas imagens dos humanos, só aparentemente irreconciliáveis: por um lado, a «imagem da cooperação», pela qual, “depois que o homem primevo descobriu que estava literalmente em suas mãos melhorar a sua sorte na Terra através do trabalho, não lhe pode ter sido indiferente que outro homem trabalhasse com ele ou contra ele. Esse outro homem adquiriu para ele o valor de um companheiro de trabalho, com quem era útil conviver. Em época ainda anterior, em sua pré-história simiesca, o homem adoptara o hábito de formar famílias, e provavelmente os membros de sua família foram os seus primeiros auxiliares.” (S. Freud, 1930, in S. Freud, XXI, 1975: 119); por outro lado, a «imagem da dominação exploradora, tendencialmente criminal», uma vez que “(...) os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário são criaturas entre cujos dotes pulsionais deve levar-se em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que tenta satisfazer sobre eles a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo.” (S. Freud, 1930, in S. Freud, XXI, 1975: 133; correção nossa)

(Redfield in Shapiro 1966).<sup>10</sup> Na segunda perspectiva, as identificações humanas são limitadas e selectivas, devido ao enraizamento ontogenético da construção sócio-psicológica das identidades e visões do mundo [Herder 1772; Freud 1930; Erikson 1950], que sociabiliza cada sujeito em construção para um raio crescente mas não ilimitado de identificações, as quais, extensionalizando-se tipicamente a partir das identificações familiares infantis, implicam a criação de fronteiras identitárias e a distinção entre grupos de pertença (*ingroups*) e grupos de referência (*outgroups*). Os indivíduos tendem assim a enlaçar a construção e defesa da identidade pessoal com a da identidade grupal, o seu egocentrismo com o seu etnocentrismo, procurando vantagens materiais ou simbólicas em relação não só aos «seus» mas, e sobretudo, aos que não reconhecem como «seus». Tanto no *ingroup*<sup>11</sup> como na relação com os *outgroups* é preciso gerir e organizar, para vantagem de alguns,<sup>12</sup> as diferenciações sociais identitárias, estruturais e estruturantes («morais», geracionais, de género, de classe, étnicas, religiosas, etc.), de modo a definir («bons») «vencedores» e («maus») «vencidos».<sup>13</sup>

**10** *“Sociedade é gente reunida com objectivos comuns e mútuo entendimento. (...) A sociedade, pois, tem organização. É gente fazendo coisas com e para os demais, no interesse de cada um e de todos, nas formas pelas quais essas pessoas concordaram em aceitar. (...) Por outro lado, grupos de nações consideradas em conjunto, são grandes sociedades. (...) Em certo sentido, toda a população do mundo tomada globalmente constitui uma única sociedade. (...) Sociedade é, além disso, gente compartilhando convicções comuns sobre o que é bom na vida. (...) a sociedade humana existe pelo facto de seus membros sentirem que certa conduta é correcta e outra é errada, actuando mais ou menos segundo tais preceitos. Um terceiro aspecto de sociedade humana encontra-se no facto de que seus membros sentem pertencer-se mutuamente, contra outras a que não pertencem. Sociedade são pessoas se sentindo solidárias entre si. (...) A sociedade actua também em virtude da confiança que seus membros têm em relação aos demais e da sua lealdade para com seu próprio grupo.”* (Redfield in Shapiro 1966: 397-8 e 401; c.n.) Nesta perspectiva idealista fica por explicar a luta de classes, os conflitos inter-étnicos nas sociedades plurais, os conflitos de género e intergeracionais e a produção de narrativas religiosas em que no fim dos tempos os «bons» e os «maus» serão definitivamente separados, o que anula o conceito de sociedade «positiva» e a «ilusão de harmonia» (Huntington 1996: 31) inerente a esta perspectiva.

**11** Sob a forma de exploração do homem pelo homem, conducente à estratificação de classes e à marginalização bem como sob a forma da exploração da mulher pelo homem, consubstanciada na formação dos Estados falocráticos (conferir, mais adiante, o Factor 1 que designámos como «fundamentalismo religioso»).

**12** Embora, no pressuposto ideológico, para vantagem de todos, igualizados pelo conceito de cidadania ou fusionados no conceito de povo.

**13** Sendo sabido que os projectos inversivos partem do paradigma contrário: o mundo actual é constituído por («maus») «vencedores» e por («bons») «vencidos» e há que lutar para instaurar o «bom futuro» definitivo, moralmente congruente, em que os «bons» vençam e os «maus» sejam castigados, submetidos ou convertidos, «assim na Terra como no Céu». Os processos de construção identitária dos sujeitos e dos grupos fundam-se no pensamento tendencioso que orienta a coincidência entre «nós» e o «bem», projectando o «mal» e, portanto, a perigosidade, sobre «outros». Assim, fica suposto que um dia «venceremos», justificadamente, os «representantes do Mal» e «reinaremos» num mundo renascido.

## 1.2.2. DETECTANDO UMA VIRAGEM ESTRATÉGICA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Nas ciências sociais, esta mudança radical, com raízes em Marx e Freud (Zaretski 1994), traduziu-se por uma viragem do nível macro do estudo das «sociedades» e das relações macro-políticas e geo-estratégicas para o nível micro das relações intergrupais e interpessoais bem como das estratégias identitárias dos actores sociais etnicamente organizados (Camilleri et al. 1990); por uma viragem das metodologias da «objectividade», associadas às teorias do controlo e da normatividade social, para o estudo da «subjectividade» socialmente organizada em termos identitários (Barth 1969, Berger e Luckman 1966; Bastos 2000)<sup>14</sup>; e, dentro desta, para a tomada em consideração que as emoções são a contrapartida das relações sociais assim como as relações sociais são a contrapartida das emoções (Scheff in Calhoun 1994); por uma viragem do estudo dos processos de aculturação e assimilação para o estudo dos processos de resistência identitária e de emancipação étnica; pela viragem do estudo do comportamento para o estudo das mitologias, das produções culturais e das ideologias (Lévi-Strauss, Barthes, Jameson, Hall); e pela viragem introversiva do estudo do exótico para o estudo dos grupos de pertença dos investigadores.

Na antropologia, a viragem para fora da antropologia colonial e da construção dos Impérios (Stocking 1982) deu origem à distanciação crítica do estruturo-funcionalismo e, mais tarde, do estruturalismo Lévi-Straussiano, à introdução do conceito multidimensional de identidade (Erikson 1946), à desmistificação, pluralização e relativização das «etnografias» a partir da emergência de antropologias não-ocidentais, à subalternização dos conceitos de «cultura» (Barth 1969) e «sociedade» (Ingold 1996) e, *last but not the least*, à focalização teórico-pragmática da dimensão emocional dos processos identitários intergrupais (Scheff 1994) e, nomeadamente, das relações inter-étnicas no contexto dos Estados plurais e da pluralização dos Estados-nações, decorrentes da sua «colonização reversa» (Ballard 2004)<sup>15</sup> por fluxos imigratórios incontroláveis.

**14** Autores como Barth (1969) situam-se na primeira linha da «viragem subjectivista» em ciências sociais, ao equacionarem o conceito de etnicidade com o conceito de identidade, ao subalternizarem o conceito de cultura e ao tornarem o conceito de identidade o factor determinante da permanência das diferenciações inter-étnicas e até mesmo dos processos de revitalização da etnicidade.

**15** Conceito introduzido por Roger Ballard nos Seminários que conduziu no CEMME, em 2004.

A importância central do conceito de identidade, subjacente a esta viragem estratégica, prende-se com o facto de que, pela primeira vez, é estabelecida, através dele, uma articulação, pertinente e não-reducionista, empiricamente observável, mensurável, comparável e teorizável, entre a organização, auto-contraditória e plural, da mente humana e a organização, auto-contraditória, plural e conflitual, do mundo sócio-cultural; uma articulação capaz, pela primeira vez, de abrir à pesquisa o intervalo de articulação pertinente entre a psicologia e as ciências sociais e políticas. Tal como não existem sociedades com personalidade própria, fora e acima dos sujeitos socialmente articulados que integram estas «comunidades imaginadas», não existem sujeitos sem uma identidade pessoal (uma auto-imagem investida emocionalmente).<sup>16</sup> E, genericamente, não existem identidades pessoais que não se encontrem integradas num sistema multidimensional identitário, pessoalmente estruturado em cada sujeito, articulando identidades categoriais e macro-grupais correspondentes às diferentes facetas e apresentações contextuais da posição do sujeito no sistema-mundo (identidades morais, de género e geracionais, locais, regionais e estaduais, profissionais, religiosas, desportivas, políticas, etc.), face a «outros» de outras categorias e grupos identitários.

### **1.2.3. DETECTANDO UM NOVO PONTO DE PARTIDA PARA AS CIÊNCIAS SOCIAIS – A ANÁLISE DOS PROCESSOS IDENTITÁRIOS**

Não por acaso, é um imigrante europeu nos USA, um psicanalista-antropólogo sensível à problemática das ciências sociais, Erik Erikson, que vem preencher o vazio deixado entre as teorias de Freud e de Marx e seus sucessores no estudo da estruturação do sistema-mundo, ao introduzir o conceito de identidade psicossocial.

Para Erikson, a identidade grupal é um «estilo» e um «ethos» resultante da «pseudoespeciação» da humanidade (1968: 41), ligado não apenas a uma sociogénese divergente<sup>17</sup>

**16** Existe um limite para esta afirmação: os casos de perda da auto-imagem [despersonalização] devido a contusões cerebrais traumáticas.

**17** Relacionada com a internalização de «diferenças nas perspectivas geográficas e históricas (ego-espaco-tempo colectivo) e de diferenças acerca dos objectivos económicos e dos meios a mobilizar (plano de vida colectivo)» (1968: 48; t.n.), «guiada por imagens comuns do bem e do mal» (1968: 44; t.n.) e por «perspectivas ideológicas» que «fornecem uma imagem do mundo convincente» (1968: 31; t.n.).

mas, também, ao uso de outros grupos como ecrãs para a « projecção de identidades negativas que constituem a contrapartida necessária, se bem que muito desconfortável, das identidades positivas» e também como termos de comparação pejorativizados, preenchendo «a função de reafirmar, para cada pseudo-espécie, a sua superioridade sobre todas as outras.» (1968: 41). Nesta perspectiva, «a necessidade que os humanos têm de uma identidade psicossocial está ancorada em não menos do que a sua evolução sociogenética», isto é, na organização do mundo em unidades nacionais e étnicas, com identidades grupais divergentes. Articulando dimensões cognitivas e emocionais, «a identidade egóica é simultaneamente uma forma de consciência e um sentimento: (...) nos seus aspectos subjectivos, representa a tomada de consciência do facto de que existe uma continuidade e uma permanência (*sameness*) próprias dos métodos sintetizadores do ego, o estilo da própria individualidade, e de que este estilo coincide com a permanência e continuidade daquilo que significamos para outros significantes na nossa comunidade imediata. (...) a mútua complementaridade da identidade de grupo e da identidade egóica, do ethos e do ego, coloca um maior potencial de energia à disposição tanto da síntese egóica como da organização social.» (1968: 50; t.n.)

Formulações mais recentes enfatizam a existência de um certo grau de liberdade subjectiva e uma certa capacidade de acção dos sujeitos para escolherem os seus grupos de pertença e de referência e colocam um ênfase muito menor no mútuo reconhecimento comunitário ou na «realidade» das identidades grupais, evitando a sua reificação ou essencialização (inexistente em Erikson). Pelo contrário, prespõem que, manipulando processos de categorização e de comparação, pessoas integradas em grupos podem construir identidades positivas mas também podem desertar grupos quando eles são estigmatizados com identidades negativas (Tajfel 1981); manipulando contextualmente a pluralidade de identidades parciais biograficamente disponíveis, situadas em diferentes níveis de categorização, os sujeitos podem enfrentar diferentes palcos sociais com diferentes apresentações identitárias, e podem ocultar a sua identidade «real» (subjectiva, profunda), evidenciando uma série de identidades virtuais na tentativa de ir ao encontro (das ideias construídas acerca) de consensos sociais relevantes (Goffman 1963); confrontando-se com as

contradições sociais (e com as suas próprias contradições) e manipulando as suas relações com diversos outros, podem definir as suas estratégias identitárias.

Abandonando perspectivas da sociologia transcendental (Durkheim 1912), os «grupos» sócio-históricos começam agora a ser conceptualizados como «comunidades imaginadas» (Anderson 1983) e as identidades de grupo» são pensadas não tanto como «identidades presumidas» (Weber 1922) e mais como «reificações tácticas» e/ou como «construções ideais» (Devereux 1985) usadas para fins de comparação social retórica e/ou de legitimação dos projectos de confronto e de controlo social. Até mesmo as noções de «sociedade», «grupo» e «comunidade» aparecem contestadas como conceitos dúbios (Baumann 1996 ; Ingold 1996), na medida em que, enquanto categorias do pensamento, tendem a simplificar, a homogeneizar e a reificar a grande quantidade de diversidades identitárias, de geometria variável, encontradas no seu «interior», em diferentes contextos (Mitchell 1955, Baumann 1996), em diferentes tipos de discursos e em diversos palcos de apresentação identitária.

Neste contexto, as identidades étnicas emergem como a mais abrangente das identificações de um indivíduo com um grupo sócio-histórico, no interior da organização do sistema-mundo; e «os grupos étnicos são conceptualizados como formas de organização social.» A diferenciação inter-grupal não depende do seu putativo isolamento dos grupos étnicos, ou do antagonismo entre eles; antes resulta de «um processo sistemático de dicotomização de status étnico, criando fronteiras étnicas» que «persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam.» (Barth 1998: 10; t.n.) Deste modo, a partilha de uma cultura comum não é a causa mas a primeira das conseqüências de um processo persistente de dicotomização étnica, num contexto de competição intergrupal estruturante. «Na medida em que os actores sociais usam identidades étnicas para se categorizarem a si próprios e a outros, para fins de interacção, formam grupos étnicos neste sentido organizacional.» [idem: 13-14; t.n.]

### 1.3. DEFININDO OS CONCEITOS

Identificação, identidade, estratégias identitárias, identidades étnicas, representações sociais identitárias, emoções identitárias e políticas da identidade articulam-se como os principais conceitos desta nova perspectiva. «Identificação» pode ser definida como o processo permanente de transformação do próprio para se tornar (como) o «Outro» significativo (Freud 1921), bem como o efeito cumulativo pluralizante deste processo estruturante na biografia e na história. Neste sentido, a identificação baseia-se no amor e constitui uma forma de amor ambivalente, de idealização e de respeito pelo «Outro».<sup>18</sup> As identificações produzem um enriquecimento identitário, bem como a pluralização da personalidade cultural e psicológica. Em termos políticos, o processo da identificação identitária é invertido; os Estados «identificam» os «seus» cidadãos e respectivos grupos organizacionais (Bastos e Bastos 1999), ensaiando objectivar os sujeitos de modo a esvaziá-los da sua biografia e a impor-lhes desde a nascença uma identidade fixa, genérica, subalterna e controlada, supostamente baseada num contrato social assinado apenas por uma das partes.<sup>19</sup>

A «identificação», fundação psicológica para a criação do sentimento do «nós» [*we-ness*] foi pensada desde Rousseau como a fonte da acção colectiva do «povo» contra o poder injusto das elites aristocráticas. Para Freud, na dialéctica das gerações, identificações sucessivas constituem o resultado cumulativo das perdas estruturais de sucessivas ilusões de participação no ser do(s) «objecto(s)», produzindo três formas de fechamento identitário: a formação do «carácter» (a base das representações de identidade pessoal), a formação do ideal<sup>20</sup> e o investimento em «identidades colectivas»;<sup>21</sup> este processo estrutural e estruturante relança a dialéctica do desejo (e da culpa), da vulnerabilidade identitária<sup>22</sup>

**18** O movimento para se tornar (como) o Outro, quando reforçado pela inveja e pelo sentimento contra-narcísico de inferioridade, pode fazer a ambivalência rodar na direcção do roubo das características do Outro ou da agressão mortal ao Outro, a fim de ocupar, de facto, o seu lugar amoroso, profissional ou político.

**19** Em certas religiões, o baptismo feito à nascença duplica este tipo de «contratos transcendentais», que antecedem a tomada de decisão pelos sujeitos objectivados e subalternizados. Em sociedades tradicionais, estes contratos envolviam e envolvem os casamentos combinados, muitas vezes antecedendo até mesmo o nascimento dos futuros nubentes.

**20** Uma transformação substitutiva da «grandiosidade» das identificações primárias, nas quais se enraiza a «omnipotência do pensamento».

**21** Como resultado de identificações secundárias e da transferência de parte das emoções investidas nas identificações primárias.

**22** Associada à vergonha, consciente ou inconsciente, resultante da comparação social triádica com rivais e com ideais ou «objectos» idealizados.

e da sublimação narcísica (orgulho e auto-estima). Em termos linguísticos, o processo de identificação substitui o verbo «ter» (possuir, apoderar-se, controlar) pelo verbo «ser» (como o ideal mas não o ideal). Contrapondo-se à Sublimação (identificação secundária como base para a Identidade e para a Participação social), o Poder e a Acção constituem-se como os pólos opostos, neste processo de emergência de uma nova geração: o Poder enquanto imagem idealizada do Pai Onipotente [morto], a Acção enquanto resultante da ambivalência, rivalidade e impulso para a simetriação identitária, orientado para a incorporação do Poder do Outro, desafiado na e pela geração subsequente.

No nível das representações, a «Identidade» pode ser definida como a representação estrutural do próprio na sua relação com Outros (enquanto pessoas, grupos ou categorias de seres sociais), criando imagens de ordem, permanência, pertença, unidade, distinção e superioridade ontológica ou «moral»; as identidades são construídas a partir de experiências ontogenéticas corporais e relacionais estruturantes (que incluem internalizações parciais do desejo do «Outro»), as quais, no caso das identidades «colectivas», tendem a ser reificadas e transferidas para a imagem de «sociedades» simbolizadas como «corpos» supra-individuais (Durkheim 1912), dotados de unidade, perfeição e imortalidade. No mesmo processo sócio-histórico, imagens dos «Outros significativos», enquanto figuras parentais, tendem a ser igualmente transferidas para figuras transcendentais de «famílias» de Deuses e de Demónios, ou de «famílias» políticas divinizadas.

«Estratégias identitárias» são definíveis como «procedimentos elaborados (em níveis de elaboração conscientes ou inconscientes) por um actor social (individual ou colectivo) a fim de atingir um ou mais objectivos (conscientes ou inconscientes); estes procedimentos são elaborados em função da situação de interacção e dependem de diversas determinações (sócio-históricas, culturais, psicológicas) dessa situação» (Lipianski et al. 1990; t. n.). O conceito de «estratégia define a situação de tensão que o social tenta resolver para obter um ganho (ou «vitória identitária»). (...) Tacticamente, os actores reagem em função da representação que têm acerca daquilo que constitui o problema na situação, os ganhos e objectivos percebidos, também em função do estado do sistema no qual está implicado e que os pressiona permanentemente para agirem numa direcção ou noutra». (Kastersztein 1990; t. n.).

Nesta perspectiva, as «identidades étnicas» derivam do processo de organização do mundo enquanto multiplicidade ordenada (instável) bem como dos processos de contestação das hierarquias do sistema-mundo; fundam-se na construção histórica e contextual de dicotomizações e de simetrias discursivas entre os poderes dos Estados e a imagem de distintos sub-grupos sociais com 'biografias' distintas (línguas, 'origens', 'corpos', religiões, valores, costumes, etc.) que lutam para obter afluência e distinção (Bourdieu 1979). «Embora seja verdade que 'o discurso que diz respeito à etnicidade tenda a focalizar unidades sub-nacionais, ou minorias de uma ou de outra espécie' (Chapman et al., 1989: 17), as maiorias e os povos dominantes não são menos 'étnicos' do que as minorias.» (Eriksen 1993).

#### **1.4. SUBLINHANDO CONTRADIÇÕES: «A REPRESSÃO DE CERTOS ASPECTOS DA QUESTÃO IDENTITÁRIA NA DEMOCRACIA OCIDENTAL»**

As «políticas da identidade» baseiam-se na crítica do discurso ideológico da democracia «Ocidental». «As nossas ideologias de democracia presumem fronteiras e implicam exclusões que tornam muito difícil justificar internamente em relação ao discurso da democracia. A teoria social foi moldada por esta repressão de certos aspectos da questão identitária.» (Calhoun 1994; t. n.).

Contra velhas imagens feitas, Calhoun recorda-nos que «a tolerância não é uma invenção do Ocidente moderno»; a democracia foi fundada sobre a «ideia de nação», sobre «a produção de um discurso comum acerca de questões colectivas de interesse público» e sobre a convicção «que a identidade individual era um produto de uma construção pessoal, aberta à livre escolha e não apenas dada pelo nascimento ou pela vontade divina». Mas estas construções ideológicas eram elitistas e excludentes; «os indivíduos que defrontavam o mercado eram prototipicamente homens [brancos, anglo-saxões, protestantes], enquanto cabeças de casal, proprietários ou vendedores de força de trabalho; eram livres, uma vez que a lei ainda reconhecia a escravatura [negra]. (...) Eram prototipicamente homens, proprietários, que falavam a linguagem

dominante da nação. Desse modo, ironicamente, o individualismo reprimia a diferença» (Calhoun 1996) e produzia distinções «raciais» e ideologias raciais, «cientificamente» sustentadas pelo Evolucionismo e pelo Darwinismo social.

## **1.5. DO CONCEITO À MEDIÇÃO / DA COMPARAÇÃO AO APROFUNDAMENTO DA TEORIZAÇÃO**

Uma das principais críticas que os positivistas fazem ao conceito de identidade tem a ver com a sua «subjectividade» e, portanto, com a suposta impossibilidade de estabelecer uma definição «objectiva»; no entanto, a «subjectividade» pode ser investigada sistematicamente, através de instrumentos que a «objectivam» e permitem a sua medição e comparação em níveis de análise previamente seleccionados como pertinentes.

O estudo da(s) «identidade(s)» levanta dificuldades, na medida em que se constitui como um conceito da articulação entre cada sujeito (singular), a multiplicidade dos níveis de diferenciação e apresentação social (plural) e as representações identitárias dos grupos sócio-históricos (ditas, impropriamente, «colectivas»). No entanto, a multidimensionalidade não levanta questões de maior desde que coloquemos a hipótese de que esta é sistemicamente organizada, de modo a proporcionar apresentações de geometria variável, entre si articuladas por uma lógica profunda, a lógica identitária, organizada pelo pensamento tendencioso (egocêntrico e etnocêntrico). Partindo desta hipótese, o caminho fica aberto para estudar a identidade dos sujeitos sociais como um sistema multidimensional, flexível e contextualmente variável nas suas apresentações. Não estaríamos perante uma «multiplicidade de identidades» que destruiriam o conceito de sujeito (como crêem os atomistas), mas confrontados com uma multiplicidade de apresentações estratégicas (face aos desafios próprios de diferentes contextos) orientada para a construção do «espaço do sujeito», da «posição do sujeito» nos diferentes tipos de espaços sociais, e da «identidade do sujeito». Isto é, para a afirmação, perante si e perante outros, da sua existência enquanto sujeito e, mais do que isso, do seu valor próprio e do seu direito à existência, à diferenciação

e à auto-realização num espaço potencialmente ameaçador da sua existência ou da sua liberdade.<sup>23</sup> Neste sentido, o principal erro das investigações tradicionais nesta área tem consistido em permanecer num nível meramente tipológico (fenomenológico)<sup>24</sup>; bem como em enveredar por abordagens atomísticas ou elementares, não-sistémicas e não multidimensionais.<sup>25</sup>

Em pesquisas anteriores, levantámos representações identitárias situadas em níveis diferentes, entre si articuladas, que nos<sup>26</sup> permitiram des-essencializar o conceito de representações identitárias. Em paralelo, evidenciámos que (a) as representações são estritamente pessoais; (b) que os sistemas identitários têm uma estrutura multidimensional, cujos níveis estão inter-relacionados e formam um sistema pessoal identitário, com potencialidades estratégicas, simbólicas e fantasmáticas, derivadas da articulação inconsciente entre os diferentes níveis (pessoal, sócio-históricos, ideais, bio-culturais, etc.); (c) que o grau de sobreposição e convergência das atribuições identitárias tanto ao grupo de identificação como aos grupos de comparação interactiva é sempre parcial, indiciando estratégias de maior ou menor distância / aproximação

**23** Os «rituais de iniciação», nas sociedades tradicionais e modernas, dramatizam exactamente a luta pela existência desta identidade emergente ameaçada porque (sentida como) ameaçadora para o «espaço social» e para a «posição identitária» das gerações antecedentes (no conflito de gerações) ou hegemónicas (no conflito de género). Muitos rituais estabelecem uma dialéctica entre a ameaça de morte ou de humilhação do «iniciando» e a demonstração de superioridade identitária face a essas ameaças através do suportar estóico ou até mesmo da procura activa da dor e outras formas de «provação».

**24** Sob diferentes designações, a diferenciação e a descrição dos «padrões de cultura», sob a forma de relatos de viagens e historiográficos, da «psicologia dos povos» ou da «antropologia psicológica» tem na Europa uma longa tradição ensaística e filosófica, de Kant a Fouillée e de Keyserling a Madariaga. Nos Estados Unidos, esta tradição foi apropriada, entre os anos 30 e os anos 60, pela escola de «Cultura e Personalidade» e seus derivados, com base em trabalho de terreno (Mead 1935), na diferenciação tipológica (Benedict 1934) e no estudo sistemático dos padrões de socialização infantil (Kardiner e Linton 1939, 1945; Whiting e Child 1953). Avançando na direcção da psicologia transcultural, embora evitando o uso do conceito de identidade, McClelland comparou a expressão de diferentes padrões de cultura em livros da escola oficial de umas dezenas de países (1961), e Hofstede comparou as respostas a um questionário sobre motivações profissionais passado a empregados de uma única corporação multinacional em 54 países (1984, 1991). Tanto num caso como no outro, foram detectados factores que organizavam a representação ideológica ou as atitudes sociais que estrategicamente diferenciaram os padrões dos grupos sócio-históricos.

**25** Na tradição anglo-americana de Katz e Braly (1935) a Tajfel (1981), as representações de identidade grupal, descontextualizadas do sistema em que se inserem, foram estudadas a coberto do conceito de «estereótipo», a partir da utilização de listas para a selecção de adjectivos (*adjective check lists*). Peabody (1988) reviu estes estudos, definiu os fundamentos para a crítica do conceito de «estereótipo» e seu abandono, propondo uma nova designação de «juízos de grupo», que não foi aceite nem resolvia as críticas. Tal como os autores anteriores, continuou a usar questionários identitários unidimensionais, aplicados a amostras não-representativas de poucas dezenas de estudantes universitários. Distanciando-se de Peabody, e partindo de outras bases teóricas, Bastos (1995, 2000) construiu um instrumento de pesquisa multidimensional do sistema de representações sociais identitárias dos membros de grupos sócio-históricos (o QIM – questionário identitário multidimensional), e aplicou-o a amostras sociologicamente representativas dos habitantes de Portugal continental (1992) e das 9 regiões metropolitanas (1997).

**26** Usando o mesmo instrumento de pesquisa, outros investigadores (E. Correia 1993, S. Bastos 1995; Madeira 1999; Batoréu 2002; A. Correia 2002, Rodrigues 2003) estudaram o sistema de representações sociais identitárias de amostras exploratórias de povos ex-colonizados (cabo-verdianos residentes em 4 ilhas de Cabo-Verde), bem como de «comunidades» étnicas ou etno-religiosas residentes em Portugal (hindus-gujaratis, sunnis de origem afro-indiana, cabo-verdianos, angolanos), em França (cabo-verdianos e portugueses) ou na Hungria (húngaros e ciganos), bem como amostras de estudantes universitários na Sardenha, em Granada e em Rabat (Ribeiro 1996, Mourão 1997; Pimentel 1993).

identitária; (d) e que, no seu conjunto, as representações apresentam uma lógica e uma economia retórica, tendenciosa *pro domo sua* e performativa, criando para os sujeitos e seus grupos identitários uma imagem de *primo inter pares*, altamente delirante (J. Bastos e S. Bastos 2000),<sup>27</sup> na medida em que constroem como real o «real identitariamente conveniente» e não aquele que «objectivamente» é «objectivado» (em termos de poder tecnológico, económico ou militar).

Esta eficácia identitária, em termos da economia da «construção subjectiva das realidades identitárias» permite (a) evidenciar como a vulnerabilidade identitária dos sujeitos e grupos está subjacente ao processo da sua construção, (b) possibilita teorizar porque é que a comparação «moral» é uma arena alternativa à «comparação material», (c) bem como salientar a sua função defensiva, compensatória e subversiva, ideologicamente orientadora face à estrutura traumatizante do sistema-mundo historicamente construído. Procuraremos nesta investigação dar um passo mais nessa direcção.

**27** Obviamente, o conceito de delírio que utilizamos nada tem a ver com o conceito de delírio utilizado em psiquiatria, uma vez que estabelece a dimensão delirante da vida mental como genericamente antropológica (Durkheim 1912; Freud 1912-13, 1930, 1937) e como um trunfo no processo evolutivo de uma espécie a rebaptizar como *homo sapiens demens* (Morin 1973) e não como uma consequência de patologias psicóticas de raiz genética que atingiriam 1 a 3% de indivíduos antropológicamente deficitários. De acordo com Durkheim, «se chamarmos delírio a todo o estado no qual o espírito acrescenta algo aos dados imediatos da intuição sensível e projecta os seus sentimentos e impressões nas coisas, não há possivelmente qualquer representação colectiva que, num certo sentido, não seja delirante; as crenças religiosas não passam de um caso particular de uma lei muito mais geral. O meio social, na sua totalidade, aparece-nos povoado de forças que, na realidade, não existem senão no nosso espírito.» (Durkheim 1912: 365; t. n.). Passando da constatação, no nível atomístico, para a explicação, no nível sistémico, susceptível de manipulação estratégica, Freud acrescenta: «Um sistema [cultural] é melhor caracterizado pelo facto de pelo menos duas razões poderem ser descobertas para cada uma das suas premissas: uma razão baseada nas premissas do sistema (uma razão que pode, então, ser delirante) e uma razão oculta, que devemos julgar como sendo a verdadeiramente operante e real.» (Freud, 1912-13).

## **II PARTE**

# **MANEJOS DA RELIGIÃO EM PROCESSOS DE INSERÇÃO SOCIAL DIFERENCIADA: PROJECTO DE PESQUISA E PRIMEIROS RESULTADOS**



# MANEJOS DA RELIGIÃO EM PROCESSOS DE INSERÇÃO SOCIAL DIFERENCIADA: PROJECTO DE PESQUISA E PRIMEIROS RESULTADOS

SUSANA PEREIRA BASTOS, JOSÉ GABRIEL PEREIRA BASTOS  
E COLABORADORES

*“Uma das manias do nosso tempo é a de explicar os fenómenos importantes através de causas banais. (...) A carcaça da sociedade é tomada pela sociedade viva. Chega-se a uma visão epidérmica do homem que reage, consciente do seu interesse, de suas necessidades ou de sua posição, de maneira a poder adaptar-se às circunstâncias exteriores.*

*Esse racionalismo emaciado tem por responsável uma vida social sem drama, um individualismo sem liberdade e uma acção indiferente às fugas de uma realidade imprevisível. De facto, o temor da subjectividade e o automatismo das ciências do homem caminham lado a lado.”* (Serge Moscovici, 1988)

## 2.1. OBJECTIVOS E ORIENTAÇÕES METODOLÓGICAS

No projecto «Filhos Diferentes de Deuses Diferentes»<sup>1</sup> propusémo-nos investigar o papel desempenhado quer pela religiosidade não-organizada, quer pela adesão a diferentes religiões e seitas, comunitariamente organizadas, no desenvolvimento e/ou bloqueio parcial de percursos de inserção social diferenciada em grupos e segmentos de minorias étnicas residentes em Portugal.

<sup>1</sup> Projecto de investigação, ref<sup>o</sup> IME / ANT / 49893 / 2003, financiado pela FCT e ACIME, orientado por Susana Pereira Bastos e José Gabriel Pereira Bastos, com a colaboração de Luís Soczka, Donizete Rodrigues, Ana Evangelista Brinca, Lurdes Fernandes Nicolau, Ana Costa, Filomena Batoréu, André Clarezza Correia, António Carlos Horta Tavares, Paola Guardini, Suzano Costa, Nuno Carvalho, Elsa Rodrigues, Irene Banze e Fátima Mourão. Agradecemos aos nossos informantes indianos, moçambicanos, cabo-verdianos e portugueses toda a sua disponibilidade.

Subjacentes a tais objectivos encontram-se algumas hipóteses metodológicas:

- a) a hipótese de que as dinâmicas micro-familiares configuram uma unidade de análise estratégica<sup>2</sup> para investigar o impacto de diferentes «tipos de religião» e de «posições e experiências face às religiões» no processo de inserção social diferenciada (ISD) – um conceito que preferimos ao conceito de «integração», porque mais isento de pressupostos ideológicos. E isto, por três ordens de razão: é no seio da família (nuclear, extensa, múltipla e/ou alargada) que se transmitem, recriam, reinterpretam ou se transformam posições, experiências e práticas religiosas; as próprias relações familiares (entre gerações, géneros, parentes consanguíneos e de aliança, etc.) envolvem fenómenos micro-políticos que a religião ensaia elaborar, legitimar, subverter, etc.; as dinâmicas de poder experienciadas no nível microfamiliar constituem frequentemente uma linguagem privilegiada para conceber e gerir relações de poder mais vastas, intra e inter-grupais e até supra-sociais;
- b) em segundo lugar, tratámos as religiões e formas de religiosidade como recursos simbólicos utilizados para o reforço identitário tanto dos grupos étnicos e dos seus segmentos etno-religiosos como dos sujeitos que procuram formas de religiosidade não-comunitária para lutar contra a dimensão real ou potencialmente humilhante da hierarquização social (intergeracional, entre géneros, inter-étnica, de classe, etc.) (Scheff 1994);
- c) em terceiro lugar, optámos por uma orientação metodológica por objectivos (J. Bastos e S. Bastos 2000), que nos levou a articular métodos tradicionais da antropologia (observação participante, entrevistas focalizadas em profundidade) com a criação ex-nihilo de um instrumento de pesquisa, o inquérito de atitudes inter-étnicas (orientado para introduzir a comparabilidade entre grupos e segmentos culturalmente diferenciados);

**2** Os grupos familiares constituem unidades de análise estratégicas sobretudo porque (a) constituem o *locus* onde se maximizam as emoções e as construções fantasmáticas associadas com o ciclo de vida (o nascimento, a sexualidade e a morte) e com as respostas rituais a situações de aflicção (Turner); (b) porque constituem unidades onde se padronizam os limites do uso da «violência legítima» sobre as mulheres (violência «moral»), sobre os «mais novos» (violência «social») e sobre as crianças (violência «educativa») (Godelier), e porque (c), como afirma Abner Cohen, “relações como as que se estabelecem entre o pai e o filho ou entre o marido e a mulher têm os seus próprios aspectos de poder e, portanto, constituem uma parte do sistema político em qualquer sociedade. Na verdade, em muitas sociedades pré-industriais, toda a estrutura política encontra-se fundada sobre essas “relações domésticas.”” (A. Cohen, 1974: xv; t.n.). No pensamento europeu, a relação estruturante entre a religião, a política e a dinâmica intra-familiar foi clarificada por Leibnitz, na Monadologia, através do estabelecimento de uma equação simbólica entre as figuras de Deus, do Príncipe e do Pai (familiar).

d) optámos, finalmente, por uma análise estrutural-dinâmica (Bastos 1997), presupondo que a organização interna dos grupos e das suas relações externas, bem como das suas produções ideológicas, visa primordialmente a estabilização de uma dada organização social da subjectividade identitária, necessariamente desequilibrada (Leach 1954), de molde a simultaneamente revelar e ocultar as relações de força que lhe estão subjacentes (Godelier 1996).

Numa linha convergente com as grandes tendências da investigação europeia, orientámos a pesquisa para a des-essencialização e para a des-homogeneização das categorias étnicas estudadas, evitando a soldagem entre os conceitos de «cultura», «comunidade», «etnicidade», «identidade» e «religião». Nesta perspectiva, “indivíduos”, “famílias”, “redes” e “grupos” foram estudados enquanto níveis de análise e não enquanto entidades.

Trata-se, assim, de uma reflexão comparativa, em que os vários segmentos analíticos seleccionados o foram para serem contrapostos a outros segmentos da série analisada. Mais concretamente, utilizámos os seguintes critérios:

- grupos ou sub-grupos de grupos definidos pelos media e pelos próprios cientistas sociais ou por eles próprios como “problemáticos” *versus* grupos “não-problemáticos” em Portugal;
- grupos migrantes recentes (posteriormente a 74) *versus* grupos migrantes com presença centenária (desde o século XVI);
- grupos lusófonos (PALOP's) *versus* novas migrações não-lusófonas (Sikhs, Bangladeshis, etc.);
- grupos ou sub-grupos etno-religiosos dotados de uma organização congregacional *versus* segmentos com religiosidade não-organizada;
- de entre os lusófonos: africanos *versus* afro-asiáticos;

- mas, ainda, de entre os com a «mesma» religião, grupos étnicos diferentes (sunitas de origem indo-moçambicana *versus* sunitas guineenses, por exemplo).

O primeiro critério de construção da série comparativa foi fundamental. Vários trabalhos sobre o recente período pós-colonial, em Portugal, mostram que do interior de vários grupos étnicos - os ciganos e os cabo-verdianos, por exemplo - emergem indicadores relevantes de perturbação na inserção escolar e social. Simultaneamente, a taxa de prisões (masculina e feminina) em segmentos destes grupos é preocupante, muito superior à dos «nacionais» e às dos restantes grupos migratórios (que em alguns casos tende para zero), fazendo os cientistas suspeitar da existência de fenómenos de racismo jurídico e judicial (Seabra 1999; Moreira 1999; Cunha 2002). Por isso, seleccionámos dois segmentos de ciganos (“tradicionais” ou católicos não praticantes *versus* neo-pentecostais) e 4 segmentos de cabo-verdianos (“tradicionais” ou católicos não praticantes, católicos praticantes, evangélicos e nazarenos).

Ao invés, outros grupos, como alguns daqueles que configuram a “nova presença islâmica” (Tiesler 2000) em Portugal, apresentam indicadores de inserção social, mobilidade sócio-profissional e económica acima da média nacional, bem como indicadores de não-conflituosidade e de não-discriminação que os distanciam dos seus congéneres europeus. Deste modo, escolhemos dois segmentos islâmicos - sunitas e ismaelitas (*khojas*), que têm em comum a sua procedência do Gujarate, uma estadia multigeracional em Moçambique (a partir da segunda metade do século XIX), a assumpção de uma posição de “minorias étnicas intermediárias” (Cohen 1981) e uma inserção social no contexto *post-colonial* português rápida e genericamente bem sucedida, para a qual não foi alheio o papel desempenhado pelas respectivas elites comunitárias.

Para complexificar a série comparativa, introduzimos um outro segmento de origem indiana, cujo percurso migratório e estratégias de inserção social são relativamente semelhantes aos sunitas indianos e aos *khojas* (Bastos 2005), mas de religião diferente - os hindus; bem como um segmento sunita, de origem guineense, de molde a questionar a própria noção de “identidade religiosa islâmica”. Os *Sikhs* (tal como Bangladeshis ou os Paquistaneses) representando imigrações muito recentes, falando escassamente

português e por enquanto com muito fraca reunificação familiar constituíram, na nossa pesquisa, um importante comparante para os restantes segmentos de origem indiana que detêm um longo conhecimento da ecologia cultural portuguesa<sup>3</sup>.

Em termos metodológicos, e num primeiro momento, quatro famílias de cada um dos segmentos analíticos acima referenciados foram estudadas mediante as lentes rituais da antropologia social e cultural (observação participante e entrevistas semi-directivas); a sua selecção orientou-se sobremaneira para a busca da heterogeneidade e, nesse sentido, foram também contrastadas, sempre que possível, com uma quinta família relativamente «marginal». Para além das entrevistas aos «pais», às «mães», às «filhas adolescentes» e aos «filhos adolescentes» (realizadas sempre que possível independentemente e a partir de guiões previamente definidos mas susceptíveis de adaptação), foram igualmente focalizados rituais, padrões culturais e as formas de organização das religiões e das “comunidades” de pertença.

Num segundo momento, para exponenciar a comparação, foi construído um inquérito atitudinal, inicialmente composto por 405 frases-estímulo, resultantes quer do trabalho de terreno levado a cabo pelos assistentes de investigação, quer da análise de pesquisas anteriores do CEMME no campo da investigação de reacções atitudinais religiosas, morais, políticas, intrafamiliares, intragrupais e intergrupais. Por discussão em equipa, este número foi posteriormente reduzido a 183 frases-estímulo. O inquérito atitudinal foi administrado a cerca de 40 pessoas de cada um dos segmentos analíticos.<sup>4</sup> Quando necessário, este instrumento foi traduzido para inglês, para a língua materna (*punjabi*, no caso *Sikh*) ou aplicado por um entrevistador bilingue (no caso dos hindus e de alguns segmentos de cabo-verdianos falantes de crioulo). Algumas das frases-estímulo foram adaptadas a especificidades das diferentes religiões ou seitas em análise.

**3** A hipótese de introduzirmos, em alguns dos níveis da pesquisa previstos, um «grupo de controlo» constituído por «católicos portugueses» ('brancos') não se encontra excluída. Também está em processo a integração de grupos étnicos cujo trabalho de terreno intensivo só poderá ser feito a partir de Setembro de 2005 (ucranianos ortodoxos; brasileiros da «Assembleia de Deus»; afro-moçambicanos sunitas; afro-moçambicanos animistas, etc.), nomeadamente no âmbito do projecto «Portugal no século XXI».

**4** Grupos étnicos ou etno-religiosos representados na amostra [N = 310]: SK = sikhs; IS = ismaelitas (Khojas); SN = sunitas de origem indiana; H = hindus; CT = ciganos tradicionais; CE = ciganos evangélicos; CVN = cabo-verdianos da Igreja do Nazareno; CVE = cabo-verdianos evangélicos; CVC = cabo-verdianos católicos (praticantes); CVT = cabo-verdianos tradicionais.

## **2.2. PRIMEIROS RESULTADOS: A DETECÇÃO DE QUATRO FACTORES ESTRUTURANTES DA VARIABILIDADE DAS ESTRATÉGIAS INTER-ÉTNICAS**

A primeira análise factorial das respostas ao inquérito atitudinal permitiu a definição de 4 factores responsáveis pela explicação de 55 % da variância total.<sup>5</sup> A explicação da restante variância implicaria a mobilização de mais alguns factores, não totalmente independentes entre si e desprovidos de significância explicativa, tanto estatística como semântica.<sup>6</sup>

### **2.2.1. O PRIMEIRO FACTOR: O «FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO AGONÍSTICO» [FUND]<sup>7</sup>**

O Factor 1 afirma a independência de um conjunto de 8 frases-estímulo, que uma análise semântica permite agrupar em 5 sub-factores: (1) à cabeça, o sub-factor do controlo masculino, precoce e intimidatório, da fecundidade e sexualidade femininas, combinando os itens 57, 135 e 147; (2) estreitamente associado a este primeiro sub-factor, surge o compromisso endogâmico, materializado no item 99; (3) um terceiro sub-factor articula a religião com as relações inter-étnicas, convocando os conceitos de «ofensa», «vingança» e «violência» (itens 98 e 62); (4) um quarto factor enraiza a inter-eticidade no controlo territorial, ameaçando fragmentar o grupo (item 163); (5) e um último sub-factor redefine o conceito de «racismo» para caracterizar as relações intra-étnicas fragmentadas (item 38).

<sup>5</sup> CFR. Soczka, Bastos & Bastos (aguardando publicação), no que respeita aos detalhes técnicos.

<sup>6</sup> O alargamento significativo da base de dados, tanto no número global de inquiridos como na inserção de mais grupos ou segmentos de grupos permitirá discernir novos factores que alarguem a variância explicada. Publicaremos posteriormente uma versão com uma amostra muito mais alargada, tanto em número de inquiridos como no número de grupos étnicos incluídos.

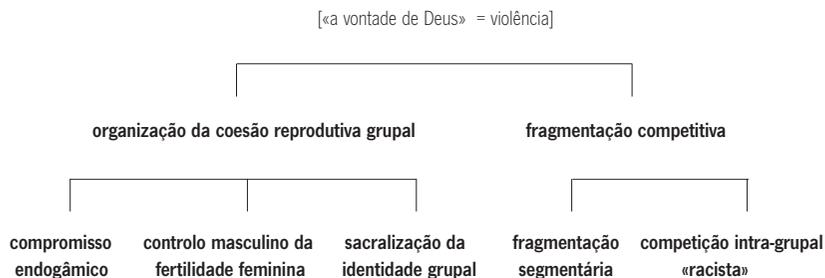
As percentagens dadas para os diferentes grupos étnicos ou segmentos de grupos são fornecidas a título indicativo, uma vez que as amostras não são representativas. No caso dos CVN e dos CVE não têm qualquer fiabilidade, nem mesmo aproximativa, dado o baixo número de inquiridos. Com estas reservas, somos de parecer que o inquérito permite aumentar a fiabilidade do trabalho qualitativo e que mais vale um começo de aproximação quantificante do que nenhum, desde que o leitor tome consciência de que se trata de uma primeira aproximação, insuficientemente rigorosa.

<sup>7</sup> O termo fundamentalismo é aqui utilizado para designar um factor que resultou da análise factorial. Para outras utilizações do mesmo termo conferir Gupta (1996).

**QUADRO Nº 1 – 0 «FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO AGONÍSTICO» [FUND]**

ITEM											Peso
57	«As mulheres têm que ser controladas pelos pais e maridos, para defender a honra dos homens, das famílias e da comunidade»										.866
	SK 89,3	CT 81,2	CE 71,3	SN 41,9	H 17,2	CVN 16,7	IS 14,8	CVT 12,5	CVC 11,1	CVE 9,1	
99	«Posso namorar com um/a português/a, mas para casar tem que ser alguém da minha religião/raça/comunidade»										.754
	CT 72,7	CE 64,6	SK 53,5	SN 50,0	CVC 21,7	CVE 18,2	CVN 12,5	CVT 11,5	H 11,5	IS 10,3	
98	«Se alguém ofender a minha religião, devo vingar essa ofensa»										742
	SK 92,9	CT 35,3	CE 29,2	SN 28,6	H 11,5	IS + CVT 10,7	CVC 4,0	CVE + CVN 0			
163	«Defendo sempre o meu bairro, mesmo contra alguém da minha raça / religião»										.714
	SK 96,3	CT 82,7	CVT 58,4	CVN 57,2	SN 56,5	CVC 54,6	CVE 40,0	H 29,6	IS 21,4	CE 18,7	
135	«As raparigas devem casar cedo e por isso não devem estudar muito»										694
	SK 57,1	CE 56,2	CT 36,1	CVE 16,6	SN 15,7	CVC 10,0	H 7,1	IS 3,4	CVT 3,3	CVN 0	
147	«Os homens têm sempre a última palavra, às mulheres só resta obedecer»										.560
	SK 81,4	CT 76,8	CE 66,7	CVE 33,3	CVN 25,0	SN 22,6	H 22,2	IS 14,3	CVT 13,4	CVC 6,8	
62	«Em certos casos Deus exige que sejamos violentos»										.550
	CT 37,5	SK 28,6	SN 27,6	H 17,8	CVE 10,0	CVN 9,1	CE 8,4	CVT 4,0	CVC + IS 3,7		
38	«Na minha raça / comunidade há muito racismo até contra pessoas da própria comunidade»										.431
	CVE 77,7	CT 72,2	SK 69,2	SN 56,7	CVT 53,5	CE 52,1	CVN 50,0	H 24,1	CVC + IS 24,0		

## QUADRO Nº 2 - INTERPRETAÇÃO ESTRUTURAL-DINÂMICA DO PRIMEIRO FACTOR [FUND]



Explicando 17,8% da variância, este primeiro factor enuncia que a fundação do «nós» pode assentar sobre uma tripla violência: (i) dos homens face às mulheres do grupo (violência de género), (ii) de cada segmento territorializado face aos outros segmentos (violência segmentária) e (iii) de todo o grupo face aos «outros», quando ofendido identitariamente (violência religiosa «fundamentalista»)<sup>8</sup>.

Fundado sobre esta tripla violência, o «nós» protagonisticamente masculino, fecha-se defensivamente sobre si próprio, associa a sua «honra» à endogamia e ao controlo das suas mulheres e estabelece com o seu «exterior» relações diplomáticas tornadas fortemente vulneráveis pela expectativa de «ofensa» proveniente desse «exterior». A aparente contradição deste projecto parece residir nas dinâmicas de fragmentação e de competição intra-grupais. Tais dinâmicas fragilizam, em parte, o macro-grupo identitário e, em parte, criam uma dinâmica que concentra o grupo sobre si próprio.

<sup>8</sup> A bibliografia sobre violência social e formações culturais, bem como sobre dominação masculina e sobre a vulnerabilidade identitária masculina inerente a esse projecto de dominação é muito vasta. Para uma primeira abordagem dessa bibliografia, cf. Godelier e Das (1997), 1996 Hamerton-Kelly, ed. (1987), Hérítier, ed. (2005), Bourdieu (1989, 2001).

## 2.2.2. O SEGUNDO FACTOR: A «ACUSAÇÃO DE RACISMO» [RAC]

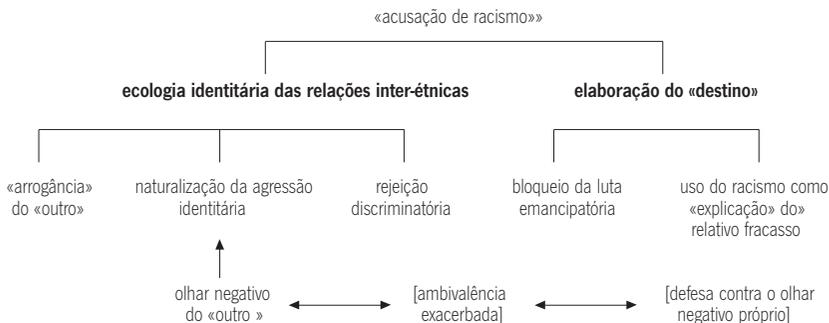
No Factor 2, surgem agregados estatisticamente sete frases-estímulo, dotadas, no seu conjunto, de independência relativa; a análise semântica permite discernir o modo como este factor se desdobra em 4 sub-factores entre si articulados: (1) um primeiro sub-factor «naturaliza» a quebra do respeito identitário inter-étnico (item 122); (2) um segundo sub-factor regista a rejeição do grupo familiar e dos descendentes, recusando-lhes a integração (itens 30 e 109); (3) um terceiro sub-factor mobiliza o racismo como explicação racionalizante do relativo insucesso do projecto de afluência no contexto inter-étnico (itens 119 e 126); (4) um quarto sub-factor regista a causalidade identitária deste padrão traumático na «arrogância» dos integrantes do grupo dominante (item 63); (5) e, finalmente, um quinto sub-factor regista, como efeito da ecologia identitária dominante, o bloqueio da organização «política» de uma resposta emancipatória e/ou retaliatória com base grupal organizada (item 55).

### QUADRO Nº 3 - A «ACUSAÇÃO DE RACISMO» COMO RACIONALIZAÇÃO DO FRACASSO DO PROJECTO DE AFLUÊNCIA SOCIAL EM CONTEXTO INTER-ÉTNICO [RAC]

ITEM											Peso
122	<i>«Porque temos outra cor de pele, eles nunca nos respeitarão»</i>										.873
	CT 60,3	CE 52,1	CVC 50,0	CVE 45,5	CVT 37,9	SN 20,0	IS 19,2	H 18,5	CVN 8,3	SK 3,6	
30	<i>«Em Portugal, os «brancos» não gostam de nos ver nos prédios e bairros onde moram»</i>										.795
	CT 87,2	CE 83,3	CVC 82,1	CVT 70,3	CVE 50,0	SK 40,7	CVN 40,0	H 20,0	IS 14,6	SN 11,5	
109	<i>«Em Portugal, os «brancos» não gostam que os nossos filhos vão para as escolas deles»</i>										.740
	CT 81,8	CVC 70,8	CVT 62,9	CE 56,3	CVE 40,0	SK 14,3	SN 13,7	H 10,7	CVN 10,0	IS 0	
119	<i>«Só não fomos mais longe porque os «brancos» guardam para eles as melhores oportunidades»</i>										.735
	CT 83,0	CE 70,2	SK 61,6	CVC 62,9	CVT 60,0	CVE 30,0	CVN 27,3	H 15,3	SN 13,8	IS 10,0	

ITEM											Peso
126	«Só não fomos mais longe porque há muitas pessoas que são racistas»										.717
	CT 81,8	CVC 64,3	CVN 44,4	CVE 33,3	CVT 33,3	CE 33,3	IS 23,1	H 22,2	SK 15,4	SN 13,8	
63	«Os portugueses são arrogantes»										.695
	CVT 69,2	CVN 58,3	CT 52,8	CVE 45,5	CVC 38,5	IS 25,0	SK 21,4	SN 20,6	H 14,8	CE 10,7	
55	«Aprendemos em Portugal a não gostar de política»										.611
	CT 89,1	CE 83,3	Cv4 36,4	Cv7 29,2	Cv6 25,9	SK 19,2	Cv5 18,2	SN 16,0	IS 11,5	H 7,4	

#### QUADRO Nº 4 - INTERPRETAÇÃO ESTRUTURAL-DINÂMICA DO FACTOR 2 [RAC]



Este segundo Factor vem explicar mais 17,1 % da variância. Estamos agora, dir-se-ia, no terreno do fracasso do projecto enunciado pelo Factor [1]. Pelo contrário, o «nós», subjacente ao factor 2, encontra-se, num dado nível, relativamente desestruturado, sem Deus e sem chefes, reduzido a uma pluralidade de sujeitos e de grupos familiares, atingidos pelo corte das relações diplomáticas, pela «falta de respeito» e pela

«desonra» intencionais (provenientes dos «Senhores» da Terra) e pela aprendizagem, proveniente da ecologia cultural de inserção, de que não vale a pena ensaiar a retaliação política do grupo face aos «outros».

### **2.2.3. O TERCEIRO FACTOR: O «COMUNITARISMO ETNO-RELIGIOSO» [COMUN]**

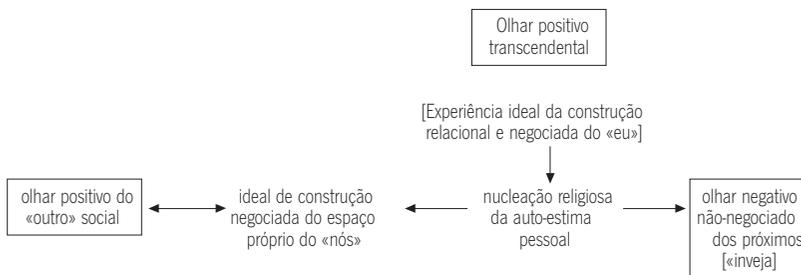
O Factor 3, opondo-se tensionalmente aos factores 1 e 2, desdobra-se em 4 sub-factores: (1) primeiramente, o reconhecimento da importância do «olhar do outro» na construção da auto-estima pessoal e comunitária, através de relações inter-étnicas positivadas (item 105); (2) um segundo sub-factor aponta para um ideal de investimento político na vida democrática como resultante da abertura de um espaço de negociação (mesmo que imaginário) que vem substituir o fechamento rejeitante do Factor 2 (item 137); (3) um terceiro sub-factor associa estes eventos positivos à «religião» investida pessoalmente mas com uma dimensão «comunitária» acentuada (mesmo que não-congregacional) (item 90); (4) e, finalmente, um quarto sub-factor refere em simultâneo um bloqueio já não exógeno mas endógeno - a «inveja» do desenvolvimento pessoal a partir dos familiares e dos outros membros da «comunidade» - e a possibilidade da sua utilização enquanto racionalização do fracasso relativo dos projectos de individuação e de afluência em contexto inter-étnico (item 14).

**QUADRO Nº 5 - O FACTOR 3: «COMUNITARISMO RELIGIOSO» [COMUN]**

ITEM											Peso
105	«Quando alguém elogia os da minha raça / religião, sinto-me contente»										.781
	SK + CE + CVN + CVT 100			CT 98,2	IS 96,6	H 96,4	SN 93,5	CVC 93,1	CVE 92,3		
137	«A nossa comunidade devia tentar eleger deputados e vereadores que lutassem pelos nossos interesses»										.756
	CVN 100	CT 94,1	CE 89,6	SK 88,4	H 84,0	CVC 81,5	CVE 80,0	CVT 75,8	SN 64,0	IS 36,0	
90	«A religião tem um papel fundamental na minha vida»										.674
	CE 97,9	SK 96,4	CVE 91,6	CVN 90,0	IS 89,3	SN 83,4	H 82,1	CVC 79,3	CVT 69,3	CT 66,1	
14	«Só não fomos mais longe para não suscitar a inveja de familiares e de outras pessoas da comunidade»										.532
	SK 60,7	CT 40,9	CVC 33,3	H 28,6	SN 12,0	CE 10,4	CVT 8,6	IS 4,5	CVN + CVE 0		

A dimensão mais importante introduzida no Factor 3, que explica mais 10,2% da variância registada, parece ser a articulação estabelecida entre o «olhar positivo transcendental» e o reconhecimento da importância do «olhar do outro» étnico na construção da auto-estima pessoal e comunitária, bem como a possibilidade de relações inter-étnicas positivadas.

**QUADRO Nº6 - INTERPRETAÇÃO ESTRUTURAL-DINÂMICA DO TERCEIRO FACTOR [COMUM]**



## 2.2.4. O QUARTO FACTOR: A «ABERTURA INTER-ÉTNICA» [ABERT]

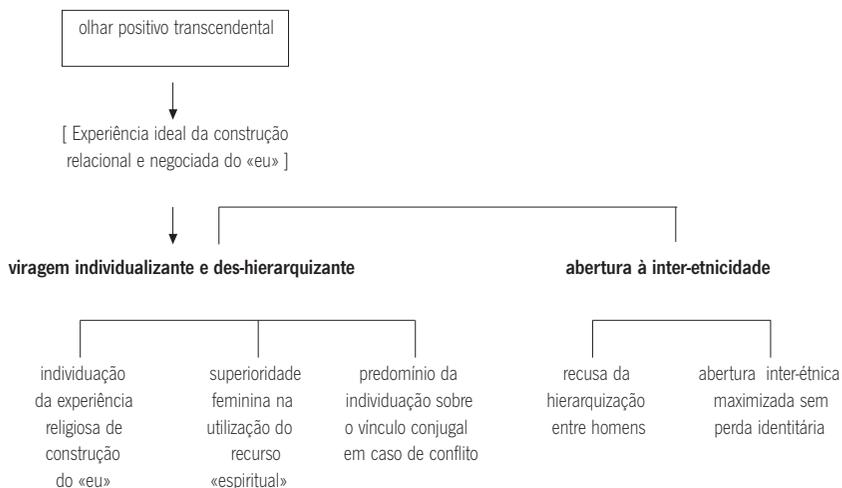
O Factor 4 apresenta-se igualmente como a resultante da articulação de um conjunto de cinco sub-factores: (1) afirmando, primeiro, a independência da experiência religiosa estruturante do sujeito (self) face às formas congregacionais da vivência religiosa (item 22); (2) afirmando, em 2º lugar, a religião como um *locus* de superioridade feminina e/ou a superioridade das mulheres na utilização dos recursos religiosos (item 168); (3) retirando, em seguida, as mulheres (a sua sexualidade e fecundidade), da alçada do controlo masculino através da «naturalização» da dissolução do vínculo conjugal (item 93); (4) associando estas lógicas à recusa da hierarquização inter-masculina (item 23); (5) e, finalmente, afirmando a maior abertura à inter-etnicidade positivada, sem perda da diferença identitária (item 138).

### QUADRO Nº 7 - O FACTOR 4: «ABERTURA INTER-ÉTNICA» [ABERT]

ITEM											Peso								
22	<i>«Para ser religioso não é preciso ir ao templo»</i>										.655								
	Cv7	CT	H	CVC	CVN	SN	IS	SK	CE	CVE		86,6	81,2	80,0	68,9	66,7	63,3	62,1	57,1
168	<i>«As mulheres são mais religiosas do que os homens»</i>										.619								
	CE	CT	H	SK	CVC	CVN	IS	CVT	SN	CVE		93,7	88,9	85,7	55,5	64,3	60,0	44,8	44,0
93	<i>«Hoje em dia, o divórcio já não é um grande problema; quando os casais se dão mal, é melhor para todos que se separem»</i>										.597								
	IS	CVT	SN	CT	CVC	SK	CE	H	CVN	CVE		89,6	83,9	83,4	80,3	80,0	75,0	62,6	59,2
23	<i>«Somos uma comunidade sem chefes»</i>										.577								
	CT	CVT	SN	CVE	SK	CE	CVC	CVN	H	IS		71,2	69,3	61,6	55,5	46,4	43,8	38,0	33,3
138	<i>«A maior parte dos meus amigos são portugueses»</i>										.546								
	SN	IS	CVN	H	CT	SK	CE	CVT	CVC	CVE		79,3	75,9	72,8	71,4	66,0	65,4	43,7	25,9

As dimensões mais importantes do Factor 4, que explica mais 8,4 % da variância registada, são, por um lado, a tendência para conceber a vivência religiosa como algo de “pessoal”, isto é, não apenas como um recurso que produz ganhos nas relações exteriores (com o grupo e com ‘Deus’) mas também como algo necessário, sobretudo, à construção do Eu; e, por outro lado, a atribuição de um mais poder religioso às mulheres. Deste modo, torna-se patente que nos encontramos nos antípodas do Factor 1; o divórcio é uma solução para os desentendimentos conjugais; as mulheres são mais religiosas que os homens e possuem um relativo controlo sobre a religião (sobretudo no nível dos cultos realizados no universo familiar); e a congregação religiosa (que é também uma congregação de homens e uma congregação política) torna-se relativamente irrelevante.

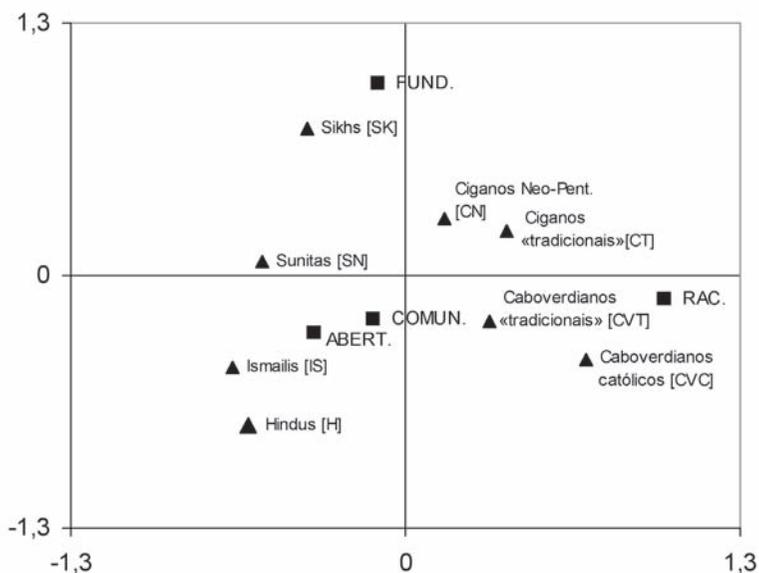
#### QUADRO N.º 8 - INTERPRETAÇÃO ESTRUTURAL-DINÂMICA DO QUARTO FACTOR [ABERT]



## 2.3. O ESPAÇO INTER-ÉTNICO: UMA ANÁLISE DE CORRESPONDÊNCIAS

Para a análise do espaço inter-étnico (tal como anteriormente definido) utilizámos uma Análise de Correspondências (recorrendo à versão 4.0 da ANACOR, no SPSS). O espaço matemático definido pelas duas primeiras dimensões da análise explica 96.5% da inércia, tornando a terceira dimensão – que completaria a análise – quase redundante.

### QUADRO Nº 9 – FACTORES E GRUPOS NO ESPAÇO-INTER-ÉTNICO EM PORTUGAL: UMA ANÁLISE DE CORRESPONDÊNCIAS



A Dimensão 1 (eixo horizontal) é explicada sobretudo pela oposição entre a «Acusação de Racismo» (.797) e o seu oposto (a «Não-Acusação de Racismo»), associada, no nível dos grupos, pela oposição entre cabo-verdianos católicos (.272) e o par formado por ismaelitas (.153) e hindus (.156), representados de uma maneira

mais acentuada no Factor «Abertura». A Dimensão 1 («Acusação de Racismo» *versus* «Não-Acusação de Racismo») explica a maior parte da variância dos sunitas de origem indiana (94,1%) e dos ismaelitas (68,7%), que recorrem muito escassamente à «Acusação de Racismo», bem como a dos cabo-verdianos católicos (72,5%), dos cabo-verdianos tradicionais (67,9), e a dos ciganos tradicionais (63,7%), localizados no extremo oposto.

A Dimensão 2 (eixo vertical), por outro lado, é explicada sobretudo pela oposição entre o «Fundamentalismo» (.792) e o seu contrário («Não-fundamentalismo») e, no nível dos grupos, pela oposição entre os sikhs (.388), que evidenciam uma mais elevada associação atitudinal com o Factor «Fundamentalismo», e os hindus (.276), o grupo mais próximo do Factor «Abertura». Esta dimensão 2 explica a maior parte da variância dos sikhs (76,4%), dos ciganos tradicionais (69,9%) e, no extremo («Não-Fundamentalismo»), dos hindus (59,2%).

O único grupo étnico cuja explicação nesta análise, permanece inferior a 95% são os ciganos (91,1% no caso dos evangélicos e 83,3% no que respeita aos ciganos tradicionais); por outro lado, o «Comunitarismo Religioso» (71,9 %) e a «Abertura Social e Inter-étnica» (90,7%) permanecem como os únicos Factores insuficientemente explicados.

O facto de todos os grupos estarem representados numa pluralidade de factores permite evidenciar a complexidade estrutural-dinâmica dos grupos sócio-históricos, impedindo qualquer redução tipológica essencializante. Os grupos não são homogéneos, coesos, equilibrados, estáveis, ou isentos de contradições; pelo contrário, são atravessados por contradições internas e dinamizados por tensões, nomeadamente de género e segmentárias, bem como por desejos e projectos divergentes quanto ao padrão de relações inter-étnicas desejável. Tal facto não impede a constatação de que – sem essencializar os grupos sócio-históricos – os grupos de origem genealógica indiana – fortes em termos de organização religiosa da vida comunitária – se distanciam muito dos diferentes segmentos de cabo-verdianos e de ciganos, por sua vez distantes entre si; e não impede igualmente de ensaiar a interpretação dos diferentes

tipos de efeitos de diferentes tipos de religiosidade na construção da segurança identitária grupalmente articulada e no estabelecimento de relações inter-étnicas mais ou menos positivas.

## **2.4. ENTROSANDO A ANÁLISE FACTORIAL COM AS VOZES DO TERRENO**

### **2.4.1. REVISITANDO O COMPLEXO HONRA - VERGONHA: O «FUNDAMENTALISMO» ETNO-RELIGIOSO DOS SIKHS**

O grupo da série comparativa estudada que mais se identifica com o Factor 1 é o dos sikhs (cf. Parte III). A relação de poder afirmada (dos homens sobre as mulheres-esposas e filhas), bem como a insistência de que a honra (*izzat*) dos homens, vulnerável e exigindo constante confirmação, depende do comportamento sexual, matrimonial e familiar das mulheres a que estão ligadas, permite evidenciar como frequentemente intitulado complexo honra-vergonha (Peristiany 1988, Delaney 1987, Bourdieu 1972, 2001) se encontra maximizado na visão do mundo dos sikhs inquiridos.

Também a evocação dos conceitos de “ofensa”, “vingança” e “violência”, na articulação da religião com as relações inter-étnicas, isto é, aquilo que denominámos de postura identitária vulnerável, cuja contrapartida é a resposta agonística quando a segurança identitária é ameaçada, emerge como um dos traços mais diferenciadores deste segmento.

Concordo completamente que a mulher deve ser controlada, se ela se não se portar bem, se magoar a família.

O nosso Guru Gobind Singh era lutador, não era? Então nós somos Singhs. Ele disse para levantarmos a espada com cuidado. Nós não podemos ficar por baixo!

Eu andei muitas vezes à luta com outros rapazes lá na Índia. (...) Umás vezes com muçulmanos,, outras com hindus. Com hindu, foi por causa de religião, ele estava a gozar com *patka*, com isso que temos na cabeça. Outra vez foi porque disseram coisas para minha namorada, eu fui lá e dei para ele. (...) Outra vez um rapaz disse que ia namorar com minha prima, mas eu sabia que era só para brincar com ela, e então eu bati nele.

Diário de campo de André Correia

## QUADRO Nº 10 – A POSIÇÃO RELATIVA DOS SIKHS NOS 4 FACTORES

FUNDAMENTALISMO	<b>SK</b> 66,7	CT 58,3	CE 45,8	SN 31,5	CVT 24,1	CVC 14,8	IS 12,9	H 7,4
ACUSAÇÃO DE RACISMO	CT 76,2	CVC 57,1	CVT 52,4	CE 47,6	<b>SK</b> 23,8	SN + H 14,3		IS 9,5
COMUNIT <sup>3</sup> RELIGIOSO	<b>SK</b> 83,3	CT+ CE 80,0		CVC+ CVT + H 66,7			SN 58,3	IS 50,0
ABERTURA	CT 80,0	H 66,7	SN + CVT 60,0		CE+ IS + <b>SK</b> + CVC 53,3			

O trabalho de terreno mostra-nos, contudo, que esta resposta agonística é orientada para inimigos históricos, para os *muçulmanos* que tentaram converter os sikhs aquando da instauração da dinastia Mughal bem como mais recentemente para os *hindus*, conflituosidade esta que é suportada por memórias recentes da ruptura das promessas de autonomia feitas por Indira Gandhi e pelo facto de esta ter ordenado o ataque militar ao Golden Temple de Amritsar (1984). Em contrapartida, não tem sido actualizada, até ao momento, na relação com os *portugueses*, nem mesmo há cinco anos atrás, aquando de um ataque feito por populares de diferentes etnias ao templo sikh (*gurdwara*) da Pontinha. Dir-se-ia, deste modo, que a postura identitária agonística sikh se constrói sobretudo a partir de uma traumaticidade histórica, a qual permite subalternizar inclusive relações inter-étnicas contextuais, negativas ou hostis.

Sabe que aquilo que aconteceu em 1984, que o governo indiano atacou, morreram muitos sikhs, também hindus, mas morreram muitos sikhs, isso é uma coisa da política e ainda não acabou. Você é que não sabe dessas coisas. Há três anos atrás, numa aldeia de Jammu, Chatisse Gar, um grupo de homens muçulmanos separou sikhs de hindus e depois matou os sikhs com espingarda. Depois gritavam "viva os hindus". Foi para provocar entre sikhs e hindus, deixaram hindus vivos, depois foram embora. Assim os sikhs vão pensar que eles eram hindus e vão vingar deles.

Os muçulmanos têm muitos pontos fracos, são desunidos desde sempre, vê os sunitas e os xiitas! Desde Genghis Khan, ele era um assassino impiedoso, ao imperador Mughal. Eles querem, desde essa altura, vir a criar um califado e que todo o mundo se converta ao Islão. Já reparaste que eles protegem as suas mulheres de outros homens que não sejam muçulmanos, mas os homens já podem casar com mulheres infiéis. Mas elas têm que se converter ao Islão, são obrigadas. Depois têm filhos com essas mulheres, e esses filhos já são muçulmanos. Não vêes que esse é o plano deles?! Porque é que pensas que eles podem casar quatro vezes, terem quatro mulheres? Para se reproduzirem rapidamente! As pessoas aqui na Europa vão arrepende-se (...). Eles vão querer os seus direitos como muçulmanos e Portugal vai dar-lhes isso, assim 'toma'. Mas, se tu lhes pedires os teus direitos lá, eles vão expulsar-te. Queres ouvir isto? Várias centenas de trabalhadores sikhs,

que estavam num país do *médio-orient*e, quando pediram autorização para construir um *gurdwara* para a comunidade sikh, foram expulsas do país, de avião, nessa noite. E isto foi há poucos anos.

Diário de campo de André Correia

Mais recentemente, a adesão sikh aos *portugueses* aquando do Euro (inclusive aquela que expressaram religiosamente através de múltiplos apelos ao seu Deus para que *os portugueses ganhassem*) permite-nos colocar a hipótese de que os seus actuais hospedeiros são configurados sobretudo como um alter-ego que, partindo de uma posição desfavorável, própria dos «pequenos» (Erikson 1968), pode conseguir sobre os grupos «grandiosos» a mesma vitória que os sikhs perseguem há tantos séculos no sub-continente indiano.

Na 4ª feira, dia de jogo entre Portugal e Holanda, fui ao *Gurdwara*. As paredes exteriores do templo, ostentavam uma bandeira de Portugal logo por cima da porta de entrada. Numa haste, estava pendurada uma outra bandeira de maiores dimensões ainda. Num evento com a projecção nacional e internacional do Euro 2004, alguns sikhs, em grupos numerosos, ou apenas acompanhados por dois ou três amigos, marcaram a sua presença nas ruas de Lisboa. O sacerdote do templo, ou *granthi* (em punjabi), contou-me que, no dia da vitória de Portugal face à Inglaterra (o mesmo aconteceu nas outras vitórias), se juntou com o presidente do comité e este os levou na sua carrinha (ver foto) e mais cerca de 20 sikhs, para se dirigirem ao centro de Lisboa, com o sentido de celebrarem esse acontecimento junto da população portuguesa. Contou-me que nessa noite, vários portugueses subiram a bordo da carrinha, entre os quais um lhe perguntou se eles eram portugueses, ao que o *granthi* lhe respondeu afirmativamente, acrescentando «somos indianos-portugueses». Neste dia, durante a tarde o templo encontrava-se vazio, segundo o *granthi*, por terem todos decidido comprar t-shirts e cachecóis da selecção portuguesa, para a celebração dessa noite. (...). No dia 25/06/2004, encontrei-me com o sacerdote do *gurdwara*, que me disse ter rezado por Portugal, para a equipa portuguesa ganhar o jogo frente à Inglaterra.

Diário de campo de André Correia

**QUADRO Nº 11 - A EUFORIA DA PARTICIPAÇÃO IDENTITÁRIA NAS VITÓRIAS IDENTITÁRIAS DOS «OUTROS» SIGNIFICATIVOS: OS SIKHS E O «EURO 2004»**



Fonte: Jornal Record, de 25/06/2004.

Uma outra dimensão estruturante do Factor 1 foi aquilo que intitulámos de dinâmicas de fragmentação e competição intra-comunitária. Apesar da sua estadia recente, e à semelhança do que aconteceu em Inglaterra (Ballard 1994, Baumann 1996) o confronto tensional entre sikhs – por exemplo, pela sucessão na posse da gestão dos *gurdwaras* - já se registou em Portugal. Neste confronto, os nossos interlocutores reeditam (tal como em outros contextos europeus) idiomas e imaginários diferenciadores e hierarquizantes relacionados com a organização sikh das castas (e, em particular, com as acusações recíprocas entre *jatts* e *labanas*).

O confronto pela posse da gestão do *gurdwara* remonta a 1999, quando um grupo de aproximadamente vinte homens sikh, da casta *jatt*, se dirigiram ao antigo *gurdwara* (no Dafundo), organizados com o objectivo de reclamar legitimidade para operar uma transição na gestão do *gurdwara*, até então gerido por um representante da casta *labana*. (...) Segundo interlocutores *jatt*, o anterior *gurdwara* deveria fechar por ser “um lugar onde as pessoas não davam respeito ao Guru Granth Sahib”, por haver quem ingerisse carne, bebesse álcool e fumasse nesse local, mas ainda por este se situar num prédio habitado, acontecendo que outras pessoas “dormiam em cima” do Guru Granth Sahib. Por sua vez, o representante *labana* do anterior *gurdwara* acusa os *jatt*, de serem “loucos” e “sectários” (“fractioned people”): “A maneira de pensar daquelas pessoas está errada. (...) Aqueles homens falam em castas, só falam das castas. (...)”. Durante nove anos tive um *gurdwara* pessoal, eu ajudei, eu paguei a comida, paguei a renda, a luz, a água, tudo. Eu não pedia para me darem dinheiro para o *gurdwara*. E aquelas pessoas, todos os meses acumulam dinheiro. Pedem. Pedem dinheiro e depois... [gesticula, metendo a

mão no bolso da camisa]. (...) Em todos os lados, todas as cidades, todas as religiões existem pessoas que são orgulhosas (...) E Deus castigou-as. (...) São mais de 25 membros que falam alto, “eu sou, eu sou”. O meu Deus castigou-os. Eu vejo no meu coração que Deus os castigou”.

Diário de campo de André Correia

A combinação do Factor 1 (Fundamentalismo) e do Factor 3 (Comunitarismo religioso) parece assim proteger os sikhs entrevistados do sentimento de perseguição racializada (Factor 2), mas claramente reduz a sua Abertura inter-étnica (Factor 4). A tudo isto não é alheia a chegada recente a Portugal, a manutenção de relações sobretudo diplomáticas com os seus «hospedeiros» e a sobre-masculinidade migratória (que de algum modo favorece a organização masculina da sua vida religiosa e familiar).

#### **2.4.2. A ARTICULAÇÃO DO «FUNDAMENTALISMO» ÉTNICO COM A QUEIXA DE RACISMO NOS CIGANOS TRADICIONAIS**

Na ausência de uma estrutura de base político-religiosa, a protecção da honra masculina aparece como o organizador principal da identidade do segmento comparante de ciganos a que chamámos de tradicionais<sup>9</sup>. Ora, esta protecção incide sobretudo na defesa da endogamia e da virgindade feminina, dentro do ideal segundo o qual uma mulher deve pertencer sexualmente a um único homem, no período que medeia a sua saída (o mais precoce possível) da casa dos pais e a viuvez, viuvez esta que deverá *respeitar* até à morte, num luto definitivo (vestindo-se de negro, cortando o cabelo à tesourada e ocultando-o num lenço).

<sup>9</sup> Com uma religiosidade não organizada, próxima da «religião popular portuguesa» (Espírito Santo, 1982), uma mistura de catolicismo não praticante com cultos associados aos espíritos dos antepassados, à possessão, à vidência e à bruxaria.

## QUADRO Nº 12 - A POSIÇÃO RELATIVA DOS CIGANOS TRADICIONAIS NOS 4 FACTORES

FUNDAMENTALISMO	SK 66,7	CT 58,3	CE 45,8	SN 31,5	CVT 24,1	CVC 14,8	IS 12,9	H 7,4
ACUSAÇÃO DE RACISMO	CT 76,2	CVC 57,1	CVT 2,4	CE 47,6	SK 23,8	SN	+ H 14,3	IS 9,5
COMUNITARISMO RELIGIOSO	SK 83,3	CT+ CE 80,0		CVC + CVT+ H 66,7			SN 58,3	IS 50,0
ABERTURA	CT 80,0	H 66,7	SN +CVT 60,0		CE + IS + SK + CVC 53,3			

Não obstante, a educação familiar no que respeita a estes ideais é muito assimétrica: há sobretudo que defender a virgindade das filhas, o que pode ser obtido pelo uso da violência física, e impedir que os filhos, que gozam de grande liberdade, se metam na droga ou roubem.<sup>10</sup> Esta seria, portanto, uma tradição de *respeito*, que antigamente aproximava os portugueses e os ciganos numa mesma moral de vigilância do pudor, da honra e do respeito (isto é, da obediência dos mais novos aos mais velhos e das mulheres aos homens); uma tradição de *respeito* da qual os portugueses se afastaram indevidamente, pelo que, nesse nível, os ciganos seriam hoje os representantes de uma tradição de respeito e de dignidade própria da sociedade dos *senhores* de antigamente.

O que eu acho mais bonito na tradição cigana são os nossos casamentos. De se resguardarem mais um bocadinho. Por exemplo, desculpe eu dizer-lhe, na vossa lei agora já é tudo igual. (...) Isto agora, na tradição cigana, as ciganas fazem tal e qual: namoram. Antes não era assim. Havia respeito. Por exemplo, na sua lei, já tenho ouvido dizer que antigamente também se namoravam muito discretamente ao pé dos pais. Antigamente, agora já não. Namoravam assim com um bocadinho de respeito. E é o que a gente, também na nossa tradição, era. Se alguma namorava mesmo assim, tinha que ser às escondidas dos pais. Se havia tinha que ser uma coisa muito... Que os pais não soubessem, nem as famílias, porque ficava feio. (...) Eu acho que o cuidado de uma mãe, para o meu ver, é que a filha seja sossegada e que não... Pode sair, mas que saiba com quem sai e que não dê que falar às pessoas, à malta cigana. Isso é o importante. Porque é sempre o medo de uma mãe. (...) Os rapazes vão para onde eles quiserem. O cuidado dos rapazes é só não se meterem em drogas. Hoje em dia, é o que os pais... É o problema maior que existe é quando eles andam com companhias que levam para os maus caminhos da droga. (...) No princípio, quando eu era pequenina, a minha mãe não ligava. Mas quando eu comecei a ser mulherzinha (dizia): 'Não vás para além porque fica mal. Porque depois as pessoas pensam que tu és... Se vais para um lugar, tens que ver com quem vais. Porque há companhias que se pode andar e outras que não se podem.

Diário de campo de Ana Brinca

<sup>10</sup> Por isso, à medida que as meninas crescem, as mães exercem pressões e vigilâncias redobradas de modo a que as filhas *não dêem que falar*. A maior parte das meninas é retirada da escola oficial logo que atinge a puberdade, porque é *altura de casar*, não sendo concebível qualquer *flirt* com filhos dos *Senhores*, isto é, dos *Gadjés* (Mourão 2002).

Chamam-me sempre para os casamentos porque eu percebo de Honra. É o mais importante do mundo, é a coisa mais bonita do mundo! A virgindade, que é a honra, vê-se quando eu mostro o *panuello* onde todos podem ver as flores [manchas de sangue] que a sogra anteriormente pediu, pois é ela que guarda a Honra da sua nora, junto às outras, se as houver, é uma riqueza. Pode ser muito feio não ter a virgindade, aí sim temos *lacha* e para toda a família, que vergonha, Deus! (...) Nada, nada paga a nossa Honra. (...) É quase uma morte, se tiver *lacha*. (...)

Diário de campo de Fátima Mourão

Por outro lado, a quebra desta tradição pode levar à morte dos familiares da noiva que tenha sido desflorada antes do casamento. Com efeito, a combinação precoce do casamento dos filhos (primos direitos) pelos pais (frequentemente irmãos ou cunhados) é um contrato de Honra que não deve ser rompido; uma vez combinado o casamento, o noivo não pode rejeitar a noiva; a contrapartida reside em que os pais da futura noiva serão inteiramente responsabilizados pela conservação da virgindade da noiva até à noite da conjugalização, na qual essa virgindade será ritualmente conferida e a sua *prova* guardada, como um tesouro, pela sogra.

Não obstante, a noiva tem o direito de, combinada com os pais, romper o *pedimento* nupcial, *dando cabaças* ao (com)prometido noivo, o que permitirá que uma nova promessa conjugal venha a ser construída. Mas a perda da virgindade, uma vez que implica a ruptura de um contrato de Honra, pode ter consequências devastadoras; a partir daí as famílias ficam *contrárias*, a família da noiva pode ter que fugir, mudando de região e até mesmo de País e abandonando negócios e bens; se algum dos seus membros for encontrado ou descoberto por algum dos membros da família do noivo ultrajado, pode ser morto, originando um ciclo de mortes e *vinganças de sangue* que se pode arrastar durante anos.

Existe ainda o ódio no cigano muito grande, que leva a haver contrários em certas famílias. Ex. Se uma rapariga aldrabasse, era caso já para brigas, muitas brigas. Eu tive que fugir para Moçambique porque me queriam matar a mim, ao marido ou um dos meus filhos, é uma desgraça, nunca estamos sossegados, sempre a fugir. Agora sou viúva e meu marido morreu faz 3 anos, já não tenho que fugir. Isso é os contrários. Percebe? Como também é o caso se uma viúva voltar a casar, faz contrários! Se a filha da A., Deus Nosso S. me proteja, mas...só exemplo, tivesse sido tocada, pobre da minha A. tinha que fugir, era uma desgraça. Portanto não pode ser, não podem ir para o ontamento se souberem que já não têm honra. Os ciganos são assim, e é muito bonito! Eu adoro as leis ciganas. Não quero mudar. Não mudo, era um desgosto! Graças a Deus, sou 100% cigana e também católica!

Diário de campo de Fátima Mourão

Nunca fui maltratada por ninguém. A única pessoa por quem fui maltratada ultimamente foi pela minha irmã. (...) (A lei dos pedimentos) Isso devia de acabar! (...) isto depende da cabeça da pessoa, da tradição que a pessoa enfia na cabeça. Porque eu não vejo assim, nem o meu marido. Mas ela (a minha irmã) já vê e o marido vê que é assim e tem que ser por esta lei. Porque houveram muitos ciganos metidos nisto do meu filho. Foram, mas não serviu de nada. (...) Foram chamados mesmo para esclarecer, para eles entenderem as coisas, mas eles não quiseram. (...) Destruíu, não só a vida mas tudo, uma família, porque é importante a gente dar-se bem. Uma família destruída, para mim, foi um grande desgosto.

Diário de campo de Ana Brinca

Mas não é tanto esta *trave mestra* da Lei Cigana que é vista como *machista*, tanto mais que é a mulher e não o homem, que pode *dar cabaças* e romper o antigo *pedimento*. O que aparece como *machista* aos olhos de muitos interlocutores é o modo como a pretensa superioridade masculina é imposta, a falta de envolvimento dos homens nas responsabilidades familiares ou a reduzida colaboração na educação dos filhos, a ausência de confiança no modo como a esposa conduz os gastos familiares ou, ainda, o facto de alguns homens se vingarem de frustrações e humilhações provindas de relações exteriores à família ou de terem sido forçados a casar devido a compromissos assumidos pelos pais, batendo nas mulheres (e nas filhas). Porém, há também um certo reconhecimento do poder feminino na vida intrafamiliar e particularmente na gestão da economia doméstica e na educação dos filhos.

Muda de conversa:

- Os ciganos são assim ainda um bocado machistas. O homem é que manda e a mulher obedece sempre. Eu posso estar sentado, sem fazer nada, e não me levanto, digo à minha mulher, «vai-me buscar um copo de água», e ela vai.

- Pois, o homem é quem manda, mas a mulher é que pode dar cabaças!, retorque, de longe, a esposa, que até aí parecia alheada da conversa.

- É verdade, ficamos prometidos logo em pequenos, mas em crescidos, a rapariga, se não gostar do rapaz, pode dar cabaça e o casamento é anulado. O rapaz não pode, tem que casar com ela. E depois não pode desquitar. Se um homem tem razões de queixa da mulher, se não se dá bem com ela, pode chegar ao pé dela e dizer «vou estar longe dois anos», é um castigo para ela, para ver se ela muda, mas então é preciso chamar os «homens de lei», os mais velhos, reúnem-se uns quatro ou cinco e as pessoas vêm assistir, vêm os mais novos, para aprenderem a «lei cigana» e têm que dizer toda a verdade, ali, à frente de toda a gente e então, os homens de lei é que decidem o castigo, se são seis meses, se é um ano ou dois. Mas se houver uma falta dela, é expulsa, os ciganos não gostam de ter cornos, deixa de ser cigana. (...)

- Uma mulher cigana que fica viúva não pode voltar a casar, um homem pode; esse é que é o problema. Eu fui educado por uma avó, não conheci o meu pai nem a minha mãe. O meu pai morreu e a minha mãe casou com outro homem, eu fiquei com a minha avó, a minha mãe teve mais oito filhos mas não os conheço, nunca mais a vi. (...) Se uma mulher cigana se dá mal com o marido, se ele lhe bate, o pai da rapariga diz: «A colher com que comeste ainda lá está» e trá-la para casa até o marido se portar bem e vir outra vez buscá-la. Mas aí também é preciso chamar os homens de lei. (...). Agora há aí muitos drogaditos, cada vez há mais, é um problema, um pai diz à filha, «não cases com esse que é drogadito», mas se

ela está apaixonada, foge com ele e não há nada a fazer. Mas se correr mal, o pai diz: «A tua colher e o teu prato ainda lá estão» e trá-la de volta.

- Os ciganos dão muita importância à honra da mulher, quando há crimes é sempre por causa da honra da mulher. No dia do casamento a honra tem que ser mostrada, mas isso é o nosso segredo. Há sempre um segredo. (Pois, mas há raparigas que perdem a virgindade e depois as mulheres da família ajudam a disfarçar...) É verdade, mas há homens, eu sei ver a diferença, há homens que sabem. E mesmo que deixem passar, vai haver sempre murmúrios, essa mulher não vai ter a mesma honra que as outras. Quando for para sentar, não dizem nada mas vão primeiro buscar cadeiras para as outras.

Dário de campo de José Gabriel Pereira Bastos

Focalizando doravante as suas relações intra e inter-étnicas, diríamos que os nossos interlocutores ciganos valorizam muito a solidariedade em situações de crise mas destacam como um problema a persistente rivalidade invejosa e competitiva entre eles, a qual, como vimos, constitui também uma das dimensões estruturantes do Factor 1. Por sua vez, o racismo (Factor 2), vivido nas relações com os *Senhores (gadjés)*, foi-nos expresso tanto como uma experiência pessoal, como uma vivência relatada por pessoas próximas. Em ambos os casos, foi enfatizado o círculo vicioso da discriminação: era porque não os *deixavam parar* e porque não lhes davam trabalho que eram nómadas e tinham que roubar para comer; e era porque tinham medo deles, porque eram nómadas e roubavam, que não lhes davam trabalho.

Há muita gente de raça cigana que se queixa que há uma pequena diferença. Porque eles diferenciam a raça cigana para aqueles que não são ciganos. Que há, há: 'Oh cigano, vai lá para a tua terra!' Nem que a gente tenha uma terra! Pronto, lá está, eu não. Mas oiço dizerem isso. Por exemplo, vão para a venda (e ouvem): 'O senhor não pode estar aqui a vender. Porque o senhor não é daqui!' (...) Por ser cigano, porque é que não deixam vender? Lá está! É por ser cigano. (...). Já cheguei a ouvir: 'Os ciganos vêm para morar aqui ao pé... Certas casas não deviam de dar aos ciganos. Haviam de morar era numa selva'. (...) E outras coisas piores. Eu, dá-me às vezes para responder mas fico-me. Porque se a gente vai dar conversa é muito pior. Não quer dizer que fosse para mim. Mas são coisas dedicadas aos ciganos, não é!? Só que eu depois dói(-me), não é!? (...) muita gente é contra os ciganos. A gente sente-se um bocado rebaixados. Já viu o que é uma pessoa estar a ouvir (coisas dessas)? (...) Sinto (vontade de chorar) porque é uma coisa que a gente está a ver que temos os mesmos direitos ... É como seja um animal. Não há pessoas que não ligam aos animais, que enxotam? Há muita gente que enxota os ciganos.

O que mais se ouvia eram as mães dizerem aos filhos: 'Fujam, metam-se em casa que aí vêm os ciganos', 'Olha, vêm os ciganos, fujam dos ciganos'. Era a palavra que mais se ouvia. E aquilo magoava. E aquela criança ia crescendo naquilo, no medo do cigano. (...) A Guarda não nos deixava acampar. E nós, quando ouvíamos um barulho, por exemplo, de um carro que pensávamos que era um jipe, BUUU, fugíamos. Levantávamo-nos das nossas camas e íamos embora, descalços. (...) Nós sem fazermos nada, não nos deixavam estar sossegados. Por vezes, eram eles, a própria Guarda, para se rirem, para judiarem (...). Sentiam-se bem fazendo o mal. (...) Era a Guarda que não nos deixava sossegados. E o medo era esse. (...) Mas eles (os Gadjés) é que nos faziam ser agressivos. A agressividade que o cigano tinha não era porque fosse agressivo por ele próprio, era porque nos faziam ser agressivos. Porque não nos deixavam estar em sítios certos; nas aldeias que nós

parávamos, tínhamos que entrar e sair. Não éramos bem vistos dentro de uma loja ou dentro de um café porque diziam que o cigano roubava, que o cigano fazia isto, que o cigano fazia aquilo. Mas nós nunca roubámos galinhas por roubar, por exemplo, ou por gosto, ou por vício. Não. Era por necessidade (acentua a voz). Porque o cidadão português não nos deixava parar num sítio certo e não nos davam trabalho. (...) Tinham medo da palavra cigano e não se arranjava trabalho. (...) mas o cigano, se tivesse que roubar, que não roubava mas se tivesse que roubar era para subsistir, pelo menos para comer, para matar a fome aos filhos.”

Diário de campo de Ana Brinca

Ao mesmo tempo que defendem a Lei Cigana e se queixam do racismo dos portugueses, os nossos interlocutores ciganos ensaiam formas de atenuação do «fundamentalismo» e de «abertura inter-étnica», nomeadamente quando afirmam a sua identidade de portugueses e recusam a existência de escolas e bairros separados. Uma vez que atribui perigosidade (potencial ou real) à vida em comunidade (devido aos *contrários*), a Lei Cigana é relativamente favorável à abertura inter-étnica. A ela se continua a dever, no entanto, uma grande maioria dos ciganos presos por crimes de sangue.

#### **2.4.3. A QUEIXA DE «RACISMO» NOS CABO-VERDIANOS TRADICIONAIS E A SUA ARTICULAÇÃO COM O NÃO-«FUNDAMENTALISMO»**

Ao contrário dos sikhs e dos ciganos tradicionais, os cabo-verdianos com elevada religiosidade de inspiração cristã, não-organizada congregacionalmente, evidenciam baixos índices no Factor 1. Isto é, não organizam as relações sociais a partir da articulação combinada da dominação dos homens sobre as mulheres e da gerontocracia masculina; pelo contrário, no contexto migratório português (e, também em Cabo-Verde) cada vez mais autonomizam os jovens precocemente do controlo parental, libertam a sexualidade precoce não dando particular valor à virgindade e à concentração conjugal; e, muito embora valorizem a endogamia, elevam os valores da fragmentação localista.

### QUADRO Nº 13 - A POSIÇÃO RELATIVA DOS CABO-VERDIANOS TRADICIONAIS NOS 4 FACTORES

FUNDAMENTALISMO	SK 66,7	CT 58,3	CE 45,8	SN 31,5	<b>CVT</b> 24,1	CVC 14,8	IS 12,9	H 7,4
ACUSAÇÃO DE RACISMO	CT 76,2	CVC 57,1	<b>CVT</b> 52,4	CE 47,6	SK 23,8	SN + H 14,3		IS 9,5
COMUNIT <sup>2</sup> RELIGIOSO	SK 83,3	CT + CE 80,0		CVC + <b>CVT</b> + H 66,7			SN 58,3	IS 50,0
ABERTURA	CT 80,0	H 66,7	SN + <b>CVT</b> 60,0		CE + IS + SK + CVC 53,3			

O terreno indicia assim uma espécie de naturalização da sexualidade precoce, não controlada pelos adultos ou por qualquer código comunitário ou religioso, acompanhada também da naturalização da sexualidade extra-marital, o que origina um grande número de mães solteiras, de mães separadas, bem como de avós funcionando como mães substitutivas. Estas dinâmicas dão um grande peso às mulheres na formação das gerações emergentes; formação essa que, no entanto, em grande parte, é depois feita na rua e pelos pares.

Cá no bairro existem muitas jovens que já são mães aos 14 anos, só as vemos grávidas e não sabemos quem são os pais. Geralmente é sempre a mulher que fica marcada. Acho que os jovens de agora só querem fazer relações e não pensam no depois.. Fazem e não tomam precauções, ficam grávidas e sabem que os pais ficam zangados, mas acolhem-nas sempre. Há jovens que têm filhos e nem querem saber, sabem que a avó toma conta. Conheço um caso em que uma senhora tem quase 12 netos em casa, de vários filhos.

Temos no bairro um rapazinho com 14 anos que podia estar a jogar à bola, vai ter um filho daqui a uns meses com uma miuda de 16 anos, mas porquê? É a tal falta de comunicação em casa, se os pais tivessem explicado à criança que com 14 anos não podia ter filhos e que preservativo existia, a criança não estava agora metido nesse problema.

Olha, a 'escapadela' acontece sempre, o problema é que, se for um homem a andar com outra mulher e tem a esposa, ele é chamado de 'macho' e ele aceita que é macho, é 'malhão', e se for a mulher a enganar o homem, sabemos logo o nome que toda a gente lhe dá, não é?

Diário de campo de Carlos Horta Tavares

Este padrão, não-fundamentalista - baseado na aliança entre mulheres - contribui para o aumento da segurança identitária das mulheres, tendo consequências negativas para a organização dos casais e das famílias das gerações subsequentes.

Provoca, desse modo, o aumento dos sentimentos de inferioridade masculinos, posteriormente mobilizados para o reforço do individualismo viril, do donjuanismo e da «acusação de racismo», como forma de expressão de um malestar identitário interior ao grupo, que ultrapassa as relações inter-étnicas e que nelas se oculta.

Esta situação faz-se acompanhar da mobilização do racismo dos portugueses<sup>11</sup> como explicação do relativo insucesso do projecto migratório em Portugal (Factor 2). Com efeito, e ao contrário do que esperavam, muitos dos cabo-verdianos entrevistados não só não se sentiram protegidos em Portugal como não se sentiram, sequer, diferenciados positivamente em relação aos restantes africanos (e alguns tinham expectativas disso, criadas nos tempos coloniais, uma vez que se consideravam *filhos dos brancos* e não se viam como *africanos*).

Os cabo-verdianos eram produzidos para irem mandar noutros países africanos, iam sempre para chefes. Eram diferentes dos africanos.

Os cabo-verdianos têm a ideia que estão acima dos outros africanos, mas isso foi uma consequência do período colonial, onde os portugueses nos inculcaram que nós estávamos mais perto deles, que éramos portugueses de segunda, portanto esse racismo de cabo-verdiano em relação aos outros PALOP's é uma herança portuguesa. O resultado é que tendemos a criar grupos fechados e os outros africanos dificilmente conseguem entrar nesses grupos.

Em Cabo-Verde todos os africanos que não são cabo-verdianos são chamados de «manjacos». O que é mau, é «manjaco».

Eu até venho vergonha de dizer isto mas sempre ouvi, desde pequena, o meu pai dizer: «Manjacos são pior que macacos!»

Em Cabo-Verde não havia distanciamento, Portugal era um pai protector. Quando vêm para Portugal, os cabo-verdianos ficam decepcionados porque as coisas não correspondem, não correm como idealizaram; Portugal é um pouco madrastra, não houve uma política de acolhimento.

Diário de campo de José Gabriel Pereira Bastos

**11** Esta acusação de racismo feita aos portugueses, oculta no seu interior múltiplas contradições, tensões e debates identitários: entre 'Sampadjudos' e 'Badios'; em relação à dissidência identitária de muitos com os angolanos, com os «manjacos» e com a africanidade; a tensão identitária entre os cabo-verdianos que se reivindicam de uma recente africanidade revolucionária e os que consideram que a descolonização foi um erro e que isso fez perder aos cabo-verdianos a oportunidade de estarem hoje dentro da União Europeia; por outro lado, entre os que se orgulham de serem «cabo-verdianos puros», nem africanos nem europeus, e aqueles que sentem a nostalgia da proximidade familiarista aos portugueses de antigamente; entre os que queriam ser portugueses em Portugal e os que querem sair de Portugal logo que possível, a caminho do Norte da Europa ou dos EUA; entre os que prolongam os ganhos da crioulidade e se sentem com dupla pertença, e os que se sentem entre duas culturas, sem qualquer identidade reconhecível ou reconhecida, etc., etc.

Pelo contrário, a rápida experiência da discriminação verbal, residencial e profissional tem conduzido muitos cabo-verdianos a uma espécie de fechamento intragrupal, bem como ao reforço reactivo do patriotismo e do orgulho identitário (magoado).

Pensava que Portugal fosse mais desenvolvido, que a vida fosse mais fácil, para os estudantes, os portugueses são «snobi», querem parecer superiores aos outros, mais ainda em relação aos pretos, são racistas de cor e de classe. (...) Eles ainda não interiorizaram o valor do preto, sinto-me discriminado por eles pela minha cor.

Eles são racistas, fingidos, cínicos e só se aproximam do africano quando precisam deles, mas quando não precisam, desprezam-nos. (...) Conservam a ideia do período colonial de que os pretos são feitos para trabalhar e os brancos para mandar.

Os africanos às vezes dão razões aos portugueses, nos comboios põem-se a falar muito alto. Mas os portugueses aproveitam-se, começam a dizer palavrões e a chamar-nos «pretos», «bichos-casco» [cabrão], «macacos», «gajos da selva». E a comunicação social também tem a culpa, dá uma má imagem dos africanos; cá existem famílias integradas, empresários, mas vão sempre falar dos jovens marginais.

Diário de campo de José Gabriel Pereira Bastos

Concomitantemente, *a vida nos bairros* foi-nos descrita, como altamente *problemática*. O abandono e o insucesso escolares são fortes; a delinquência parece aumentar e a polícia é frequentemente chamada; e a repressão policial, contrastada com a tolerância familiar, é representada como *racista*; por outro lado, muitos bairros criam de tal forma *má fama* que depois essa mesma *má fama* leva a que os jovens não *consigam trabalhos*; e isso é visto como racista e causa revolta, uma revolta que legitima a delinquência que produziu a *má fama*, criando uma espiral de acusações e de contra-acusações (Scheff 1994). Espiral esta que, de quando em quando, chega a produzir mortos (tanto entre os polícias como entre os jovens cabo-verdianos).

Eu sinto que muitos jovens ficam marginalizados por parte das autoridades competentes porque quando estão à procura de trabalho, se disserem que são do Bairro 6 de Maio, não são seleccionados. Depois de várias tentativas da parte deles e se a resposta é sempre a mesma - o «não» - pode provocar revoltas.

Muitas vezes temos problemas com os polícias, porque eles são racistas. Viver nos bairros em Portugal é pior que viver em África, não é? Os africanos jamais serão respeitados enquanto vivem nesta situação de precariedade.

Já fui discriminado nos bancos, onde tentei fazer crédito (...) só porque não tenho o tal cartão de residência, não posso fazer crédito nem ser fiador de alguém (...). No Serviço Nacional de Saúde também tenho a mesma opinião. (...) Estou numa fase de tratamento que nunca consigo finalizar porque aquilo é muito moroso e injusto.

Os brancos têm as suas ideias feitas em relação à classe toda dos negros, que 'são todos uns vândalos' e não sei o quê. Os portugueses mostram o racismo de uma forma subtil.

Diário de campo de Carlos Horta Tavares

Paralelamente, segundo muitos interlocutores, a legislação vigente em Portugal reforça a percepção de discriminação: os jovens nascidos em Portugal não são portugueses, embora nunca tenham conhecido outro país;<sup>12</sup> se são estudantes cabo-verdianos de longa duração, a lei das «autorizações de residência», que os deixa de lado, impede-os de trabalhar ou de pedir empréstimos bancários; a morosidade dos serviços sociais, misturada com o racismo de alguns, é facilmente percebida como racismo generalizado, mais ou menos subtil.

#### **2.4.4. O «COMUNITARISMO ETNO RELIGIOSO» E A «ABERTURA SOCIAL E INTER-ÉTNICA» EM TRÊS GRUPOS DE INDO-LUSO-MOÇAMBICANOS**

Os grupos de origem indiana, oriundos de Moçambique, quer os de hindus, quer os suni-tas, quer os ismaelitas são aqueles que mais se afastam quer do Factor 1, quer do Factor 2. Isto é, são aqueles que mais se distanciam da postura «fundamentalista» e aqueles que menos evocam a discriminação racial na justificação do seu percurso de inserção social.

De acordo com o trabalho de terreno realizado, a posição diferencial destes três segmentos no que respeita ao Factor 2 parece assentar:

a) na percepção de que o contexto pós-colonial português maneja diferencialmente os idiomas do *racismo* (focando sobretudo os *ciganos* e alguns segmentos das também chamadas segundas gerações *problemáticas* de origem africana) mas não as pessoas de origem indiana, genericamente percebidas como *não problemáticas* ou até *invejadas* por alguns segmentos da sociedade portuguesa (nos seus percursos familiares e de inserção sócio-profissional, educacional e económica diferenciados);

**12** Faz parte do Programa do novo Governo socialista corrigir esta situação, reintroduzindo o Jus Soli e dando a nacionalidade portuguesa aos filhos dos imigrantes nascidos em Portugal.

b) bem como na percepção de que a sociedade portuguesa é *tolerante* à diferença religiosa, pelo menos à protagonizada pelos muçulmanos e pelos hindus portugueses; esta tolerância explicaria a inexistência de episódios de tensão, conflito ou discriminação significativos entre muçulmanos e não muçulmanos depois do 11 de Setembro e do 11 de Março, mas também a coexistência pacífica entre católicos, hindus, muçulmanos xiitas e até sikhs, no Santuário (inter-étnico) de Fátima para rezarem a uma Deusa-mãe, na forma de Nossa Senhora de Fátima (cf. Parte III)

O racismo é mais com as comunidades africanas. E falo por mim. (...) Foi um problema que Portugal criou quando abriu as portas aos imigrantes porque precisava de mão-de-obra barata para fazer o país crescer. Depois, de um momento para outro, quando já não os podia ter aqui dentro, porque já não havia emprego, cresceu a criminalidade e foram essas pessoas, essas etnias africanas que foram as primeiras e as mais prejudicadas.

As pessoas de facto... e é engraçado porque se nós ... é a velha anedota. Se eu vir um branco a correr, vai apanhar o autocarro se eu vir um preto, já roubou. Isso não acontece com os indianos porque sempre tiveram uma postura diferente... é muito difícil, por exemplo, tu ves um indiano a pedir, não é? Porque, apesar de tudo, são trabalhadores, não se inibem de explorar aquilo que primariamente os portugueses não queriam explorar, que era o negócio, o comércio, o pequeno comércio.

O português é um povo muito pacífico, muito bom mas também é um bocado invejoso.

Os portugueses não são racistas, a maior parte das vezes, em situações pontuais, por exemplo na escola, podem mandar alguma boca do tipo, "oh monhé vai para tua terra". (...). Há aqueles colegas que gostam de mandar umas bocas, mas é a brincar. (...) O próprio professor de Basquetebol chama-me Bin Laden, mas isso é normal, é tudo a brincar, e é óbvio que eu não levo a mal. Nunca precisei de esconder que era muçulmano e também nunca fui discriminado por isso.

Os portugueses são um povo extremamente acolhedor. (...). Os ingleses são completamente diferentes dos portugueses, completamente. Os ingleses não se dão com os estrangeiros, com os imigrantes. São capazes de se encontrar no metro, mas não se dão. Por exemplo, o meu namorado esteve a estudar em Leicester e tinha muitos colegas ingleses obviamente, mas não são tão afáveis (...) Comparativamente com o que se passa em Inglaterra e com a França, os portugueses até são bastante tolerantes. (...) Após o 11 de Setembro e em termos discriminação nunca senti nada, (...) até houve uma maior curiosidade, sobre vários aspectos.

Alguns muçulmanos em Portugal têm sido interrogados e é completamente normal. (...). Principalmente as pessoas que a nível de maneira de estar, vestuário, que são identificados visivelmente como muçulmanos. Também sei que algumas pessoas do colégio islâmico de Palmela foram interrogadas. (...) Mas eu acho que as entidades portuguesas têm a noção de que os muçulmanos portugueses não partem um prato.

Diários de campo de Susana Bastos, Filomena Batoréu e Ana Costa

Por sua vez, e ao contrário dos sikhs, hindus e muçulmanos de origem indiana distanciam-se significativamente do Factor 1. Todavia, a visão do mundo subjacente a este factor não é indiferente aos três segmentos, transparecendo no modo como vários interlocutores a mobilizam na procura de diferença e superioridade identitária (inter pessoal e inter-grupal).

A dissociação da religião de qualquer acto de violência, opressão e exploração das mulheres e, por extensão, a conceptualização da condição feminina como um problema inerente a um contexto societal mais vasto, a atribuição de certos *abusos* (em nome da religião) a alguns homens concretos, bem como o apelo à religião universal contra as particularidades históricas e culturais do mundo hindu e muçulmano são reeditadas em vários discursos masculinos.

O islamismo é muito claro. Imagina, se eu me divorcio da minha mulher, os filhos pertencem-me a mim, porque pertencem ao pai. Isto porque na altura do profeta a educação das crianças era sempre da responsabilidade do pai. Só que hoje em dia em termos práticos é totalmente ao contrário. Porque repara se eu estou casado, se eu tenho um filho, o que é que acontece, é a minha mulher a principal educadora do meu filho, é ela que o leva às aulas na *madrassa*, é ela que vai às reuniões de pais na escola, tenho a certeza em 99.9% que são as mães que lá estão. Embora alguns homens hoje em dia quando chegam a casa ajudem um bocadinho, na maioria das situações são as mulheres que fazem as tarefas de casa. Agora, não me venham dizer que o Islamismo é que é machista, machista é toda a sociedade portuguesa.. Também não me venham dizer que são os homens muçulmanos que maltratam as mulheres, que são os homens muçulmanos, aqueles homens horríveis, que batem nas mulheres. A sociedade toda é que está errada. Quantos benfiquistas e sportinguistas temos nós que chegam a casa quando o clube perdeu e batem nas mulheres que não têm nada a ver com o futebol. Agora, que alguns homens muçulmanos se aproveitam das regras que a religião lhes dá para abusarem das mulheres, isso já é outro aspecto.

O Alcorão e os próprios *hadiths* fazem inúmeras referências ao estatuto da mulher, quer em termos dos seus direitos e obrigações religiosas, quer no que diz respeito ao seu papel na sociedade. A sociedade árabe pré-islâmica desprezava o nascimento de filhas, matava-as à nascença, uma prática fortemente condenada pelo Islão. O Islão deu vida às mulheres, corrigiu e melhorou alguns desses aspectos. (...) Actualmente, por exemplo, depender do marido já está ultrapassado, a mulher que quiser pode e deve trabalhar. O divórcio deve-se evitar, mas actualmente qualquer mulher que queira pode praticar o divórcio. Dizem que o Islão ao permitir que um homem case com várias mulheres, promove a obscenidade. Mas os ocidentais é que são hipócritas, quantos e quantos homens portugueses têm amantes. Ao permitir sobre certas condições o casamento com mais de uma mulher, o Islão promove a honestidade e a complicitade entre o casal.

Diário de campo de Filomena Batoréu

Reactualizando uma das dimensões do complexo honra-vergonha, interlocutores jovens mas também homens adultos enfatizam certas características atribuídas às mulheres para construir fronteiras, especificidades e comparações hierarquizantes

entre os seus respectivos grupos etno-religiosos (Anthias e Yuval-Davis 1992). Por exemplo, descritas como *fechadas, submissas, passivas, educadas para casar e ter filhos*, etc. as raparigas sunitas, de acordo com os rapazes ismaelitas, simbolizam o atraso, a não-adaptação, o fechamento, um certo grau de *fundamentalismo* religioso que atribuem aos sunitas em geral; por outro lado, as mulheres ismaelitas (*khojis*), descritas como *abertas, integradas, activas, modernas, materialistas e vaidosas*, exibicionistas e com *complexos de superioridade* mas *afastadas da religião*, simbolizam o dinamismo económico mas também a transgressão a certos pilares do Islão atribuídos pelos sunitas aos ismaelitas em geral.

Que o complexo honra/vergonha, baseado no controlo dos homens sobre as mulheres, constitui sobretudo um idioma masculino é também visível no facto das entrevistadas mulheres (em cada um dos três grupos) se distanciarem de uma forma ainda mais nítida do que os seus pares masculinos do Factor 1, inclusive no segmento sunita de origem indiana.

#### QUADRO Nº 14 - A POSIÇÃO RELATIVA DOS SUNITAS INDIANOS NOS 4 FACTORES

FUNDAMENTALISMO	SK 66,7	CT 58,3	CE 45,8	<b>SN</b> 31,5	CVT 24,1	CVC 14,8	IS 12,9	H 7,4
RACISMO	CT 76,2	CVC 57,1	CVT 52,4	CE 47,6	SK 23,8	<b>SN+ H</b> 14,3		IS 9,5
COMUNIT <sup>9</sup> RELIGIOSO	SK 83,3	CT + CE 80,0		CVC + CVT + H 66,7		<b>SN</b> 58,3	IS 50,0	
ABERTURA	CT 80,0	H 66,7	<b>SN + CVT</b> 60,0		SK + CE + CVC + IS 53,3			

#### QUADRO Nº 15 - A POSIÇÃO RELATIVA DOS ISMAELITAS NOS 4 FACTORES

FUNDAMENTALISMO	SK 66,7	CT 58,3	CE 45,8	SN 31,5	CVT 24,1	CVC 14,8	<b>IS</b> 12,9	H 7,4
ACUSAÇÃO DE RACISMO	CT 76,2	CVC 57,1	CVT 52,4	CE 47,6	SK 23,8	SN + H 14,3		<b>IS</b> 9,5
COMUNIT <sup>2</sup> RELIGIOSO	SK 83,3	CT + CE 80,0		CVC + CVT + H 66,7			SN 58,3	<b>IS</b> 50,0
ABERTURA	CT 80,0	H 66,7	SN + CVT 60,0		SK + CE + CVC + <b>IS</b> 53,3			

Reconhecendo a existência de papéis e expectativas de género diferenciados nas suas respectivas famílias e comunidades, a maioria das esposas-mães muçulmanas com quem dialogámos recusa, todavia, a associação do Islão à *opressão* das mulheres genericamente difundida em esferas não-muçulmanas. Do mesmo modo como algumas jovens utilizam o seu conhecimento mais aprofundado da religião islâmica para convencerem os pais a aceitarem os seus projectos de formação e de emancipação profissional (cf. Parte III), também as mulheres-mães mais velhas se apoiam na *palavra do profeta* e, sobretudo, na experiência vivida (na sua e das suas pares islâmicas, hindus e cristãs) para valorizarem os seus *trabalhos* como esposas, mães, educadoras dos filhos e gestoras familiares. Em ambos os casos, o Islão resulta, pois, purificado de atribuições pejorativas.

Por acréscimo, e sobretudo nas vozes das mais velhas, a suposta condição oprimida da mulher islâmica é, tantas vezes, reinterpretada como um *privilégio* (relativamente à maioria das mulheres portuguesas). Este *privilégio*, ou seja, a possibilidade de exercerem as suas competências como esposas e mães a tempo inteiro, tem-se revelado indispensável à formação moral, religiosa e profissional das gerações emergentes, à continuidade do *respeito* associado ao *nome* da família ou até, em vários casos, aos *negócios da família* (cf. Parte III). Ao contribuir directa e indirectamente para a posição sócio-económica e para a distinção atingida pelas suas famílias, o *privilégio* cataliza múltiplos outros *privilégios*: o de serem *patroas* (no caso de trabalharem fora de casa), o de se pouparem aos trabalhos domésticos mais árduos como donas de casa (remetidos para as empregadas, cristãs ou hindus), o de viverem a relação

mãe-filho para além da licença de parto em vigor, o de investirem na educação moral, religiosa e escolar dos descendentes, o de se sentirem protegidas da violência doméstica, ou ainda o de poderem enunciar *vale a pena ser muçulmana*.

A mulher muçulmana tem muitos privilégios, embora se diga que não. A mulher muçulmana, dizem, dizem que é oprimida, mas não. A mulher muçulmana tem muitos privilégios. Primeiro na educação dos filhos, porque a maioria das mulheres muçulmanas tem o privilégio de estar em casa e educar os seus filhos à sua maneira, privilégio que muitas mulheres portuguesas não têm. Porque quando trabalhamos, não podemos acompanhar a educação dos nossos filhos como deve ser, e é preciso estar sempre atento. Se tivermos sempre por perto eles têm mais respeito. Segundo, os maridos muçulmanos dão muita importância às mulheres, porque somos mães dos seus filhos. Os maridos muçulmanos dão mais valor às suas mulheres quando cumprimos o nosso papel de mulher, esposa e mãe, até porque dá bom-nome a uma família, já o profeta dizia isto. (...). Gosto de ser mulher muçulmana, temos muitos privilégios, vale a pena ser muçulmana.

Diário de campo de Filomena Batoréu

As mulheres se formos a ver, para aquelas pessoas que dizem ai nos muçulmanos as mulheres são isto ou aquilo, baseiam-se em países radicais, a realidade não é essa, não é essa. As mulheres pelo contrário, as mulheres são poupadas, bastava ver que grande parte das muçulmanas, hoje em dia, pronto, ismaelitas então nem se fala, já trabalham, já vão para os móveis e tudo, mas são... não são empregadas, são patroas. E hoje já existe a emancipação da mulher e aquela vontade também de ser alguém. Mas a verdade é que elas são muito poupadas, elas.... Olha, quando têm os filhos, elas não se cingem por uma licença de parto que agora se usa cinco meses, não; e eu acho que isso é muito importante, porque a criança precisa de cuidados e a mulher também precisa. (...) A verdade é que as mulheres indianas, indianas muçulmanas são muito sortudas, porque tu hás-de reparar, as indianas hoje em dia, as hindus trabalham muito como mulher a dias; mas tu hás-de reparar que as muçulmanas, que eu saiba, não. Têm uma mulher que lhes faz horas para limpar mesmo aquelas partes da casa, tipo tectos e depois aquelas zonas com humidade e tal. (...) Mas as mulheres portuguesas de uma forma geral, portuguesas digo portuguesas católicas, não é?!?! Eu acho que é uma vida dura, eu acho que é uma vida dura... Aquilo que eu posso ver como respeito, tu ou as outras pessoas podem não ver como respeito. Mas eu vejo como uma forma de respeito e de protecção às mulheres. As mulheres são muito privilegiadas no Islão. Claro que não estou a falar daquelas maluquices que ocorrem nos países radicais, não estou a falar disso. (...) Olha, em termos de violência doméstica, o que se ouve por aí não se ouve na comunidade islâmica. Ninguém foi parar ao hospital com um braço partido, ninguém levou com um ferro na cabeça, como eu já ouvi. Não há dessas coisas assim malucas, violentas. (...) A violência doméstica é uma coisa muito negativa, e a verdade é que por não haver princípios, por não haver religião em mente, por não haver nada que as segure é que as pessoas agem com as mãos, sem pensarem duas vezes. E depois, passado pouco tempo, muitos deles, acham que passou, um pedido de desculpas apaga tudo, e o corpo dela é que fica manchado e não interessa para nada.

Diário de campo de Ana Costa

Pelo menos ao nível discursivo, mais saliente do que o suposto poder dos homens da família sobre as suas vidas é o controlo promovido pelas mulheres da família de aliança (sogras e cunhadas mais velhas). O que mostra como o discurso de género no Ocidente, o qual tende a contrapor os homens às mulheres, genericamente consideradas, exige leituras mais sofisticadas e não pode ser projectado apressadamente sobre certos grupos sócio-históricos. Porém, o poder atribuído a certas posições do

sujeito feminino, também ele, está subordinado a um valor maior: o da *união da família*. Não surpreende, por isso, que a implementação de estratégias diplomáticas para não se produzirem *ressentimentos* e cortes de relação, a paciente e progressiva luta pela aquisição da autonomia (conjugal e pessoal), o isolamento dos conflitos entre mulheres (dos respectivos maridos, filhos, irmãs, etc.), a ocultação das tensões intra-familiares ao exterior, etc. emergissem repetidamente ao longo dos diálogos etnográficos (cf. Parte III).

A minha sogra e as minhas cunhadas, estiveram sempre contra o nosso namoro, fizeram de tudo para que o nosso casamento não acontecesse. Apesar de ser muçulmana-indiana, elas achavam que eu era muito moderna e atrevida para uma muçulmana, e que por isso não servia para casar com o filho/irmão. A sogra gosta de meter o bedelho na vida da nora, dar palpites, mas uma coisa posso dizer, se a sogra gosta, as cunhadas não ficam atrás, eu até acho que as pragas, os maus-olhados das cunhadas têm mais força que as pragas e os maus-olhados das sogras. Nas famílias indianas, o bem-estar familiar é muito importante, mesmo que aparente, por isso apesar de eu saber que elas continuam a falar mal de mim nas minhas costas, sempre que vou a Moçambique, porque graças a Deus elas moram lá, elas tratam-me muito bem. O meu marido não se mete, diz que são coisas de mulheres, por isso não toma partido para nenhum dos lados.

Diário de campo de Filomena Batoréu

Muito embora justificada como um diferencial etno-religioso, esta sobre-atenção à gestão da *união familiar* não pode ser dissociada de vivências migratórias seculares, na quais as conexões familiares (locais e transnacionais) e, nomeadamente as construídas e investidas pelas mulheres, constituíram um importante recurso ao desenvolvimento de percursos sociais de inserção bem sucedidos (Bastos 2005). Se, como detectámos, as expectativas e as próprias práticas profissionalizantes das gerações emergentes tendem a ser mais diversificadas e a desinvestir o próprio modelo da empresa-familiar (pai, irmãos do pai, filhos e primos trabalhando juntos nos *negócios da família*)<sup>13</sup>, a promoção das relações familiares e de certos valores familialistas continua a ser uma preocupação trans-geracional.

Na minha religião a família é muito importante, por exemplo os filhos, principalmente os filhos homens, têm a obrigação de cuidar dos pais se estes um dia mais tarde precisarem. Os pais transmitem valores como respeitar a família, os mais velhos, os pais, etc. e estes valores são transmitidos de geração para geração. A união familiar, a entreadjuada e a importância que devemos dar à família são valores que nos transmitem logo desde pequenos, por isso são valores que ficam, valores

**13** As famílias de elite, sunitas e ismaelitas, como veremos na Parte III, constituem uma excepção a este desinvestimento.

que nós guardamos connosco. Depois convivemos muito uns com outros, em jantares, festas, chegamos a reunir várias gerações. Por exemplo nos casamentos, muitas vezes vêm familiares que estão noutros países, Moçambique, Inglaterra, Estados Unidos e assim; noutras festas como as religiosas vêm os avós, os irmãos, os tios, os sobrinhos, os primos. Uma vez, é na casa de um, outras vezes já é na casa de outro e assim sucessivamente; as mulheres normalmente combinam entre elas e uma faz uma coisa, outra faz outra. E mesmo no dia-a-dia também temos sempre contacto, por uma coisa ou por outra estamos sempre em contacto.

Diário de campo de Filomena Batoréu

Eu não digo que toda a gente seja assim, mas eu noto que há muitas jovens que eu conheço, que não são da minha comunidade que lhes falta aquele espírito de convivência, jantares em família, são mais individualistas. Hoje em dia, aliás eu tenho colegas no trabalho, que não estão para aturar visitas em casa; jantares de família, aí que seca, ter sogra e sogro em casa a jantar, e cunhada, não, não estou para isso. Quer dizer, e, quando têm é de quando em quando, eu noto que enquanto nós, de uma forma geral indianos, somos de conviver muito com a família, há jantares de família, nem que seja semanalmente ou mesmo quinzenalmente, mas há aquele convívio, que de uma forma geral hoje em dia só se vive no Natal. (...). Pronto, depois fora isso temos a nossa igreja, onde é um centro de convívio, onde muitas vezes acabam as orações à sexta-feira e vão todos para a casa de uma pessoa, vai rodando na família, vão em casa deste irmão, depois vão em casa daquele irmão, depois fazem um convívio qualquer, um jantar ou assim.

Diário de campo de Ana Costa

Neste sentido, poder-se-ia concluir que os nossos interlocutores islâmicos se constroem no seio do que Kagitcibasi (1996) denomina de “*cultures of relatedness*”<sup>14</sup>. No entanto, e apesar de auscultada nas gerações parentais, a tendência para conceber o Islão como algo de muito *peçoal*, isto é, não apenas como um recurso que pode produzir ganhos em várias relações (com os seus pares, islâmicos e não islâmicos, com a *comunidade*, com a família e com Deus) mas também como algo necessário, sobretudo, à construção do eu, repete-se nos discursos dos mais jovens. Esta construção individual e individualizante do Islão, em que a negociação interpessoal real e imaginária propicia uma maior expressão de si, permite-nos compreender a identificação significativa do segmento sunita e ismaelita entrevistado com a visão do mundo inerente aos Factores 3 e 4 (cf. Parte III).

Atingindo o valor mais baixo da série comparativa no Factor 1, os hindus inquiridos (e, mais ainda, as mulheres hindus) demarcam-se, contudo, dos outros grupos de origem indiana e com idêntica história migratória no modo como enfatizam uma das dimensões estruturantes do Factor 4, nomeadamente aquela que configura a religião como um *locus* de superioridade feminina e/ou afirma a superioridade destas na utilização dos recursos religiosos.

**14** Por contraposição à noção de “cultures of separation”, que valorizariam a autonomia e a independência

## QUADRO Nº 16 - A POSIÇÃO RELATIVA DOS HINDUS NOS 4 FACTORES

FUNDAMENTALISMO	SK 66,7	CT 58,3	CE 45,8	SN 31,5	CVT 24,1	CVC 14,8	IS 12,9	<b>H</b> 7,4
ACUSAÇÃO DE RACISMO	CT 76,2	CVC 57,1	CVT 52,4	CE 47,6	SK 23,8	SN + <b>H</b> 14,3		IS 9,5
COMUNI <sup>o</sup> RELIGIOSO	SK 83,3	CT + CE 80,0		CVC + CVT + <b>H</b> 66,7			SN 58,3	IS 50,0
ABERTURA	CT 80,0	<b>H</b> 66,7	SN + CVT 60,0		SK + CE + CVC + IS 53,3			

Esta sobreposição entre género feminino e poder religioso não pode ser concebida como uma perturbação migratória; não obstante, a vivência secular em Moçambique e em Portugal parece ter reforçado (discursivamente e na prática) a remissão da religião hindu para a esfera feminina. Uma primeira consequência do enunciado genericamente partilhado de que *a religião é um assunto das senhoras* parece ser a neutralização dos idiomas que insistem no controlo masculino sobre a sexualidade e o desejo femininos. Por outras palavras, e muito embora possam ser descritas como *mais abertas e influenciáveis*, as mulheres hindus autocontrolam-se a partir da sua ligação pessoal com o sagrado, uma ligação treinada desde a infância (através da sua iniciação à prática *vrata katha*, por exemplo)(Bastos e Bastos, 2005).

- Quem criou os vrata katha? Nunca pensei sobre isso, mas acho que deve ter sido uma mulher, uma senhora muito inteligente para saber sobre tantas coisas, sobre religião, sobre como viver em família, com outras pessoas, sobre a vida em geral...
- Um homem não poderia saber...
- Muito provavelmente, as *kathas* foram inspiradas nas experiências do dia a dia das mulheres. Mesmo quando parecem ser histórias do Ramayana ou do Mahabharata, foram um pouco modificadas pelas mulheres. Por outro lado, certos vrata kathas permitiam-lhes fazer coisas impensáveis, naqueles tempos.
- Pode pensar-se que estas *kathas* apenas servem para interiorizarmos certos princípios, certos valores, para educarmos as nossas filhas e netas a comportarem-se de acordo com as nossas tradições. Eu acho que é muito mais do que isso. Mas é preciso acreditar. Ter devoção. Esse é o poder.
- As mulheres é que possuem o segredo da vida (risos gerais).

Diário de campo de Susana Bastos

Em simultâneo, inúmeras tradições religiosas desaconselham maltratos, violência física e mental, humilhações excessivas, etc. sobre as mulheres (realizadas por maridos, bem como por familiares, homens e mulheres, de orientação e aliança) porque a força mágica das mulheres magoadas pode produzir a completa ruína aos seus agressores;

A representação da força mágica da mulher casada, quando maltratada, enganada, batida, insatisfeita é verbalizada por vários interlocutores homens: “Um homem não pode levar *nihāsasa* da sua própria mulher, porque isso traz a sua ruína”; “É como se aquela tristeza toda, por serem maltratadas, aquele azedo no coração, pudesse sair do corpo delas e pagar naqueles que não lhe deram satisfação.” No entanto, o inverso também se verifica. Nas palavras de muitos homens hindus: “Mulher satisfeita, dá muita fruta ao marido”.

O poder mágico da mulher fiel e da mulher ofendida é retratado numa tradição muito conhecida entre os hindus residentes em Portugal. “Jalandar era um déspota. Reinava como queria. Dizem que era um *asura*. (...) Casou com uma mulher chamada Vrinda que só gostava do marido e, por isso, ele nunca morria nas guerras. Um dia, Vishnu, fazendo *maia* (ilusão), ficou como Jalandar e pediu a Vrinda que tivesse relações com ele. Enganou-a. Nesse momento, Jalandar morreu na batalha. Quando Vrinda soube que o marido estava morto, disse a Vishnu: «Porque você me enganou, eu vou-te transformar em pedra». E assim foi. É por isso que todos os anos celebramos o casamento do Vishnu, como pedra, e Vrinda, como planta *tulasi*.”

Diário de campo de Susana Bastos

Como aprofundaremos adiante (cf. Parte III), as tradições hindus reconstruídas em espaços lusófonos comportam a possibilidade do encontro diplomático com o «estrangeiro», que só ilusoriamente pode ser concebível como alienígena e externo; isto é, recusam-se a absolutizar o «diferente» como «outro», apresentando por isso soluções alternativas quer à postura identitária da vulnerabilidade agonística, quer ao fechamento e a impermeabilização do «nós», quer à rendição assimilativa ao «outro».

## **2.4.5. A INCIDÊNCIA DA CONVERSÃO RELIGIOSA NAS ESTRATÉGIAS IDENTITÁRIAS DE DOIS SEGMENTOS DE CIGANOS E CABO-VERDIANOS**

Uma das estratégias usadas para contrariar a visão fatalista de que o «racismo» *naturalmente* condena determinados povos a uma posição de rejeição, discriminação e marginalização consiste na criação de religiões ou de igrejas étnicas ou na conversão de segmentos populacionais a diferentes religiões ou igrejas disponíveis no mercado religioso. Coerentes com a nossa estratégia de investigação, tentaremos analisar os ganhos identitários decorrentes dessas conversões e da organização de igrejas étnicas, sem entrarmos em qualquer consideração sobre hipotéticas primazias ontológicas ou éticas derivadas de qualquer comparação «objectivista» entre igrejas e religiões.

### **2.4.5.1. OS CIGANOS NEOPENTECOSTAIS E A CRIAÇÃO DA IGREJA CIGANA**

Colocando uma figura paterna transcendental no lugar dos «ciganos velhos» que são vistos como «homens de respeito», o principal esforço transformador da Igreja de Filadélfia - uma igreja neo-pentecostal eminentemente étnica, em tempos designada como a «igreja cigana» (Rodrigues 2000; Correia & Carvalho) - consiste em afastar os homens do jogo, do álcool, da droga e do comércio da droga e, sobretudo, da Lei dos Contrários (no que respeita às infracções à palavra dada e, portanto, aos compromissos de Honra).

Este combate à Lei dos Contrários é assumido por ciganos evangélicos como um combate pelo cumprimento de uma lei superior à Lei Cigana, a Lei de Deus, que diz: *Não matarás!, Deves perdoar as ofensas!*. Não obstante, vários interlocutores interpretam a atenuação da Lei Cigana como um resultado da modernização dos próprios ciganos, traduzida na mudança geral de costumes, ou ainda no assumir de novas atitudes, próprias de pessoas não-racistas<sup>15</sup>.

**15** Uma vez que essa Lei Cigana, relacionada com os casamentos combinados pelos pais, seria também uma Lei da Endogamia que impediria o casamento com pessoas de outras raças, nomeadamente 'brancas' (Gadjés) e, na prática, com Portuguesas/es.

### QUADRO Nº 17- A POSIÇÃO RELATIVA DOS CIGANOS EVANGÉLICOS NOS 4 FACTORES

FUNDAMENTALISMO	SK 66,7	CT 58,3	<b>CE</b> 45,8	SN 31,5	CVT 24,1	CVC 14,8	IS 12,9	H 7,4
ACUSAÇÃO DE RACISMO	CT 76,2	CVC 57,1	CVT 52,4	<b>CE</b> 47,6	SK 23,8	SN + H 14,3		IS 9,5
COMUNITARISMO RELIGIOSO	SK 83,3	CT + <b>CE</b> 80,0		CVC + CVT + H66,7			SN 58,3	IS 50,0
ABERTURA INTER-ÉTNICA	CT 80,0	H 66,7	SN + CVT 60,0		<b>CE</b> + IS + SK + CVC 53,3			

Esta postura «modernista», que a observação não ratifica, leva à fantasia de uma Mixogenia Generalizada, semi-cristã e semi-«moderna», em que todas as raças combiniariam, pelo menos idealmente; isto é, a uma fantasia sem qualquer suporte na vida quotidiana, a qual é marcada por uma acentuada defesa da endogamia, já não apenas de «raça» mas, sobretudo, religiosa (no interior dos adeptos da «religião cigana»).

Isso [da virgindade feminina] é uma tradição da malta velha. (...) Isso era dantes. Agora já não. Agora já não. Isto hoje em dia está tudo moderno, já está tudo diferente. Antigamente não era assim. Se uma mulher não tivesse [a honra], não casava com o homem. Ai, agora digo-lhe sinceramente: para mim, tanto faz! (...) Mais dia menos dia, as raças todas já estão todas misturadas: pretos, ciganos, a vossa raça. Isto não há raças, está tudo misturado (...) Eu sempre me relacionei com não-ciganos e até estive para casar com uma não-cigana, porque eu nunca fui racista!

Gostei sempre de conviver tanto com ciganos como sem serem ciganos. Nunca tive problema. (...) Eu sou portuguesa de raça cigana. E não quero seguir tradições nenhuma. (...) Quanto aos meus filhos, falar '*calori*' não interessa! Não dá futuro! Isso são coisas antigas, dos ciganos antigos! (...) Eu acho que o que dá futuro às crianças é saberem coisas portuguesas porque eles são portugueses.

Diário de campo de Ana Brinca

Uma consequência desta mudança é sensível nas relações de género, com uma partilha muito maior do poder entre marido e mulher. Tal facto não impede que o homem insista em mostrar à mulher que, em última análise, *é ele que manda* - se bem que sem se embebedar e sem lhe bater ou destruir a louça, que é o *luxo da mulher cigana*. Duas outras consequências da conversão ao Evangelismo são o afastamento da consulta às bruxas, agora vistas como demoníacas, e o pôr fim à discriminação contra os «outros» (gadjés, negros, etc.), acentuando a reivindicação de pertencerem ao mundo dos portugueses, apenas com uma religião diferente.

Esta vontade de acabar com o «mal» (a violência criminal) e de aproximação aos *portugueses* constitui uma componente central do projecto de Evangelismo cigano. Deste modo, a dialéctica cristã do «bem» e do «mal» parece ser duplicada por uma tomada de posição (ambivalente) no campo das relações inter-étnicas, recusando o «fechamento» [fundamentalista] e propagandeando a «abertura» ao «outro», sem perda da distinção identitária.

[pastor evangélico] – Estás a perguntar como é que um cigano poderia, depois de lhe terem morto uma mãe, perdoar aquele que o fez? Se um cigano tivesse morto um filho meu, eu, fora das coisas de Deus, claro, eu teria que o matar, nem que fosse daqui a cem anos, e se não o matasse a ele era o filho, ou o filho do filho. Diz-me como é que tamanha transformação num cigano pode acontecer sem ser com essa ajuda (...) achas mesmo que é o homem, que é, só ele, capaz disso? (...) Como é que eu, vivendo no meio de toda essa violência, de todas essas mortes [referia-se aos contrários] podia ser diferente, poderia ter a força para mudar, sozinho? Sem a ajuda de Deus? (...) Se um cigano tiver contrários ou inimigos, se não matar, não pode viver perto desses, porque pode dar-se... pode ceder. (...) Eu estou a abrir-me para ti, somos nós que estamos a abrir os ciganos para vocês. Achas que estavas aqui sentado a falar comigo e com eles? (referindo-se aos dois ciganos evangélicos também presentes, um dos quais Secretário Geral Nacional da Igreja Evangélica Filadélfia Cigana). Nós é que estamos a aproximar os outros ciganos de vocês, nós é que estamos a abrir a comunidade cigana, que é muito, muito fechada ao resto da sociedade. Achas que um cigano estava aqui assim a falar contigo, a contar-te estas coisas? Achas que um cigano, fora das coisas de Deus, te convidava para o casamento da sua filha?

Diário de campo de André Correia

Nesta fase, a abertura aos portugueses vai a par com o distanciamento/fechamento face aos outros ciganos, vistos como fontes de *tentação* (isto é, como figuras do Demo). Nesta acepção, a conversão religiosa é posta ao serviço da estratificação social entre ciganos, utilizando a exemplaridade moral como um critério de superioridade grupal.

O culto mudou muito o cigano, palavra de honra que mudou muito o cigano mesmo, muito, muito mesmo. (...) O cigano assim evangélico já não vai para certos lados, não pode ir para certos casamentos, não podem beber, não bebem, convivem só uns com os outros, aqueles dali do culto, mais nada. (...) Têm mais pasta, têm mais sossego, não andam em certas coisas, não se metem em certas vidas, não andam aqui, não andam ali, só convivem eles ali. Eles mesmo que a gente ofenda eles, eles não fazem caso da gente, e eles arrelevam a gente. (...) Viram as costas, «Deus nosso senhor te abençoe», viram as costas e vão-se embora, é verdade. Já vêm as coisas com outra maneira sabe, pensam de outra maneira. (...) eu também já fui até ao culto e tudo, já assisti ao culto aqui do Fogueteiro, e vejo que eles choram mesmo, eles choram mesmo, e têm aquela fé [a mulher desafia-o, discorda, dizendo que todos têm fé]. (...) Só têm aqueles, mesmo deles, pronto, eles. Eles só olham mesmo pra eles, só olham pra sua casa, pra sua mulher, só seus filhos, mais nada. Eles não interessam que eu beba, ou que aquele goze muito, ou que aquele goze menos, eles dizem «Deixa-os gozar, deixa-os gozar, eu não quero essas merdas, eu quero é viver pra Deus, mais nada» .

Diário de campo de André Correia

O projecto idealizado dos ciganos evangélicos não é isento de contradições e de regressões, pelo menos se tivermos em conta o depoimento de um dos seus pastores. Embora combatendo a Lei dos Contrários, reproduzem algumas das principais tradições ciganas, como a importância dada à virgindade, ao casamento precoce das raparigas (em detrimento da prossecução de estudos) e reforçam até o descaso generalizado pela elevação do nível escolar, inclusive nos homens. Deste modo, mas com outras justificações (como seja a obediência à *palavra de Deus*), atingem os mesmos fins de aculturação antagonista, ao mesmo tempo que conseguem ganhos importantes de auto-estima na relação com os ciganos tradicionais.

Pastor ..., numa sessão pública, ao apresentar-se:

- 'Boa tarde. Eu sou o pastor (...), da Igreja (...), e a primeira coisa que gostaria de dizer é que apenas tenho a 4ª classe. A verdade é que nunca senti a necessidade de ter mais estudos. Para nós, ciganos, não faz falta!

O mesmo pastor, noutra sessão pública, alguns anos depois:

- A minha filha já botou corpo e vou tirá-la da escola. Agora só quero ver se a GNR vai lá em casa dizer que me obriga a mandá-la para a escola. Nem pensar! Tinham que me matar primeiro!

Diário de campo de José Gabriel Pereira Bastos

Perante a grande mudança que reconhecem acontecer a partir do *culto*, os outros ciganos, tradicionalistas, respondem com ambivalência: misturando a admiração com a vontade de provocar e de testar a nova «santidade» dos que vão ao culto ou de reivindicar que para ter fé não é preciso ir a nenhum culto porque *todos os ciganos são religiosos*.

#### **2.4.5.2. OS CABO-VERDIANOS E A SUA CONVERSÃO A DIFERENTES IGREJAS DE DENOMINAÇÕES CRISTÃS.**

No caso da diáspora cabo-verdiana em Portugal, a participação em religiões organizadas, como é o caso do catolicismo praticante, parece retomar o idioma (próprio dos cabo-verdianos que denominamos de tradicionais) segundo o qual a família (e não a igreja ou a *comunidade*) constituem o cerne da organização identitária. No entanto, legitimam tal idioma, através da autoridade do discurso *revelado*.

## QUADRO Nº 18- A POSIÇÃO RELATIVA DOS CABO-VERDIANOS CATÓLICOS NOS 4 FACTORES

FUNDAMENTALISMO	SK 66,7	TG 58,3	EG 45,8	SN 31,5	CVT 24,1	<b>CVC</b> 14,8	IS 12,9	H 7,4
ACUSAÇÃO DE RACISMO	TG 76,2	<b>CVC</b> 57,1	CVT 52,4	EG 47,6	SK 23,8	SN + H 14,3	IS 9,5	
COMUNITARISMO RELIGIOSO	SK 83,3	TG + EG 80,0		<b>CVC</b> + CVT + H 66,7			SN 58,3	IS 50,0
ABERTURA	TG 80,0	H 66,7	SN + CVT 60,0		SK + EG + <b>CVC</b> + IS 53,3			

Este fortalecimento religioso da família não é apenas discursivo ou conceptual; introduz ou propõe-se introduzir alterações comportamentais que reforçam os laços conjugais, bem como o papel da mulher, no interior do casal, ao mesmo tempo que ataca o adultério, concebido como a principal fonte da destruição do lar.

A família é sacrossanta, é intocável, ninguém deve imiscuir na família e na preservação do lar, porque a família é uma instituição divina, foi criada por Deus... nenhum homem em perfeito juízo tomará alguma decisão que possa pôr em causa a estabilidade da sua família... Isso inclui também o adultério. O adultério é o ir à busca de uma outra mulher. Isso pode levar à destruição daquilo que você construiu. Leva-se anos para construir um lar feliz, mas leva-se minutos para destruir esse lar. Repara que eu falo do adultério porque é uma das coisas que mais destrói o lar, mas também há o álcool, a droga, que são outras armas que destroem o lar. O adultério começa com o olhar indevido para a mulher do outro ou para o homem da outra.

Diário de campo de Carlos Horta Tavares

De acordo com vários interlocutores católicos, não se trata apenas de defender a família nuclear mas de tentar transmitir às novas gerações (já nascidas em Portugal) os valores tradicionais que defendem e sustentam as redes afectivas da família alargada, as quais parecem não serem substituíveis por redes de sociabilidade de base etno-religiosa. Deste modo, o catolicismo urbano praticante mostra-se compatível com o sonho de relançar os padrões dos cabo-verdianos tradicionais.

A geração que nasceu cá é uma geração que se integram desde pequeninos nos infantários, nas creches ou em colégios e depois nas escolas públicas acabam por apreender mais a cultura portuguesa... Agora nós tentamos inculcar neles valores que os nossos pais nos transmitiram e que são valores profundos da nossa terra, como o valor da família, o respeitar o idoso, os avós, e a nova geração tem uma ideia da família restrita, é o pai, é a mãe e os filhos, enquanto que na nossa terra temos a visão da família alargada, dos avós, dos tios, dos primos, etc. São esses valores que talvez o nosso povo cabo-verdiano tenta passar para esta segunda geração que é um bocadinho diferente, mas é dos tempos em que vivemos.

Diário de campo de Carlos Horta Tavares

No que respeita ao racismo, os cabo-verdianos católicos entrevistados parecem seguir uma estratégia diferente dos ciganos evangélicos. Ao colocarem uma figura paterna transcendental no lugar ocupado tradicionalmente pelos idosos respeitados, promovem não tanto uma modificação das suas práticas (de modo a poderem aproximar-se dos portugueses «brancos») mas acentuam a acusação de racismo contra os integrantes (que os perseguem e atormentam, em vez de confraternizarem em nome de um Pai comum). Deste modo, não prescindem, do ressentimento que sentem, mas transformam-no, perante o Pai, num grito «justo» de ressentimento.

Qualquer pai responsável preocupa-se com o futuro do seu filho. (...) Agora já estou mais sossegado e mais calmo porque a minha preocupação é que as minhas filhas tivessem um curso para poderem ter um emprego digno e não viverem à base do ordenado de um homem que viessem a arranjar mais tarde, porque um jovem tendo um curso e o seu emprego, se arranjar um parceiro que não se dão bem, ela não fica a atrapalhar-lhe a vida. Como infelizmente vejo muitas com duas ou três crianças ao peito e sem um emprego digno de sustentar a si e à sua família. Elas ainda não arranjam um casamento, ainda não casaram e vivem comigo (...). Eu agora, se morrer, conforme costumamos dizer no crioulo, 'já não vou atravessado', porque as minhas filhas já têm com que ganhar para sustentar na vida.

Diário de campo de Carlos Horta Tavares

Por outro lado, internalizando valores que parecem europeus (por exemplo, lutar a favor da educação e da autonomia económica das mulheres) justificam-nos por referência a um cenário cabo-verdiano tradicional que reforça um padrão de desentendimento homem-mulher e, por extensão, de estilhaçamento familiar e formação de famílias monoparentais.

## **2.5. DA «OBJECTIVAÇÃO SOCIOLÓGICA DO OUTRO» À ANÁLISE DA CONSTRUÇÃO SÓCIO-HISTÓRICA DAS SUBJECTIVIDADES IDENTITÁRIAS**

Como acabámos de ver, e ao invés do que decorreria de modelos essencializantes, sob o olhar benévolo de um «outro» admirador, a «comunidade fundamentalista», fundada sobre a violência, sobre a intriga identitária e sob a vingança, vista como uma exigência transcendental, pode transmutar-se, sem contradição, numa «comunidade» elogiada, em que a religião, internalizada e posta ao serviço do diálogo identitário fortificante, se pode constituir como o mais poderoso dos organizadores identitários. O olhar benévolo do «outro» pode assim fazer ressurgir o projecto colectivo de diálogo assertivo, diplomaticamente negociado, no contexto de relações não-agonísticas, em que o aumento do espaço vital de uns não decorre da diminuição do espaço vital de outros. Esta transmutação é facilitada pelas contradições internas dos diferentes grupos sócio-históricos, cuja dinâmica identitária sempre se distribui pelos quatro factores encontrados.

Quer isto dizer que todos os «nós» estudados são heterogéneos, se fundam parcialmente sobre diferentes formas de violência, se sentem em algum grau alvo de racismo (mesmo quando o denegam), se rejuvenescem identariamente através da competição interna e, em algum grau, tecem encontros inter-étnicos favoráveis (mesmo que imaginários). E em todos os grupos em pauta, os homens, mesmo os que mais oprimem as esposas, adoram as suas mães, lhes reconhecem uma capacidade de auto-contenção, de auto-disciplina e de amorosidade pacífica, que muitas vezes vêem como religiosa e, em maior ou menor grau, lhes atribuem não apenas um papel de mediação entre os deuses e os homens mas, sobretudo, entre os próprios homens. Por outro lado, e muito embora o racismo possa parecer um conceito referente apenas a relações inter-étnicas entre um grupo sócio-histórico dominante e um ou mais grupos sócio-histórico dominados ou colocados em posição desigual pela sua dispersão diaspórica e condição imigrante, muitos dos nossos interlocutores insistem em usar o conceito de raça para se auto-definirem, numa dimensão identitária, naturalizando dessa forma a diferença construída nas relações sócio-históricas. Desta forma, definem implicitamente racismo como uma atitude não-diplomática orientada

pelo desejo de humilhar o outro, afirmando, frontal ou mais discretamente, a sua «superioridade» pessoal, familiar e grupal, tanto económica, como civilizacional ou moral (critérios usados alternativamente, conforme as conveniências discursivas da situação, na busca retórica de configurar um consenso com o interlocutor). Na análise factorial, como vimos, o racismo intra-étnico, expresso na construção «*na minha raça ou comunidade há muito racismo até contra pessoas da própria comunidade*»<sup>16</sup> compete, em termos de poder explicativo do mal-estar intragrupal, com o racismo inter-étnico nas relações de assimetria histórico-política e económica.

É também no registo identitário que se torna compreensível a reivindicação dos sujeitos de diferentes grupos ou segmentos para que não sejam confundidos com outros e assimilados em categorias com as quais não se identificam e, nomeadamente, com categorias raciais, que sentem como ameaçadoras para a integridade da auto-estima associada à sua identidade sócio-histórica.<sup>17</sup>

Ao invés, a fragmentação etno-religiosa dos genealógicamente indianos, com raízes na história milenar da Índia, atravessada por invasões Parsis, Mongóis e coloniais, e multifacetada por diferenciações regionais profundas (nomeadamente linguísticas, religiosas, identitárias, etc.), presta-se a uma competição identitária discreta entre estes segmentos, com ganhos identitários para cada um deles (enquanto emissor de discursos identitários para consumo interno).<sup>18</sup> E a fragmentação nacionalista do espaço africano sub-sahariano, com as suas diferentes identificações a diferentes colonizadores, viabiliza a mesma estratégia de competição identitária, produzindo idênticos ganhos grupais e/ou subgrupais. Até porque, em grande medida, as suas identidades positivas foram construídas por contraste com alguns desses «outros» que, por razões históricas mas sobretudo identitárias, subalternizaram de forma prática e/ou imaginária.

**16** Um factor de malestar proveniente de dentro da 'comunidade' a que se associa outro factor de malestar endogrupal: a inveja dos próximos. O malestar proveniente das relações endogrupais infelizes constitui um dos factores de abertura pessoal às relações inter-étnicas afluentes e, em certos casos, descendentes, bem como ao relançamento do projecto migratório entre os mais jovens, de modo a poderem afastar-se da 'comunidade' local (Bastos e Bastos 2005).

**17** Se bem que, quando comunicam entre si, eles próprios utilizem categorias desse tipo para designarem os portugueses ('*bagli*', '*gadjé*', etc.) e outros grupos e/ou segmentos etno-religiosos e raciais ('*pretos*').

**18** Um sinal desta competição identitária tem a ver com a construção em Lisboa, em pouco mais de uma década, de três grandes templos emblemáticos: a Mesquita de Lisboa, controlada pelos sunitas de origem indiana; o Rada-Khrischna Mandir; e o Centro cultural Ismaili (que contém o principal *jamatkana* desta comunidade).

Ao invés, com o subsumir das «pequenas diferenças» (Freud 1930) em macro-categorias raciais, desse modo aumentando as distâncias imaginárias aos «hospedeiros» ambivalentemente idealizados, todos os grupos são alinhados «por baixo», e é essa competição identitária discreta por uma auto-estima aumentada em detrimento de outros que fica anulada nos efeitos que visava, de criação de gradientes favoráveis ao grupo, originando, desse modo, o aumento do malestar identitário.

É neste quadro que a conversão religiosa pode constituir uma das várias estratégias de «construção da exemplaridade» (S. Bastos 2000, J. Bastos 2003), permitindo a construção de vanguardas «civilizacionais», «éticas» ou «políticas» que reforcem a posição identitária dos sujeitos que as fundam ou que nelas se integram. Concomitantemente, e dada a oferta competitiva de religiões no contexto português actual, as religiões arrastam consigo conotações derivadas de conflitos históricos, civilizacionais, coloniais, etc., isto é, não são apenas modos de aproximação ao divino ou de elaboração das vulnerabilidades humanas, ou de diferenciação e competição intra e inter-grupal; constituem igualmente oportunidades de alterar as hierarquias sócio-históricas, de criar alianças indirectas com grandes potências, de obter ajuda social não-humilhante em contextos potencialmente traumáticos ou de tentar elaborar algumas das contradições dos projectos e vivências em contextos migratórios.

# **III PARTE**

## **RELIGIÃO, FAMÍLIA E GÊNERO: ESTUDOS DE CASOS**



# FAMÍLIAS DISTINTAS, AGENCIALIDADES FEMININAS: EMERGÊNCIA DE UMA CULTURA DE ELITE NA DIÁSPORA ISLÂMICA LUSÓFONA

SUSANA PEREIRA BASTOS

## POTENCIANDO A RELAÇÃO ENTRE TRABALHO E FAMÍLIA

Independentemente de possuírem ou não uma actividade profissional, as mulheres-esposas-mães islâmicas que entrevistámos insistem que o seu *trabalho* principal consiste na educação dos filhos, no desenvolvimento dos seus eus, dos seus códigos morais e éticos, das suas identificações religiosas e culturais, bem como na gestão das relações familiares. Valorizados pelas próprias mulheres, tais *trabalhos* são igualmente apreciados pelos maridos, pelos filhos, pela família em geral, ao mesmo tempo que contribuem para a manutenção do *respeito* comunitário associado ao nome da família.

Muito embora reconheçam a existência de papéis diferenciados para homens e mulheres, assentes em tradições culturais e religiosas de referência, não clivam necessariamente os seus *trabalhos* dos *negócios da família*. É neste sentido que procuraremos mostrar como a agencialidade quotidiana (Giddens 1991) de algumas mulheres-mães muçulmanas tem contribuído para a emergência de novos padrões empresariais e familiares indispensáveis à implementação de percursos de inserção social ascendentes e à continuidade da distinção (Bourdieu 1979) adquirida pelas suas famílias.

Aprofundaremos este argumento, privilegiando as vozes de duas interlocutoras, cujas famílias são reconhecidas (pelo menos há três gerações) como fazendo parte das eli-

tes<sup>1</sup> islâmicas associadas ao espaço lusófono: Nadia, ismaelita, de 44 anos, casada e mãe de três filhos, natural de Lourenço Marques, tendo vivido no Paquistão, em Portugal, no Canadá e em Inglaterra (onde se pós-graduou) e regressado recentemente a Maputo, onde é sócia-gerente de uma importante empresa internacional de distribuição e restauração; Soraia, sensivelmente da mesma idade, sunita, natural de Pretória, tendo estudado na Rodésia e em Portugal, casada com um dos sócios-gerentes de uma importante firma transnacional de importação/exportação, mãe de três filhos e gestora de quatro *casas*, em Portugal, Angola, Moçambique e no Brasil.

## **CONEXÕES TRANSNACIONAIS E DINÂMICAS FAMILIARES: CONSTRUINDO E DISSOLVENDO EMPRESAS FAMILIARES NOS INTERSTÍCIOS DOS IMPÉRIOS COLONIAIS**

Algo surpreendida com o pedido de reconstituição das memórias genealógicas da sua família, Nadia começou por enfatizar a sua antiguidade e a antiguidade da sua distinção, reconhecida ao longo de mais de 4 gerações. Monumentalizando o passado (Herzfeld 2000: 234), através da evocação de vários familiares cujos nomes continuam registados no edifício Aga Khan de Maputo, bem como de um capítulo da obra *sobre os ismaelitas que mais se distinguiram em África*<sup>2</sup>, apela ao pai para que relembre a história dos seus bisavós e tios bisavós, recordados como *os primeiros exportadores de castanha de caju que trouxeram grande prosperidade ao país*<sup>3</sup>.

O meu *dada* (avô paterno) era da Índia, de Una. Não sei bem porquê, mas ao contrário de quase todos os ismaelitas que iam para Zanzibar, Mombaça, Dar-as-Salam, ele resolveu ficar na Ilha de Moçambique. Deve ter chegado por volta de 1880

**1** Os trabalhos pioneiros de Cohen (1981) e Marcus (1983) e, mais recentemente, as publicações colectivas organizadas por Pina Cabral e Pedroso de Lima (2000), assim como por Shore e Nugent (2002) condensam algumas das principais tendências analíticas no âmbito da reflexão antropológica sobre elites. Entre as mais heurísticas, destacaríamos a necessária articulação dos processos subjacentes à formação e desestruturação de grupos sociais de elite (locais, nacionais e transnacionais) com os contextos socio-históricos, políticos e ideológicos mais amplos onde se inserem; o entrosamento das condições externas (e, em particular, dos interesses financeiros e políticos, estatais e inter-estatais) com os recursos internos (familiares, culturais, religiosos, diaspóricos, etc.) que viabilizam a sua constituição; a análise das suas tácticas de reprodução e transformação a médio e a longo prazo, bem como dos idiomas e das práticas utilizados na legitimação das dinâmicas de poder que as sustentam; a interpretação das narrativas (e das estratégias retóricas) mobilizadas nas suas auto e hetero representações; e, ainda, a compreensão, multidimensional, dos processos e das estratégias identitárias que as configuram como grupos sociais com “consciência” de si próprios.

**2** *The Aga Khan and Africa, His Leadership and Inspiration*, compilada por Habib V. Keshavjee (The Mercantile Printing Works, Durban, South Africa, 1945)

**3** *Idem*, p. 178

e tal. Com muitas dificuldades, começou por arranjar uma cantina e depois outra, até chegar a armazenista, importador e exportador de caju. Foi um dos pioneiros, primeiro a partir da Ilha de Moçambique e depois a partir de Delagoa Bay, onde se instalou antes de 1910, pelas minhas contas. Sempre trabalhou com os irmãos. As empresas eram dos cinco. Geralmente dois ou três irmãos estavam em Moçambique, outros dois irmãos estavam na Índia, em Bombaim e em Una, a gerir outras empresas e a tomar conta dos pais. (...) Os meus tios que estavam em Moçambique forneciam produtos e davam crédito aos cantineiros do interior. Os cantineiros trocavam esses produtos por caju. Vendiam o caju aos meus tios e depois eles exportavam para Bombaim, para a firma que era gerida pelos outros dois tios, donde importavam várias mercadorias. Era o negócio da permuta. (...) No princípio do século, o meu avô já tinha adquirido 36 a 40 cantinas em Gaza. O meu pai até contava que nessa altura, antes dele nascer, houve uma grande seca em Gaza e o meu avô ofereceu um barco cheio de cereais que tinha acabado de chegar ao Porto para distribuir por Gaza. O Governador Geral ficou muito agradecido e perguntou como poderia retribuir. O meu avô e tios disseram: «nós não queremos nada». Nessa altura, não havia automóveis e o Governador tinha uma carruagem para se transportar. Então, quando ele não a utilizava disponibilizava a carruagem para o meu avô e os meus tios se passearem.

Não sendo inéditas (Bastos 2005)<sup>4</sup> sintetizá-riamos as estratégias utilizadas pelos antepassados de Nadia do seguinte modo: a implementação de práticas transnacionais (entre Moçambique e a Índia) viabilizadas por uma estratégia de fragmentação familiar que permitia agilizar o import/export; a construção de uma cadeia regional, composta por uma ou mais firmas de import/export e por armazéns sediados nas áreas urbanas que asseguravam o fornecimento regular de bens importados a uma multiplicidade de cantinas, as quais tinham a obrigação de canalizar produtos agrícolas, destinados para a exportação, para os armazéns urbanos; a manutenção de relações de inter-dependência entre grossistas/ importadores/ exportadores e cantineiros locais; o reforço das hierarquias sociais e intra-comunitárias; bem como a actualização de relações positivas com a administração colonial portuguesa, à época.

Nem a crise mundial de 1929-1934, nem as medidas promulgadas a partir de 1926 que visavam estabelecer novas relações de dominação económica entre as colónias portuguesas e a metrópole atingiram os antepassados de Nadia. Por um lado, porque a própria crise mundial atardou e condicionou a implementação de tais medidas. Por outro lado, porque a baixa geral dos preços não atingiu o caju. Aliás, o aumento mundial da sua procura, acompanhado da subida (na ordem dos 1000%) da sua cotação no mercado externo até estimulou muitos camponeses a optarem

<sup>4</sup> Cf. S. Bastos (2005), "Indian Transnationalisms in colonial and post-colonial Mozambique", nº especial do Migration Vienna Journal of African Studies (no prelo).

pela cultura do cajueiro, acabando por enriquecer armazenistas e exportadores indianos, do litoral. Ao invés, *problemas entre os irmãos* mas também *perdas de valores por causa de gerentes e de empregados* (da família próxima e afastada bem como conhecidos da mesma comunidade etno-religiosa) *que não eram de confiança* parecem ter estado na base da destruição significativa do património desta família, nos finais da década de vinte.

Quando traídos, dir-se-ia, os valores familialistas que os importadores /exportadores/ grossitas indianos procuravam implementar na relação com co-étnicos (isto é, o estímulo à sua migração, a hospitalidade concedida, a oferta de emprego e o fornecimento de empréstimos e créditos, em troca de relações de lealdade, confiança, dedicação e gratidão) poderiam pôr em causa a continuidade da sua prosperidade. No entanto, eram esses mesmos valores que, em contextos de crise, funcionavam como recursos indispensáveis à sua recuperação económica (no mesmo local ou em novos contextos migratórios):

O meu *dada* ficou muito desiludido e pensou em mudar-se para a África do Sul onde tinha muitas pessoas conhecidas. Em Delagoa Bay, hospedava muitos ismaelitas que vinham com aquela ideia de se estabelecerem na África do Sul. Naquela altura, na viragem do século, era um el-dourado, iam todos à procura do ouro. Eles precisavam de apoio e ficavam algum tempo antes de irem. Era frequente na casa do meu *dada*, juntarem-se 40 a 50 pessoas a almoçar. Como os obstáculos foram aumentando, muitos decidiam ficar em Moçambique. (...) Um desses ismaelitas, a quem o meu *dada* deu muito apoio era (...), de Diu. Ficou algum tempo, 3 ou 4 anos, foi ajudado pelo *dada* e depois instalou-se em Pretória. Começou pela importação/exportação e pelo comércio geral e depois foi diversificando; abriu uma fábrica de pregos, uma de tijolos, adquiriu propriedades, comprou um hotel. Ele e o primo. Nessa altura em que o *dada* estava muito decepcionado, esse senhor convidou-o para ficar na sua casa em Pretória com a família para tentar perceber quais eram as oportunidades de mudar de país. Com a *dadima* e os cinco filhos foram viver na casa do tal amigo. O meu pai que era o filho mais novo, já nascido em Lourenço Marques, tinha acabado a 4ª classe. (...) Mas alguns meses depois, o *dada* faleceu. Como havia aquela amizade e entreatajuda, esse senhor tomou conta da *dadima* e das crianças. (...) Entretanto, o meu pai e o irmão mais velho começaram a trabalhar para ele que depois lhes deu um grande empurrão. Esse senhor tinha várias filhas e só um filho rapaz, que era o mais novo. Por isso sempre tratou o meu pai e o meu tio como se fossem seus filhos. Antes de ele falecer, o meu pai casou com a filha mais velha dele (...), a minha mãe.

Muito embora tenha perdido o estatuto económico de grande importador/exportador de caju, o avô de Nadia conservou os capitais relacionais, culturais e simbólicos que sustentavam a distinção aos seus antepassados. Adoptado *como um filho* por um importante empresário e *mukhi* da Jamatkhana de Pretória (após a morte de seu pai) esteve presente no lançamento da Primeira Pedra do novo edifício de Sua Alteza Aga Khan de Lourenço Marques (em 3/6/1940), bem como aquando da sua inauguração (em 28/10/1941) na presença do Governador Geral José Tristão de

Bettencourt e das grandes famílias ismaelitas estabelecidas em Moçambique e na África do Sul<sup>5</sup>. Alguns anos depois, e juntamente com Gulamhussem e Tharani<sup>6</sup>, mas também com Abdool Karim Ayob<sup>7</sup>, com Damodar Bovanidas, S. Ginwala e Parbhudas Bhinji<sup>8</sup> e acompanhado de vários membros do corpo consular<sup>9</sup> e do Vice-presidente da Câmara Municipal de Lourenço, integrou a *Comissão de Recepção e de Festas* a sua Alteza Aga Khan aquando da sua visita a Lourenço Marques, em Agosto de 1945. A sua esposa, juntamente com a *senhora Gulamhussein*, destacaram-se não apenas na sessão solene de boas vindas no Ateneu, no *grandioso* jantar oferecido pela comunidade ismaelita no Casino Costa e na visita às instalações do Edifício de Sua Alteza<sup>10</sup>. Debruçada sobre as fotografias, Nadia comenta:

Esta senhora aqui é a minha *dadima* (...), mãe do meu pai, teve a honra de ser uma das primeiras a fazer *didar, darshan*, quer dizer, ver Sua Alteza Aga Khan. Nesta fotografia, está a colocar um colar de flores naturais à volta do pescoço de Sua Alteza, a dar as as boas vindas em nome de toda a comunidade.

## **EMPRESAS FAMILIARES E CONSTRANGIMENTOS POLÍTICOS: CATALIZANDO PROCESSOS DE RETERRITORIZAÇÃO E DE TRANSNACIONALISMO**

"Diasporas have been idealized as open, porous, circuit-based, cosmopolitan (...), deterritorialized, exemplary communities of the transnational moment, and therefore capable of offering - not of ascribing to or to imposing upon, as nation-states do to their citizen-subjects - flexible, multiple identities". (Toloyan, 2000: 112)

Desfazendo em parte esta idealização, o próprio Toloyan e, mais recentemente, Waldinger e Fitzgerald (2004) têm vindo a sublinhar o papel desempenhado pelos Estados-Nação e pelas relações entre Estados nos processos de mobilidade diaspórica e de sedentarização, bem como a conceber as práticas transnacionais e os investimentos locais como processos profundamente inter-ligados. Resultante de uma

**5** Cf. "Edifício de Sua Alteza Aga Khan: Templo e Escola", em *Lourenço Marques Guardian*, 28 de Outubro de 1941

**6** Fundadores da Gulamhussein & Companhia Lda e da Tharani & Companhia Lda, empresas ismaelitas de importação/exportação que substituíram os antepassados de Nadia no negócio do caju.

**7** Representante da «comunidade maometana» e proprietário da afamada Casa Coimbra.

**8** Representantes da «comunidade hindu» e importantes comerciantes, importadores/exportadores e cambistas oficiais de Lourenço Marques.

**9** Nomeadamente, do Consul Geral da Grã-Bretanha, Francis Patron.

**10** Cf. "Sua Alteza Aga Khan e Hume Habika são recebidos apoteoticamente em Lourenço Marques" em *Lourenço Marques Guardian*, 6 de Agosto de 1945

articulação entre constrangimentos políticos, redes familiares diaspóricas e recursos adquiridos localmente, a performance empresarial da família paterna de Nadia, a partir da década de trinta, corrobora a pertinência destas perspetivas.

Pequeno comerciante em Pretória mas mantendo relações regulares com a comunidade *khoja* de Lourenço Marques, o seu avô nunca desistiu de *procurar oportunidades* para regressar à terra natal. O investimento identitário nesta colónia portuguesa, os recursos locais (linguísticos e sócio-culturais) que havia adquirido (em virtude de um processo precoce de reunificação e sedentarização familiar em Lourenço Marques), bem como o aumento das tensões raciais que antecederam a implantação da “*rigorosa política governamental do apartheid*”<sup>11</sup> na África do Sul, motivaram os dois ensaios de se reinstalar em Moçambique. O primeiro, por volta de 1935/36, isto é, num período caracterizado pela recessão económica bem como pela aplicação de políticas coloniais de *combate económico* à emigração indiana (Bastos 2005) fracassou. O segundo, iniciado no contexto de prosperidade económica que marcou o pós segunda guerra na colónia, reeditou as estratégias implementadas pelos antepassados pioneiros quando desembarcaram na Ilha de Moçambique, nos finais do século XIX: a construção de uma empresa familiar de importação/exportação entre Moçambique e a África do Sul, viabilizada com vantagem (tal como havia sucedido no passado) por uma estratégia de transnacionalismo familiar (do pai e dos 4 filhos varões) entre estes dois territórios, associada posteriormente ao transporte dos produtos alimentares intercambiados (a cargo do pai de Nadia).

Sublinhando como o entrosamento entre família e trabalho não produz apenas dividendos económicos mas, em simultâneo, constitui um factor de prestígio social, Nadia recorda os primórdios do *negócio da família, grande orgulho do seu dada*:

O meu *dada* sempre tentou encontrar uma oportunidade de voltar a Moçambique. Lourenço Marques, onde tinha nascido. Falava muito bem português porque tinha feito a 4ª classe em Lourenço Marques. Sentia-se português. E com o *apartheid* a vida tornou-se cada vez mais dura para os indianos estabelecidos na África do Sul. (...) Pouco depois de 1952, talvez 53, o meu *dada* vem instalar-se em Lourenço Marques com a família, que já era numerosa. Ao todo, ele e a *dadima* tiveram sete raparigas e quatro rapazes. (...) Montou um negócio de importação/exportação.

**11** Cf. “Aga Kan conferência com Ministros Sul Africanos em defesa dos membros da comunidade Ismailita” em *Notícias*, 18 de Maio de 1958.

Exportava camarão para a África do Sul e de lá importava varios produtos alimentares. Começou assim o negócio da família. E para tirar maior vantagem, o *dada* fica em Lourenço Marques, o meu pai que era o irmão mais velho e o

meu tio W... continuam em Pretória. Mais tarde, esse meu tio W... permanece em Pretória, e o meu tio M... e o *dada* em Moçambique, o tio mais novo, K... estuda. O meu pai faz as viagens. Leva o camarão em gelo para a África do Sul e traz vários tipos de produtos alimentares para Lourenço Marques. No princípio dos anos 60, a família consegue abrir um supermercado. O grande orgulho do meu *dada* era ver os quatro filhos a trabalharem sempre juntos.

A ambivalência das autoridades coloniais portuguesas em relação aos indianos (hipervisível depois do *susto* de 1961), somada à implantação do apartheid na África do Sul, reeditaram a necessidade de fornecer uma nova orientação transnacional ao *negócio da família*. Os laços que as mulheres da família mantinham com as suas respectivas famílias de aliança, dispersas por vários satélites diaspóricos estabelecidos no Leste Africano (nomeadamente, no Quênia e na Tanzânia) constituíram um importante recurso. Se bem que reconhecida, a formulação indiana segundo a qual familiares ligados por aliança geralmente *não fazem negócio* era alvo de reinterpretações, em função *das circunstâncias e das oportunidades*.

Todavia, o investimento transnacional constituía também um pau com dois gumes. Ao mesmo tempo que funcionava como uma *precaução* (face a um aumento da conflitualidade racial, conjunturas políticas desfavoráveis, etc.) representava sempre algum risco e, sobretudo, no contexto dos processos de independência e africanização que caracterizaram o Leste Africano durante a década de 60 e setenta.

(pai de Nadia) - Em 61, tivémos um primeiro susto<sup>12</sup>. Tive que tratar de muita papelada mas conseguimos manter a empresa em Moçambique. O governo quis apoderar-se dos nossos bens. Ainda não tínhamos feito a habilitação de herdeiros do nosso avô e dos irmãos dele. Uns tinham documentos britânicos, outros descendentes tinham-se naturalizado paquistaneses depois da partição. Nós já tínhamos nascido em Moçambique<sup>13</sup>. Foi preciso contratar um advogado para fazer vários requerimentos e expôr a situação. (...) Mas com a influência de sua Alteza Aga Khan, a maior parte dos ismaelitas conseguiram evitar que

**12** Concebidas como uma medida de protecção dos indianos e da ordem pública na colónia alguns dias antes da invasão de Goa, como uma estratégia para garantir a libertação e repatriação dos 3.200 portugueses capturados pelas forças de ocupação indiana pouco tempo depois e, posteriormente, como uma forma de retaliação política contra a União Indiana, as medidas de “internamento”, de “proibição de concessão de vistos de saída e de entrada”, de “encerramento” e “liquidação em hasta pública” das firmas comerciais e residências particulares e de “expulsão” dos “súbditos de nacionalidade indostânica” residentes em território português atingiram diferencialmente a população de origem indiana estabelecida em Moçambique.

**13** Com efeito, até à independência da União Indiana, os indianos não-portugueses eram considerados súbditos ingleses e encontravam-se documentados como tal. A partir de 1947 e da existência da União Indiana e do Paquistão como nações independentes, foram pressionados a documentarem-se ou como súbditos da União Indiana ou como súbditos do Paquistão. Uma parte importante dos muçulmanos adquiriu a nacionalidade paquistanesa e a quase totalidade dos hindus escolheu a nacionalidade indiana. Por fim, um número relativamente elevado dos seus filhos (já nascidos em Moçambique), independentemente dos pais possuírem a nacionalidade indiana, paquistanesa ou britânica, foram registados como portugueses. Por acréscimo, a partir de finais de cinquenta e no período imediatamente posterior à Invasão de Goa, muitos muçulmanos com documentos indianos apressaram os processos de naturalização paquistanesa, pois só tal documentação, lhes permitiria a obtenção de uma autorização de residência em território português. Em virtude da aliança política entre o Paquistão e Portugal, a maioria da população muçulmana não foi fustigada com as medidas retaliatórias, sobretudo os ismaelitas protegidos paralelamente pelas relações políticas que o seu líder Aga Khan mantinha com os governantes portugueses.

os seus bens fossem vendidos na haste pública. (...) Por outro lado na África do Sul, onde também tínhamos um grande negócio de importação e exportação de produtos alimentares a vida não estava a ficar fácil com aquele sistema do apartheid. E nós queríamos investir noutros locais, por precaução. Entretanto, eu tinha-me casado com uma prima em Pretória. (...) O meu *nana* (avô materno) e o meu sogro eram primos. (...) A minha mulher era filha única e eu tive de ajudar a minha sogra a gerir os negócios porque o meu sogro morreu relativamente novo. Primeiro, o irmão da minha sogra que era um grande comerciante em Nairobi, aconselhou-nos a investir no Quênia. (...) Entretanto deu-se a independência da Tanzânia, em 1963. E nós achámos que o Julius Nierhera era um líder estável, pensámos que era bom investir num país independente onde ainda não havia muitos competidores. Adquirimos 18 apartamentos na Tanzânia. Comprámos a bom preço e pensámos que podiam dar rendimento. Na altura, até veio no jornal que a nossa compra era uma mostra de grande confiança política e económica no país. E depois, pouco tempo depois de termos feito o negócio, vieram as nacionalizações e perdemos tudo. Mais tarde, no fim da década de 60, voltámos a perder no Quênia. (...).

(Susana) - Era comum os genros ajudarem a gerir os negócios dos sogros ?

(Nadia interrompe o pai) - Não, na nossa tradição as mulheres quando casam deixam de ser da família dos pais e passam a pertencer à família dos maridos. Por isso, em geral, os pais tentam não ter relações comerciais com os maridos das filhas e os maridos também não fazem normalmente negócio com os irmãos das suas mulheres. É para não haver choques.

(pai de Nadia) - Mas isso também depende muito das circunstâncias e das oportunidades.

Validando o insight de James Clifford, à luz do qual “as conexões transnacionais ligando as diásporas não necessitam de ser articuladas através de um espaço de origem, real ou simbólico” (1994: 36), Nadia revela que a proeminência dos núcleos laterais diaspóricos nas opções e nas práticas de conexão transnacional dos seus familiares foi concomitante com a recusa da ligação (*afectiva e real*) à origem genealógica. Tal como muitos outros interlocutores ismaelitas, concebe esta recusa como resultado de uma orientação geral de Sua Alteza Aga Khan III (continuada pelo seu neto, Aga Khan IV) visando a desindianização, a reterritorialização e a ocidentalização dos *khojas* (Asani 1987, Dahya 1996, Kassam-Remtulla 1999).

(Susana) - E na Índia, nunca mais pensaram em investir ...

(pai de Nadia) - Alguns irmãos do meu *dada* foram morrer à Índia; outros morreram em Moçambique. Os seus descendentes e o meu próprio pai não conheciam a Índia. A minha mãe conhecia, antes de casar foi a Diu com o meu *nana* e a *nanima*, mas depois de casar nunca mais voltou. Eu estive lá, com a família, em 74, por turismo. Mas nem sequer fui a Diu ou a Una, onde ainda temos família distante. Só estive mesmo em Bombaim, em Delhi, no Taj Mahal...

(Nadia) - Isso tem a ver com o facto de sermos ismaelitas. Os nossos líderes, primeiro Aga Khan III e depois Aga Khan IV quando visitavam as comunidades ismaelitas em África sempre diziam para rompermos com as nossas origens indianas, para sermos portugueses se estávamos em Moçambique, para sermos sul-africanos se vivíamos na África do Sul, para sermos Quenianos se vivíamos no Quênia. Eles não queriam que nós tivéssemos um pé em África e outro na Índia. Sempre estimularam que nós nos identificássemos com as culturas das colónias onde vivíamos. Por isso, com a Índia não há uma ligação afectiva nem real. Para nós é um sítio turístico, como muitos outros países.

## DESCOLONIZAÇÃO E TRANSNACIONALISMO: A ILUSÃO DO NOVO<sup>14</sup>

“(…) diaspora politics of turn-of-the century immigrants share many of the supposedly novel features of present day transnationalism” (Morawska 2001: 178).

Os contactos políticos que Aga Khan IV tecia à época com as autoridades coloniais portuguesas determinaram que a maioria das famílias ismaelitas *abandonasse* Moçambique uns anos antes da revolução democrática e do processo de descolonização. O sigilo e discrição com os quais realizaram capitais económicos e os colocaram no estrangeiro antes da independência, bem como as relações internacionais do seu líder permitiram-lhes estruturar novos percursos migratórios, genericamente ascendentes. Mas não foram os únicos factores do seu sucesso pós-colonial.

A fragmentação da família extensa por vários países, a construção de empresas ligadas à importação-exportação em cada um deles, o intercâmbio regular de produtos e capitais entre elas, a gestão familiar, a rotatividade de alguns membros da família com vista à agilização do import/export, a diversificação progressiva dos ramos de negócio e a procura de oportunidades em novos contextos, bem como o investimento semi-filantrópico em áreas carenciadas e/ou politicamente desejadas pelos novos Estados de acolhimento constituíram factores cruciais para a prosperidade pós-colonial da família de Nadia.

Surpreendente ou não, as estratégias e as opções desenvolvidas pelo seu pai e tios paternos foram profundamente similares às implementadas pelos seus bisavós, um século atrás.

Em 1973, deixámos Moçambique. O meu pai e a minha mãe e alguns dos meus irmãos mais novos foram para Portugal; eu e a minha esposa, mais dos nossos cinco filhos fomos para o Paquistão; outras pessoas da família próxima foram para o Canadá, outros para Inglaterra. Depois de os instalar em Karachi ainda voltei a Moçambique para poder acompanhar o resto dos negócios e vender tudo o que podia. Depois de vivermos dois anos no Paquistão, demos quase uma volta ao mundo para conhecermos as oportunidades. Quando estávamos em Roma, fiz um pedido para migrar para o Canadá. Expliquei que era comerciante de marisco e de peixe congelado em Moçambique e na África do Sul. No fim, quando perguntei quando era a entrevista, disseram-me: «Já está feita». Sua Alteza Aga Khan tinha boas relações com o primeiro ministro canadiano.

**14** Apesar de já não conceberem o transnacionalismo imigrante como um fenómeno novo, uma parte significativa da literatura disponível (Levitt 2001, Guarnizo 2001, Smith 2002, Foner 2000, ) continua a enfatizar que as experiências recentes diferem significativamente das do passado. Uma contribuição crítica a esta perspectiva é apresentada em Bastos (2005).

(...). Quando me estabeleci em Toronto, montei uma empresa de importação/exportação com ligação à África do Sul e a Portugal. Dois dos meus irmãos estavam em Pretória, eu em Toronto, o meu pai em Portugal, com o meu irmão mais novo. E foi assim que continuamos o negócio da família. Entre 1976 e 1981, começamos também a investir na Swazilândia, na construção de terraplanagens, de estradas e depois comprámos a concessão de uma mina de carvão. Deixei a família no Canadá e vim para a África do Sul, mas era um negócio que precisava de muito capital e acabámos por perder. Em 1982, regresso a Toronto e faço algum investimento em propriedades. Em 1990, volto para a África do Sul e juntamente com os meus irmãos e com o meu filho continuámos o negócio da família, a importação/exportação de marisco e peixe congelado. No princípio de 90, ouvi falar que existiam boas oportunidades de negócio em Moçambique e vim ver. Gostei e em 1991 resolvi investir. Comecei a Delta Trading, empresa de importação/exportação (...). Em 1996, constituímos o ISCTEM (Instituto Superior de Ciências e Tecnologia de Moçambique), uma universidade privada (...) com vários cursos que não existiam e faziam falta a Moçambique.

## **A «EXCEÇÃO» FEMININA: EMERGÊNCIA E PERPETUAÇÃO DE UMA CULTURA DE ELITE**

As memórias de Nadia denotam o orgulho que sente pelo percurso empresarial do pai e dos tios. Porém, em simultâneo, enfatizam o papel desempenhado pelas mulheres da família na construção da posição social alcançada. O modo como a mãe e as tias se adaptaram a viver em família extensa (durante períodos mais ou menos prolongados), como promoveram a *união* da família, se sacrificaram e se entreatajudaram (inclusive cuidando e educando os filhos das cunhadas na sua ausência), bem como a sua própria participação profissional foram indispensáveis, segundo Nadia, ao êxito dos *negócios da família*.

Por outro lado, e sobretudo no caso da sua mãe, as referências identitárias que trazia da sua família de orientação diferenciavam-na à partida *das senhoras da sua geração* em Moçambique; levaram-na a hiperinvestir na educação quer dos filhos, quer das filhas, a seleccionar exigentemente as suas instituições escolares e de sociabilização, a incutir-lhes a ideia de que a *educação constitui um valor importantíssimo*. Em paralelo, o seu investimento nas relações familiares de orientação (nomeadamente com primos e primas estabelecidos no Quênia e na África do Sul e, posteriormente, no Canadá e em Inglaterra) permitiu-lhe fornecer aos filhos identificações com famílias ditas *sofisticadas, instruídas, cultas e mais British*. Por acréscimo, contrabalançava os valores, as ambições e as práticas que tanto a singularizavam com um forte envolvimento religioso e comunitário (incluindo dádavas económicas, de tempo e de tra-

balho voluntário) nas *jamatkhanas* dos diferentes países onde viveu. Por fim, tentava promover e transmitir às gerações emergentes tácticas de perpetuação de tudo isto.

Para a minha mãe, a educação sempre foi um valor importantíssimo. Talvez porque era do Quênia. Na altura, os ismaelitas do Quênia eram considerados os mais sofisticados, os mais instruídos, os mais chiques, com mais cultura geral, os mais British. Também tinham poder económico mas valorizavam muito a educação. E era verdade, as primas da minha mãe que viviam em Nairobi não se comparavam nem em formação académica, nem em vida social ou até na maneira de falar às irmãs ou às primas do meu pai que viviam na África do Sul ou em Moçambique. A minha mãe não tinha irmãos mas convivia muito com estas primas que eram pessoas muito europeias e com estudos, bastante diferentes das senhoras da sua geração em Moçambique. E com um primo que era um homem de um grande conhecimento geral, falava um ótimo inglês. Não era à maneira do indiano. Eu troço muito, tenho essa mania e já passei aos meus filhos essa mania de imitar a maneira dos indianos falarem inglês (imita). Ela também convivia muito com a família da mulher dele que era considerada uma família de elite em Nairobi. (...) Por tudo isto, sempre apostou na educação dos filhos. Nós todas andámos no colégio D. António Barroso e os os meus irmãos nos Maristas. O preço da casa onde vivíamos era igual ao preço das nossas propinas. (...) Depois fomos para o Paquistão. A minha mãe colocou-nos como alunas externas num colégio de freiras porque ela queria que aprendessemos bem o inglês, queria a educação mais exigente para nós e só confiava nas freiras. Depois no Canadá, fez tudo para que fôssemos para a Universidade. (...) Um dia, a minha irmã mais velha disse-me: «Não quero estudar mais, vou desistir. Mas mando-te, como irmã mais velha, continuar. Tens que acabar para não desiludir a mãe». Completei a licenciatura em História do Médio Oriente e depois fui para Oxford fazer o doutoramento com uma bolsa de estudos do IIS (Institute of Ismaili Studies). (...) Entrei em conflito comigo própria e não consegui acabar. A minha mãe ficou muito zangada por eu ter desistido.

No contexto de uma diáspora, onde o poder económico, associado ao *factor educação* e à identificação com uma ecologia cultural *British*, influenciaram e (continuam a influenciar) a comparação hierarquizante entre comunidades ismaelitas, a agencialidade da mãe de Nadia, combinando estratégias verbais (inspiradas nos próprios *farmans* de Aga Khan III e IV) com estratégias emocionais, desempenhou um papel relevante na emergência e consolidação intergeracional de uma cultura de elite (Shore e Nugent 2002). Poderíamos caracterizá-la, a partir dos enunciados seguintes: a solidariedade familiar e a competência profissional (resultante de uma educação exigente) constituem dois ingredientes indissociáveis para garantir a continuidade e o sucesso do negócio da família; o investimento mais exigente na formação académica e profissionalizante das filhas, bem como nas suas aprendizagens culturais (performances linguísticas, conhecimentos gerais, gostos, estilos de vida, etc.) é fundamental para a perpetuação de competências e formas de inter-subjectividade próprias das famílias de elite e, por extensão, indispensável a própria reprodução das elites comunitárias<sup>15</sup>; o reconhecimento do estatuto de elite implica resolver a tensão entre

universalismo e particularismo (Cohen 1981), através da evitação de demonstrações excessivamente exclusivistas e do desenvolvimento continuado de funções universalistas (como sejam a assumpção de diferentes cargos na comunidade, os donativos generosos e o serviço voluntário); a reprodução da distinção familiar, bem como das próprias elites comunitárias exige a endogamia matrimonial às gerações emergentes.

A continuidade destes padrões parece estar assegurada pelas suas três filhas mais velhas, todas elas sócias, sócias-gerentes ou casadas com sócios/gerentes de empresas listadas entre as maiores de Moçambique, pertencentes a grandes e prestigiadas famílias ismaelitas (Keshavjee, Charania, etc.) e empenhadas na gestão da *jamatkhana* de Maputo. Não surpreende, portanto, que Nadia e as suas irmãs tenham sido as primeiras ismaelitas a fazerem *Darshan* de Aga Khan IV aquando da sua visita a Moçambique em 1996 (tal como outrora a bisavó de ambas tivera a *honra* de receber Aga Khan III).

Para nós, Aga Khan é o representante da nossa comunidade. Tem uma energia divina e é também um intérprete. É uma pessoa especial que sabe interpretar o Al Qu'ram de acordo com o tempo em que vivemos. Em 1996, aqui em Maputo, tive outra vez a honra de fazer *darshan* de Aga Khan. Foi uma honra porque no Canadá estão 20.000, 30.000 pessoas para fazer *darshan*.

Todavia, e muito embora a reprodução do negócio da família não esteja em perigo por inexistência de filhos e sobrinhos varões profissionalmente competentes, alguns dos padrões culturais veiculados pela mãe de Nadia - e, em particular, aqueles que se revelam indispensáveis à continuidade da distinção - podem vir a estar ameaçados. Para uma família distinta, a transgressão da endogamia matrimonial por parte dos seus descendentes homens não é apenas um *choque* e um *grande desgosto* para a família; significa uma diminuição do reconhecimento da distinção por parte de outras grandes famílias e da comunidade global de pertença; questiona a continuidade da referência e da ligação ao Islão Ismaelita; e antecipa o receio de que os futuros herdeiros, educados por mães não ismaelitas, deixem de possuir os recursos (valores, redes, orientações superiores, etc.) susceptíveis de dar continuidade ao trabalho desenvolvido pelos seus antepassados.

Nós não temos complexos de superioridade nem discriminamos ninguém. Mas a minha mãe sempre nos dizia e nós sempre

**15** Parafraseando Nadia, *significa investir a longo prazo; uma mãe ignorante dificilmente poderá ajudar os filhos na escola ou saber escolher os melhores colégios (...) no fundo, significa investir em toda uma geração seguinte.*

dizemos aos nossos filhos que é melhor para eles casarem com ismaelitas. Sempre insistimos nisso, desde pequenos. (...). A primeira mulher do meu irmão (...) era muçulmana sunita. Foi um grande choque para nós. Porque ela queria impedi-lo de vir à *Jamathkana* e levá-lo para a mesquita. Isso foi um grande desgosto para os meus pais. Mas depois separaram-se. (...). O meu irmão mais novo casou há pouco tempo com uma sobrinha de (...), uma hindu. Foi outro desgosto. (...). Talvez não tenha sido tão grande quanto foi para a minha *nanima* quando o único filho casou com uma hindu que nunca se converteu. (...) Mas, como dizia a *nani*, ela pelo menos era hindu, havia uma cultura comum. Não era aquele choque cultural. E, fisicamente, era indiana, ninguém notava nada a não ser que soubessem. Agora com a segunda mulher do meu outro irmão (...) que é russa ou ucraniana, todos percebem que não é ismaelita.

## **“A TERRA ONDE ESTOU É A MINHA HOME”: RECUSANDO UM LUGAR DE PERTENÇA E A NOSTALGIA DA PERDA**

Nadia não pode ser apenas concebida como uma transmissora a-criativa da cultura de elite que herdou da sua mãe. Tem vindo a refinar algumas das suas valências, a acrescentar nuances, a construir adaptações (mais susceptíveis de serem compreendidas pelos filhos) e, porventura, embora ainda seja precoce afirmá-lo, a introduzir novas dimensões, relacionadas com as experiências transnacionais e com as vivências de reterritorialização que marcaram positiva e negativamente a sua biografia, com a postura aberta e porosa que adquiriu face à diversidade contextual, bem como com a sua formação académica em Oxford e a própria experiência enquanto investigadora (ismaelita) sobre a história do ismaelismo.

A recusa em eleger um qualquer território nacional como *home* (Kassam-Rentulla 1999), a própria rejeição do significado de *home* enquanto nostalgia de terra, pátria e lar designação de *declínio, enfraquecimento ou perda* (Tiesler 2005: 17), a vontade de *não se sentir estrangeira* em qualquer espaço de sedentarização temporária, a mobilização (implícita) de uma espécie de identidade diaspórica ou a-nacional<sup>16</sup> constituem, porventura, as aprendizagens identitárias mais difíceis de incutir aos seus três filhos varões. Sublinhando a singularidade da sua postura e projecto, reconhece que a vivência multifaseada em vários satélites diaspóricos não se faz acompanhar necessariamente da construção de uma auto-consciência identitária transnacional.

**16** A narrativa de Nadia ilustra a tese de Nina Tiesler (2004), segundo a qual a mobilização e divulgação de noções como «consciência diaspórica» ou «transnacional» é, geralmente, protagonizada por classes médias instruídas muçulmanas que absorveram e/ou pertencem a academias europeias.

Pelo contrário, e muito frequentemente, o investimento identitário num dos núcleos diaporicos pode colocá-lo numa posição mais proeminente do que outros, permitindo que este seja emocionalmente configurado como *home*. Insiste, por fim, na impossibilidade de homogeneizar as identificações dos ismaelitas (mesmo no interior de uma família), porque estas variam e dependem da influência de experiências biográficas impossíveis de deslocalizar.

A terra onde estou é a minha *home*, não sei como se diz em português. Nunca senti aquela nostalgia por Moçambique, pelo Canadá e muito menos pelo Paquistão. (...) Voltei à terra onde nasci e cresci, tenho recordações, claro. Quando os meus filhos começaram a frequentar o Centro Ismaili, lembrei-me claro de estar a fazer as mesmas coisas, nos mesmo sítios. Mas não me emociono como acontece com outras pessoas. Já para o meu marido, o Canadá é a sua *home*. Nasceu em Nairobi mas depois sempre viveu em Toronto. Ele é canadiano e considera-se um estrangeiro quando está fora, ao contrário do que se passa comigo. E tem passado isso aos filhos. Eles são muito canadianos, andam sempre com as bandeiras e com as camisolas nacionais. Interessam pelo Canadá. Se têm de fazer algum trabalho na escola, escolhem o Canadá. Gostam imenso de lá ir, de férias. (...) Depende muito das nossas experiências. (...) Para a minha mãe, acho que a terra dela é o Quênia. (...) Para o meu pai, não sei, acho que ele se sente sobretudo *South African*. O meu avô sentia-se português, concerteza, porque na altura Moçambique era Portugal.

Em contrapartida, parece ter sido mais eficaz na ocultação/desvalorização face aos filhos da referência à origem genealógica – *somos indianos*, bem como da própria ligação ao Islão – *também somos muçulmanos*. Introduzidas recentemente (depois do 11 de Setembro), tais referências foram vividas como uma surpresa indesejável, desmotivando qualquer trabalho de reimaginação ou de reinvenção (Appadurai 1996:49) identitário nos três jovens. Pontualmente derrotada na transmissão da mensagem *a terra onde estou é a minha home*, mais sucedido na continuidade da suas referências identificatórias (ao Canadá, o topo das hierarquizações objectivas e imaginadas entre os vários núcleos da diáspora ismaelita), Nadia e o marido interpelam, no mínimo, à reproblematisação de noções de diáspora que tradicionalmente enfatizam as conexões com a origem.

Quando se deu isto do 11 de Setembro, os miúdos na escola começaram a falar mal dos indianos e dos muçulmanos. E eles também começaram a falar mal em casa. Então, eu disse-lhes pela primeira vez: «Mas vocês também são indianos e também são muçulmanos. Não devem falar mal». Eles ficaram tão surpreendidos. E tão desgostosos. (...) Claro que tiveram e têm uma educação religiosa mas nunca tinham percebido que existem vários grupos de muçulmanos. Por eles, eram simplesmente canadianos e ismaelitas.

## HETERO-RECONHECIMENTO E AUTO-CONSCIÊNCIA IDENTITÁRIA: CONSTRUINDO VÁRIOS SIGNIFICADOS PARA A NOÇÃO DE ELITE

Apesar de sublinharem que a noção de elite constitui sobretudo um termo de referência (Marcus 1983: 9), Nadia tal como Soraia indiciam algum grau de auto-reconhecimento e consciência de pertença a um grupo de famílias com as quais partilham alguns valores, ideais, projectos de vida comuns, visíveis não apenas para os restantes membros das respectivas comunidades etnoreligiosas mas ainda reconhecidos pelos próprios (Meisel 1962 cit. em Cohen 1981, Lave e Wenger 1991, Pedroso de Lima 2003)

É suposto eu pertencer à high society. É isso que os outros pensam da nossa família. (...) Existem outras famílias do novo nível. O presidente da nossa comunidade, o sócio dele e mais duas ou três famílias. (...) Eu já trazia vantagem. Em Pretória, a família do meu *nana* era bastante diferente (...). Na Beira, o meu pai e a minha mãe também eram muito afamados, não só porque tinham dinheiro mas também porque tinham muitos contactos, com os portugueses, com europeus, rodesianos, sul-africanos, por causa dos hotéis e da agência de viagens. Mesmo depois, quando se instalaram em Portugal, viviam no Estoril, eram proprietários de vários cinemas e lojas. E as pessoas sabiam, embora eles não frequentassem muito a comunidade. Digamos que, depois de casar, fiquei mais elite. O meu marido e a família dele são muito populares na comunidade e as pessoas sabem que os negócios vão de vento em popa. De certo modo, cativei o meu lugar. Dantes era a filha do (...) agora sou da família (...), a esposa de (...).

Biograficamente construída, esta auto-consciência identitária pode apresentar vários significados e diferentes intensidades. Segundo Soraia, o primeiro sentimento de identificação a um grupo de elite foi-lhe incutido pela família materna (pela mãe, pela avó com quem viveu na adolescência, pelas irmãs da mãe com quem continua a manter relações muito próximas):

O primeiro da minha família a deixar o Gujarat em direcção a África foi o pai do meu *nana*. Ele era de uma aldeia do Gujarat, Banevar, e foi instalar-se ainda na África do Sul, em Pretória. O meu *nana* já nasceu em Pretória. (...) Tinham um comércio próspero onde todos os irmãos trabalhavam. Trabalhavam e viviam juntos, em família extensa. Numa mansão com várias partes e com um quintal comum. Pelo menos é assim que eu imagino o que a minha *nanima* (avó materna) nos contava. (...) A minha mãe, que é a filha mais velha, e as irmãs e o irmão da minha mãe também nasceram em Pretória. O meu *nana* era um homem de grande abertura, de horizontes largos, muito europeu e, por isso, a minha mãe estudou, trabalhou fora de casa, foi independente apesar de viver com os pais. Ela até trabalhou numa agência de viagens de judeus (sorri). Naquela época, no final dos anos quarenta, não era normal uma mulher muçulmana ter muitos estudos, trabalhar sem ser no negócio dos pais e ainda por cima com judeus !!! O mesmo aconteceu com as minhas tias, uma foi estudar para Inglaterra para ser enfermeira, outra é médica e estudou no Egipto.

Indissociável dos fluxos migratórios que, a partir de 1860, interligaram a Índia e a África Austral, o percurso social do pai do seu avô materno não diferiu significativamente dos desenvolvidos por toda uma vaga de *passangers* gujarates, hindus e muçulmanos, oriundos sobretudo de Khatiawar, Surat e Porbandar, que chegaram à África do Sul (e posteriormente a Moçambique) a expensas próprias (Carrim 2001). No entanto, na geração seguinte, a abertura e identificação europeizante que atribui ao avô materno, responsável pelo modo como investiu na educação superior das filhas, como seleccionou as suas instituições escolares (em Inglaterra e no Egipto), como incentivou a sua autonomia profissional (fora do contexto familiar e por conta de outrem), é apontada como um diferencial que o distinguia da grande maioria dos indianos muçulmanos estabelecidos na África do Sul e em Moçambique, na mesma época.

Soraia faz ainda referência a outros itens de exclusividade e agencialidade, associando-os doravante à sua família paterna: ao investimento familiar na hotelaria e no turismo das classes médio-altas de outrora, articulado com a construção plurilocalizada (em Moçambique, na África do Sul, na Rodésia, etc.) de capitais relacionais (intra e inter-étnicos), que se revelaram fundamentais na estruturação dos trajectos migratórios e dos percursos de inserção social diferenciada de vários membros da família paterna após a descolonização de Moçambique.

No início do século XX, o meu *dada* apanhou um barco para Moçambique. Ele era de Porbandar e na altura muitos indianos desta zona saíam das suas vilas ou aldeias e migravam para África. (...). O *dada* resolveu ficar na Beira onde, aos poucos, montou um pequeno comércio geral. A minha *dadima* também era daqueles lados de Porbandar mas a família dela tinha migrado para a África do Sul. (...). Deste casamento, nasceram 13 filhos. O meu pai era o terceiro. Primeiro havia uma irmã mais velha, depois vinha o meu *bapa* (tio paterno mais velho) e depois o meu pai e os outros todos. Os dois filhos mais velhos fizeram apenas a 4ª classe e começaram a trabalhar com o pai para que os irmãos mais novos pudessem estudar. Por volta dos anos 50, o negócio corria muito bem. Adquiriram vários hotéis na Beira, o Hotel Palmeiras, por exemplo. Toda a família ajudava na gestão do negócio. (...). Era ousado, porque a maioria dos indianos ocupava-se no comércio. Em Moçambique, não existam restrições raciais tão acentuadas como noutras colónias inglesas e eles tinham muitos conhecimentos, não só com portugueses mas também com rodesianos, com sul-africanos, sobretudo quando começaram a fazer safaris na Gorongosa. Eram os únicos.

Evocando a tendência para o casamento entre membros de estatuto socio-económico e cultural similar ou superior, da mesma família ou de famílias *conhecidas* e/ou *amigas* (mas recusando a existência de estratégias matrimoniais meramente *calculistas*

produzidas apenas para rentabilizar negócios), Soraia faz questão de sublinhar o carácter *excepcional* do casamento entre os seus pais. Tratou-se, segundo ela, de uma união desejada pelas duas pessoas envolvidas, pertencentes a famílias muçulmanas sunitas *sem afinidades* (linguísticas, familiares, regionais, etc.) e muito diferentes na sua atitude face a determinadas tradições e prescrições sócio-religiosas. Ao definir, nos mesmos moldes, o seu próprio casamento, acrescentando que se tratou de uma união profundamente contrariada (quer pela mãe, quer pela sogra) insiste numa certa maneira de conceber as dinâmicas de poder, neste caso microfamiliares, na qual atribui uma grande quota parte da responsabilidade a pessoas concretas e aos seus destinos pessoais.

Uma vez, o meu pai foi à África do Sul passar férias e encontrou o meu *nana* numa bomba de gasolina. O meu pai pediu-lhe uma indicação e começaram a falar. O meu *nana* simpatizou com ele e trouxe-o para casa. Foi assim que os meus pais se conheceram. Não havia afinidades regionais nem familiares nem linguísticas. Na família da minha mãe, falava-se *kutchi*, na do meu pai, *gujarati*. Mas a minha mãe era uma mulher muito bonita, tinha qualquer coisa de excepcional, e o meu pai apaixonou-se logo. Ela também gostou muito dele. Foi tudo muito rápido e ela veio viver para a Beira. (...) A sua maneira de ser chocava, sim. Primeiro, não quis viver em família extensa, em casa dos sogros. Quis ter uma casa própria. Entretanto o meu *bapa* também se casou com uma senhora branca da Rodésia, altamente católica, que só se converteu há 4 anos. E a certa altura, houve uma crise, fecharam o Palmeiras e os dois irmãos resolveram separar-se. (...) Eu acredito que o destino está escrito. Acho que o casamento dos meus pais tal como o meu já estava decidido, senão não tinham probabilidade de acontecer. No meu caso, começamos a namorar sem ninguém saber, depois comunicámos às famílias e tivemos resistência e hostilidade por parte das duas famílias. Quer da minha mãe, que me dizia que existiam grandes diferenças de *background* entre eu e ele, quer da minha sogra que devia pensar o pior de mim, que eu era muito europeia, que me dava sobretudo com portugueses, se calhar até pensou que eu era leviana. Que podia ter estudos mas não sabia nada da religião, nem cozinhar, nem tratar da casa. Para ela, eu não servia para o filho. Mas tiveram de aceitar.

## **PERSONALIZANDO AS DINÂMICAS DE PODER...**

Evitando impessoalizar as performances empresariais levadas a cabo pelos seus familiares de orientação, Soraia reconhece que a *excepção* introduzida pela sua mãe (acoplada à *diferença* concretizada pelo seu tio paterno mais velho, substanciada na transgressão da endogamia comunitária) contribuíram sobremaneira para a dissolução do negócio da família e para a diminuição pontual do seu poder económico; no mesmo sentido, enfatiza o modo como o desempenho profissional da sua mãe (iniciado em Pretória, antes de casar) e a experiência do pai no ramo do turismo, em Moçambique, se conjugaram, ditando o seu êxito económico enquanto

família nuclear, na Beira; similarmente, justifica a continuidade dos seus capitais económicos (na indústria cinematográfica), em Portugal (depois da descolonização), evocando os recursos materiais adquiridos e, sobretudo, as redes de influência construídas pelos pais, durante o período colonial. Sublinhar a agencialidade dos sujeitos não significa, todavia, menprezar causalidades familiares, contextuais, nacionais e até internacionais. O efeito *muito crítico* causado pela morte inesperada da mãe, pela *concorrência dos centros comerciais* e pelo *impacto do vídeo* foi, no entanto, contrariado por novas oportunidades de negócio, decorrentes da liberalização total da economia moçambicana (a partir de finais da década de 80).

O meu pai e a minha mãe continuaram na Beira, onde montaram uma Agência de Viagens. O meu tio mais velho foi investir em Lourenço Marques (...). Eu e os meus irmãos já nascemos no tempo da Agência. (...) Quando se deu a revolução os meus pais foram dos primeiros a deixar Moçambique. Conseguiram trazer bastante dinheiro porque tinham muitos contactos. Foram viver para uma moradia em S. Pedro do Estoril que continua a ser nossa. Para eu não perder a 4ª classe, a minha mãe mandou-me para casa da irmã do meu pai que tinha casado com um indiano da Rodésia. A minha mãe gostava bastante deste cunhado. Ele era muito British e ela apreciava isso. Passei 2 anos a estudar em Harari e quando cheguei a Portugal fui para o St Julian. (...) Primeiro, os meus pais investiram muito nos Cinemas. Tinham o (...) em Lisboa, o (...) no Porto, o (...) em Faro e o (...) em Loulé. E também montaram uma Agência de Viagens, a (...). No final da década de 80, venderam tudo. Foi um período crítico. A concorrência dos centros comerciais e o impacto do vídeo, mas também a morte da minha mãe (...). Começámos então a trabalhar num ramo completamente diferente, o pronto-a vestir. Durante a década de 90, montámos duas lojas, uma na Guerra Junqueira e outra no Cascais Shopping. Fizemos o trespassse há dois anos, porque o meu pai quis voltar a investir em Moçambique.

Ao explicar como a sua família de aliança, *partindo quase do zero*, adquiriu a distinção que lhe é reconhecida actualmente, volta a sublinhar (sem denegar a importância de certos idiomas e estratégias familiares) a agencialidade singularizante do seu marido, bem como a *excepção* que ela própria protagoniza em relação às outras mulheres da *comunidade* sunita em Portugal.

A ideia que eu tenho é que os meus sogros chegaram a Moçambique, por volta dos anos 40, já casados e com dois filhos pequenos. Viviam e trabalhavam em família extensa, vários irmãos do meu sogro, as mulheres e os filhos. Estavam ligados ao negócio do caju e do peixe seco. iam comprar às aldeias e depois vendiam na cidade. Acho que era assim porque às vezes o meu marido conta aos meninos que aos 14 anos já andava a negociar o preço do caju pelo mato fora. Com a revolução, eles passaram por situações muito, mesmo muito difíceis. Perderam tudo. O irmão mais velho do meu marido tinha casado com uma prima direita, uma filha da irmã da minha sogra, e quando as coisas se complicaram mudou-se para o Malowi. Hoje, tem um negócio na África do Sul. Entretanto, um outro irmão do meu marido tinha casado com uma filha de uma grande família em Moçambique. (...) Mas eles também perderam bastante com a Revolução. Tinham o negócio muito concentrado em Lourenço Marques. (...). O primeiro a chegar a Portugal foi o meu marido. Aos poucos todos começaram a vir por causa da guerra. Os vários irmãos e os pais viviam juntos na mesma casa e começaram do zero. Montaram primeiro uma pequena

fábrica de alabastros que foi um fracasso; depois, lançaram-se numa empresa de iluminação e material eléctrico. O meu marido sempre foi um idiota, no sentido de ter ideias novas, e a partir daí foi só estender os ramos. (...) A partir de 90, começámos também a investir em Angola, no ramo da alimentação, cash and carry, telecomunicações, material de escritório, de construção civil. Em 1995, extendemos o negócio a Moçambique e, em 2000, ao Brasil. O grosso, neste momento, são os automóveis; somos representantes de várias marcas nesses países. O meu marido é a testa do negócio mas os lucros são divididos pelos três irmãos, as cotas na sociedade são iguais e cada um tem autonomia para fazer os negócios, dentro dos objectivos que estabeleceram, é claro.

Soraia começa por referir uma estratégia familiar muito utilizada pelos hindus e sunitas que vivenciaram o período pós-independência em território moçambicano, isto é, a fragmentação e dispersão da família extensa por países limítrofes e por Portugal, onde contavam com o apoio de co-étnicos e/ou familiares, paralela ao *sacrifício* de um ou mais familiares que continuavam em Moçambique, acompanhada de viagens frequentes entre estes países que permitiam dinamizar clandestinamente a importação/exportação, rentabilizando negócios *cá e lá* (Carvalho 1999, Bastos 2005). Apoiada em laços construídos pelas mulheres (nomeadamente pela sua sogra), tal estratégia foi liderada com sucesso pelo irmão mais velho do marido; não obstante, quando construídos com famílias caracterizadas por uma estratégia de concentração familiar e investimento económico hiperlocal, os mesmos laços de aliança perdiam em grande medida a sua eficácia. É neste contexto, agravado pelo alastramento da guerra civil em Moçambique, que a sua futura família de aliança abandona o território e resolve reunir-se em Portugal.

No novo contexto migratório, a criatividade e a liderança empresarial do filho mais novo, combinada com a optimização de recursos e valores microfamiliares, permitiram (depois de alguns fracassos) a diversificação de vários empreendimentos familiares no ramo da importação/exportação. Oportunamente, as transformações sócio-políticas em Angola e o processo de paz, bem como as características favoráveis da economia brasileira (sobretudo a partir de finais década de 90) viabilizaram a transnacionalização dos negócios da família. Parafraseando Soraia, o investimento nacional (no Portugal colonial e pós-colonial) acabou por constituir uma mais valia na prossecução de novas aspirações e conexões transnacionais (nomeadamente em países lusófonos como Angola e o Brasil).

## **A MULHER INDIANA NÃO FAZ GUERRA ABERTA: ESTRATÉGIAS DE EMANCIPAÇÃO E RECRIAÇÃO DE VALORES FAMILIALISTAS**

Gerir uma empresa familiar implica, segundo Soraia, entrosar uma dose indispensável de racionalidade económica com várias estratégias de diplomacia na relação entre os familiares envolvidos: entre os vários irmãos, sócios com a mesma cota na sociedade e usufrutuários dos mesmos lucros, mas diferenciados no imaginário hierárquico micro-familiar, bem como na sua performance, autonomia e proeminência empresarial; e entre as mulheres da família a que estão ligados.

Referindo-se a estas últimas, menciona três estratégias: a identificação mimética e subordinante das noras à figura da sogra (atribuída às suas *cunhadas* que descreve, aliás, como *mini-sogras*); por contraste com a tática do *ganhar espaço devagarinho*, da paciente e progressiva aquisição da autonomia e possibilidade de *ser e fazer* diferente, sem produzir *ressentimentos* insanáveis; a articulação de ambas as estratégias com uma terceira, segundo a qual a contenção e a resolução dos conflitos (reais ou potenciais) ao nível do género permite inibir ensaios de contaminação das relações de consaguinidade masculinas por conflitos entre mulheres ligadas por laços de aliança, e vive-versa.

Para além da oposição da minha sogra, havia a oposição das minhas cunhadas. Elas casaram com 15 anos, passaram pelo menos 12 anos a viver em família extensa com a sogra. Depois é que cada uma teve uma casa própria. Foram completamente moldadas e deixaram-se moldar pela minha sogra. É curioso que ainda hoje se nota, quando eu vou a casa delas, é tudo igual, até faz impressão. (...). De modo que, para além da sogra, ganhei várias mini-sogras. (...) Ainda passei 9 meses em família extensa mas alguém tinha de sair (...) eu ou a minha sogra. Por isso, saímos nós. Mas não ficámos zangados uns com os outros. A mulher indiana não faz guerra aberta. Vai ganhando espaço devagarinho e, aos poucos, vai conseguindo o que quer. É preciso ter paciência mas consegue. (...). Nós também temos uma filosofia de vida que é muito boa. Se há algum problema entre irmãos, eles falam entre si e não metem as mulheres no assunto. Se há algum problema entre nós, entre sogras e noras ou entre cunhadas, tentamos resolver e não dizer nada aos maridos. A ideia é evitar os ressentimentos para sempre porque a união da família é muito importante.

## **MANEJANDO OS *TROPOS* DO PARENTESCO, MORALIZANDO O PODER...**

Gerir uma empresa familiar, ainda por cima com características transnacionais, exige táticas de recrutamento do pessoal local e deslocalizado. No caso das empresas da família de Soraia, a lealdade e dedicação ao projecto patronal, a capacidade de identificação familiarista (não invejosa nem competitiva) com as empresas familiares dos patrões, bem como humildade e o respeito pelas hierarquias empresariais e/ou familiares, constituem requisitos essenciais. Neste sentido, poder-se-ia imaginar que o recrutamento fosse orientado para a própria *comunidade* sunita. Muito embora, de início, tal tenha acontecido, actualmente a maioria dos gerentes e dos empregados das empresas da família mas também os assalariados domésticos de Soraia (chaufer e criadas) são sempre escolhidos na *comunidade* hindu.

Na perspectiva do casal, entre os indianos, os hindus são aqueles que melhor preenchem os requisitos definidos, isto é, os mais familiaristas na sua maneira de trabalhar e investir no projecto patronal. Por acréscimo, e embora professem uma religião diferente, são descritos como culturalmente muito semelhantes aos sunitas indianos. Pelo contrário, os indianos ismaelitas, para além de serem definidos como *competidores* directos, são caracterizados como os que menos prezam uma *cultura empresarial* de tipo familiarista. Segundo Soraia, as próprias elites ismaelitas são as primeiras a sacrificar os valores familiaristas às orientações instrumentais e lucrativas. Concomitantemente, e apesar de *mais organizada*, a *comunidade* ismaelita, na sua opinião, distancia-se e chega a desvalorizar o bom modelo (ligado à origem genealógica, ao islão sunita, aos valores familiaristas, à endogamia comunitária, etc), uma postura exemplificada pelo próprio *casamento* do seu líder espiritual com a elite norte europeia.

Por fim, Soraia deixa entrever como a evitação do recrutamento endo-comunitário (entrosada com formas alternativas de generosidade económica) encerra, em si mesma, uma estratégia. Por um lado, permite minimizar potenciais conflitos, humilhações e invejas entre a família de elite, os seus parentes “*mais distantes* e os restantes co-étnicos e, sobretudo, evita o exercício efectivo do poder sobre *irmãos* da

mesma fé; por outro lado, inibe a manipulação, por parte da restante comunidade, das informações sobre os negócios e sobre a família, garantindo-lhe a dose de isolamento necessária ao estatuto de elite.

Apesar de constituir um não-dito, tal estratégia parece ainda configurar (ou talvez renovar) um imaginário pelo qual as elites deveriam agir como «irmãos» generosos e não humilhantes para outros «irmãos»; como «figuras parentais» para «filhos» dedicados e respeitadores, enquanto competidores para outros competidores supostamente despojados de valores familistas. A potência dos tropos do parentesco nas linguagens sobre o poder, não sendo exclusiva das narrativas produzidas por elites, constitui, todavia, um recurso sobreutilizado (Shore 2002: 14) na moralização do modelo de poder que as rege, bem como na demonização de modelos rivais.

(Soraia) - Primeiro, eram pessoas da família. Depois, passámos a escolher empregados e gerentes indianos (leia-se hindus). Temos alguns muçulmanos mas poucos. Às vezes, acontecem conflitos com os empregados, podemos ter de despedir, e por isso evitamos. Neste momento, preferimos sempre hindus. Até já levámos várias famílias para trabalharem connosco em Angola. Perguntamos a alguns que já trabalham connosco se conhecem alguém de confiança que queira ir. Fazemos um período de experiência aqui em Portugal e se a pessoa corresponde contratamo-la. (...). Temos a mesma linguagem, a mesma maneira de pensar, é por isso.

(Susana) - E ismaelitas ...

(Soraia) - Ismailitas nunca, nunca mesmo. Eles têm outros valores, outra cultura, nós somos muito indianos, eles até têm outra cultura empresarial. Não querendo ser má língua, um ismaelita é capaz de vender a própria mãe. Eles vivem num mundo de aparências. Existe muita competição entre eles, mesmo entre pessoas da mesma família, entre irmãos, cunhados, primos... E, depois, eles são, na verdade, nossos competidores. Existem muitas incompatibilidades (...). Escolhemos sempre hindus e tudo tem corrido muito bem porque eles são pessoas humildes, dedicadas, leais, não sei bem como se diz em português, mas eles vestem a camisola. (...) Nós e os hindus somos muito parecidos, é a mesma cultura indiana, é uma certa forma de pensar, certos valores, existem inclusive muitas semelhanças nos nossos rituais de passagem. Entre nós e os ismailitas existe uma maior distância. Eles estão mais afastados de certas tradições indianas. Aliás, os líderes deles, os Aga Khan, casam geralmente com mulheres europeias.

## ***SOU, DE FACTO, UMA EXCEPÇÃO: MAIS VALIAS À AQUISIÇÃO E PERPETUAÇÃO DA DISTINÇÃO FAMILIAR***

Constrastando com as suas cunhadas e com a maioria das mulheres da *comunidade*, Soraia afirma ter trazido mais valias fundamentais ao projecto familiar: a construção multisituada de *casas* e a organização regular das deslocações da família nuclear entre vários países, no intuito de prestar o maior apoio possível (emocional

e empresarial) ao marido; a participação (de momento indirecta) nos negócios da família, suportada por competências e experiências profissionais adquiridas quando solteira (nas empresas do seu pai); cultura geral e performances linguísticas para *receber*, em família, *os clientes mais importantes*; facilidades de contacto com a comunidade hindu no seio da qual as empresas da família recrutam a maioria dos seus empregados de confiança (viabilizadas por relações de vizinhança e lazer com algumas famílias hindus de elite); e, sobretudo, o *know-how* (*que mais ninguém da família possui*) para velar pela continuidade do património e da distinção familiar.

Geralmente, nos casais muçulmanos há uma grande separação entre o trabalho da mulher e o trabalho do homem. A mulher trata dos filhos e da casa, os negócios são para os homens. No nosso caso, eu não trabalho, mas não é por obrigação do meu marido ou dos meus sogros. É uma opção nossa. (...) Mesmo não tendo uma participação activa, no sentido de gerir um ramo do negócio, acompanho muito o meu marido. E não é só viajar para estar com ele e montar casas. Nós últimos anos, um dos meus trabalhos tem sido esse. Temos uma casa em Lisboa, outra em Angola, outra em Moçambique e outra no Brasil. (...) Preocupo-me com os negócios, dou a minha opinião, recebo os clientes mais importantes. (...). Às vezes, o meu marido pede-me para o ajudar a escolher empregados de confiança. Sou, de facto, uma excepção. Não é frequente dentro da nossa comunidade que as mulheres se preocupem com os negócios. Aliás, quando as crianças forem mais velhas tenho o projecto de montar um negócio no ramo da hotelaria, em sociedade com o meu marido, mas com alguma autonomia. (...) O meu marido não tem tempo e viaja muito por causa dos negócios. Por isso eu tenho a responsabilidade de educar as crianças. E não é só por estar muito tempo ausente. O meu marido também não tem, por vezes, o *know-how* necessário para saber quais são os melhores colégios, para os estimular para certas actividades culturais. Porque não teve condições para estudar mais, fez o 5º ano e parou devido à situação geral em Moçambique. Em pequeno, também não teve condições para diversificar a sua cultura geral. Nunca foi a um espectáculo de música clássica, à ópera ou ao bailado. Enquanto que eu, por exemplo, toda a vida fiz ballet clássico. E a melhor maneira de ensinar às crianças certos gostos e aptidões é fazer com que elas se identifiquem connosco.

Segundo afirma, é ela que transmite aos três filhos varões a acção empreendedora do pai, o seu projecto a longo prazo, bem como a importância de darem continuidade à sua acção e projecto, mantendo a gestão das empresas no seio da família alargada. É ela que lhes incute diariamente valores de esforço, trabalho e sacrifício (mediante a evocação da biografia do próprio progenitor) e a necessidade imperiosa de alcançarem uma performance empresarial apoiada em competências profissionais (e não apenas em competências familiares), resultante de oportunidades ímpares de formação académica (impossibilitadas ao progenitor mas disponibilizadas aos seus herdeiros) que deverão ser, no entanto, retribuídas sob a forma de indicadores de mérito pessoal.

Argumentando (ao jeito de Bourdieu) que a produção da distinção exige uma articulação entre capital económico e cultural, o seu trabalho compreende ainda a transmissão (por identificação) de determinadas aprendizagens e aptidões culturais aos futuros herdeiros das empresas: performances linguísticas (no inglês, no português e no árabe); cultura geral (literária, musical, performativa, etc. quer *ocidental*, quer *indiana*); cultura tecnológica (através da utilização precoce de computadores de ponta e internet); cultura desportiva (sobrevalorizando a prática do ténis, do hipismo e até da esgrima, no caso dos rapazes, ou do ballet clássico, se possuísse uma filha); cultura religiosa (quer muçulmana, quer católica); hábitos alimentares cosmopolitas (de influência indiana, portuguesa, italiana, japonesa, etc.). Por fim, prepará-los para a aquisição, num futuro próximo, de um novo tipo de distinção (extracomunitária e transnacional) exige-lhe um último trabalho: o da mediação, porosidade e integração identitária entre as referências genealógicas (quer culturais, quer religiosas) da família e as múltiplas referências e performances *ocidentais*.

O meu trabalho não é só prepará-los para eles mais tarde serem bons gestores dos negócios do pai. É também dar-lhes condições para terem uma cultura geral ampla e variada. Isso inclui ensiná-los a gostar de bailado e de ópera, mas também de música indiana, a gostarem de ler mas também de praticarem desporto, ténis, hipismo, até esgrima. Isso implica que, para além das actividades escolares, eu os acompanhe em várias actividades extra-curriculares, que os leve ao bailado, que os leve ao clube de hipismo, que os acompanhe no ténis. Eu própria também pratico. (...) E depois nós viajamos muito, e eles vão sempre connosco. Isso dá-lhes inúmeras oportunidades de conhecerem outras realidades. O meu trabalho é dar-lhes aquilo que de melhor existe pelo facto de estarem integrados numa cultura ocidental e de nós termos posses e, ao mesmo tempo, transmitir-lhes uma cultura indiana no seu melhor. Há dois anos atrás, haviam certas coisas que a minha sogra me dizia que não me faziam sentido. Até que fomos à Índia. Foi a primeira vez... E aos poucos, o puzzle foi fazendo sentido. As peças foram encaixando e desde aí a cultura indiana tornou-se uma referência ainda mais forte. (...) Estas viagens de férias que temos feito a Moçambique também são importantes. Mostrei-lhes o sítio onde o pai nasceu, a escola onde estudou, a cantina onde começou a trabalhar. Na Índia, fomos até à aldeia dos meus sogros, no fim do mundo, mostrar-lhes a casa dos avós de há 50 anos atrás. É importante que eles conheçam as raízes, o que está por detrás do homem que é o pai deles. É assim, acho, que eles começam a dar valor ao que o pai conseguiu. (...) Para além de tudo isto, há também que lhes dar uma formação religiosa. (...) Mas eu, ao contrário de muitas mães e pais muçulmanos, permito que os meus filhos frequentem as aulas de religião católica no colégio. Até acho que é ótimo que eles possam conhecer outra religião. (...). O meu projecto é que eles sejam bem formados em todas as áreas, para se sentirem bem em qualquer meio em que estejam, para estarem sempre ao nível das pessoas que possam encontrar pela vida fora. E quando eu digo estarem ao nível de todos é mesmo de todos.

Diferenciado do projecto de Nadia, o desejo de Soraia para os filhos envolve assim uma integração entre o que de *melhor* existe na *cultura indiana* e o que de *melhor* existe na cultura *ocidental*, conducente à estruturação de uma identidade pessoal

compósita, sem deixar de ser indiana e muçulmana. Isto é, e acima de tudo, ajudá-la a construir uma maneira de estar e de sentir da qual sintam orgulho (e pela qual não possam ser humilhados) em qualquer parte do mundo.

## **SE TIVESSE TRÊS FILHAS? - RECONFIGURANDO AS ESTRUTURAS DO AFECTO E DO INVESTIMENTO**

Muito embora faça depender a continuidade das empresas familiares da existência de descendentes varões, Soraia dá conta de uma mudança relativamente recente na estrutura dos afectos (Yanagisako 2000) e dos investimentos dos pais em relação às filhas apontada ao grupo de famílias de elite onde se inclui.

Se tivesse três filhas em vez de três filhos estaria muito preocupada. Mas Deus sabe o que faz. Logo à partida, ia ter muitos problemas com a família. Porque ia tentar educar as minhas filhas como a minha mãe me educou. E para isso, teria de travar uma luta difícil. Iria pô-la nas melhores escolas e universidades, como farei com os rapazes. E sobretudo, iria logo falar com a minha professora de ballet para ela aprender desde pequena, como eu. E isso, seria chocante para a família da minha sogra e para muitas famílias desta comunidade. (...). Pela nossa tradição, os filhos é que sucedem aos pais nas empresas. (...) As raparigas herdavam apenas um terço e os rapazes dois terços. Mas em vida, os pais podem dar muito às filhas. Quando casam oferecem a casa, o carro, joias e podem continuar a ajudar os genros, mesmo nos negócios. Mas têm de ter muito cuidado, não podem humilhar os genros. (...) Se tivéssemos um filha, é claro que iríamos compensá-la em relação aos irmãos mas sem interferir com o casamento dela.

Inserida num processo de transformação mais amplo da atmosfera emocional (Yanagisako 2000) familiar sunita, decorrente da rejeição progressiva do modelo emocional ascético, distanciado e desactivado que configurava outrora as relações entre pais e filhos, tal mudança consiste na introdução de um padrão menos diferenciante em termos de género no que respeita à transmissão de afectos, recursos e bens materiais por parte das gerações parentais. Implementado por mulheres-mães (excepcionalmente investidas pelas suas mães), este padrão torna-se visível ao nível da educação académica, da aquisição de competências profissionalizantes e de determinadas aprendizagens culturais (linguísticas, desportivas, tecnológicas, performativas, etc.), bem como sob a forma de dotes e doações (em vida) às filhas, para as compensar das desigualdades subjacentes às regras de herança e/ou da perda de participação (depois de casadas) nas iniciativas e lucros nas empresas familiares de orientação.

As contradições (se bem que aparentes e momentâneas) geradas pela actualização deste padrão são espontaneamente reconhecidas. Em média, o que se tem vindo a verificar é que as performances escolares, académicas e até culturais alcançadas pelas filhas tendem a ser superiores à dos filhos (seguindo a tendência mais geral). Por um lado, esta constatação aumenta a responsabilidade e o empenhamento das mães (sobretudo das gestoras da continuidade de grandes empresas familiares) no que respeita à transmissão de valores associados à meritocracia escolar e profissional aos filhos varões. Por outro lado, pode ser ainda verbalizada como um *duplo problema*; uma vez que as performances alcançadas pelas filhas não revertem, no imediato, para as suas respectivas famílias de orientação, correm o risco de ser desprezadas pelas suas futuras famílias de aliança (no caso de se tratarem de famílias muito *conservadoras*) ou, na melhor das hipóteses, beneficiarão famílias/empresas competidoras, em capital económico e cultural.

Nós agora temos um problema. Os irmãos do meu marido já têm filhos crescidos, de 23, 24 anos. Eles não querem estudar mais. Mas para continuarem os negócios da família, não têm preparação académica para entrarem por cima. E também não querem trabalhar só como simples empregados. Isto faz com que eu me preocupe ainda mais com a continuidade da empresa e tente que os meus filhos tenham uma formação académica exigente. (...). Ainda por cima, as raparigas, as sobrinhas do meu marido, têm formação académica superior, em Gestão de Empresas. E isto é um duplo problema. Por um lado, porque os rapazes mais velhos não têm preparação, por outro lado, porque as raparigas, quando casaram, vão para a família dos futuros maridos. E depois todo o esforço que elas fizeram, o esforço dos pais que investiram e as vão deixar ir para outra família, pode ser um desperdício, se as famílias dos maridos não as valorizarem. Pelo contrário, em comunidades grandes, como na África do Sul, por exemplo, o que os sogros querem é noras com formação académica e com uma cultura geral vasta e até rejeitam as que não a possuem. Muitos homens deixam as mulheres trabalhar. Em Portugal, também está progressivamente a mudar.

Não obstante, quando perspectivado a médio e a longo prazo, o investimento afectivo, material e simbólico nas filhas (e, por extensão, nas filhas das filhas e sucessivamente) está longe de poder ser equacionado como um *desperdício* para as suas famílias de orientação. Catalizando conexões locais (com famílias que partilham a mesma cultura de elite) e transnacionais (com famílias igualmente distintas, estabelecidas no Canadá, em Inglaterra, no Quênia, na África do Sul, que até *rejeitam* noras sem formação académica e cultura geral), este investimento exponencia a probabilidade do retorno do capital regenerador feminino (na mesma ou em gerações seguintes) às famílias que nele investiram. Uma filha afectiva e economicamente investida, que se deixa partir para outra família *respeitada* e de estatuto socio-económico e cultural

similar ou superior constituir-se-à, mais cedo ou mais tarde, numa informante-gestora de *bons* casamentos para os seus parentes consanguíneos mas ainda, e sobretudo em contextos de crise, numa garantia de revitalização económica.

É muito frequente pedirem-me opinião sobre pretendentes e pedidos de casamento. Ainda a semana passada, telefonou-me uma tia que vive na África do Sul. Tinha chegado um pedido aqui de Lisboa para a filha. E ela queria saber referências. Acabei por saber tudo o que ela queria, quem era o rapaz, se tinha estudos, se era trabalhador, quem eram os pais, quais eram os negócios dos pais, onde moravam, tudo. Mandeí as informações, dei-lhe a minha opinião, e agora eles que resolvam com a filha. (...) Pedir ao meu marido para que ele ajude alguém da minha família, empreste capital para montar negócio, arranje um emprego, seja fiador, isso farto-me de fazer. Quando alguém da família está a precisar, vem logo ter comigo.

## **CONSTRUINDO UM ISLÃO PARA SI PRÓPRIAS...**

A individualização da experiência religiosa, comum a Nadia e a Soraia, torna-se sobressaliente quando falam de si enquanto agentes de um trabalho biográfico de reconstrução do Islão, de constituição de uma teologia e de uma práxis pessoal, associada a um processo interior de maturação da *fé*. Compreendendo diferentes momentos de aprendizagem e aprofundamento (em casa, com a mãe, a avó, as tias, etc., nas escolas islâmicas, com professores particulares, por iniciativa própria, etc.), múltiplas vivências emocionais (de grande investimento, de *crise*, de *ambivalência*, de *revolta*, etc.) e vários tipos de relação consigo própria e com os outros significativos, este trabalho é espontaneamente apresentado como uma dinâmica (não linear).

Pelo menos quando transmitida a um interlocutor não-muçulmano, a verbalização desta dinâmica apoia-se num conjunto de conceitos identitários: muçulmana por *educação versus* por *convicção*; por *pressão* (familiar e comunitária) *versus* por *decisão própria*; por *passividade versus* por *interpretação* subjectivante; por adesão a uma religião universal *versus* por identificação com determinadas referências etno-culturais ou nacionais, afirmando o primado da *fé* (e das suas vivências emocionais) ou privilegiando uma versão mais intelectualizada (ética, moral, etc.) da relação com a religião; optando pela vivência discreta ou pela afirmação pública da diferença religiosa; enfatizando a *compatibilidade* das vivências islâmicas com a vida secular

ou insistindo na *ruptura*; promovendo os aspectos convergentes com outras religiões ou acentuando as discontinuidades, etc.

Mesmo que parcialmente estimuladas pelo diálogo etnográfico, as distinções conceituais utilizadas – cultural *versus* religioso, consensual/obrigatório *versus* facultativo, literal *versus* simbólico, conforme *versus* interiorizado, compatível *versus* incompatível etc. – obrigam a pensar (a perguntar, a responder, a justificar, a argumentar, a contra-argumentar, a traduzir, etc.), promovendo conseqüentemente a individualização da experiência religiosa e, por extensão, a própria construção do sujeito.

Comungando a competência para construir um Islão para si próprias, as narrativas de Soraia e Nadia contrastam, no entanto, nas estratégias de autonomização, bem como na intensidade emocional que as sustenta. Soraia parece ter estruturado a sua transformação - de muçulmana por *nascimento* em *muçulmana por convicção pessoal* - de uma forma *ponderada*, nomeadamente, através da manutenção de uma relação diplomática e não-contestatória com certos familiares de orientação e de aliança, bem como com a sua *comunidade* de referência. Por acréscimo, o nascimento dos seus três filhos estimulou a sua agencialidade enquanto intérprete mas também enquanto transmissora de um Islão pessoal, esclarecido, dialogado com pares não muçulmanos e baseado na maturação da fé.

Nasci e fui educada numa família muçulmana. Ninguém me perguntou se eu queria ser muçulmana mas hoje sou uma muçulmana por convicção. O Islão é um modo de vida, para além dos códigos religiosos, temos códigos éticos, morais. Ou seja, tudo aquilo que fazemos e não fazemos tem a ver com a nossa ligação com a religião. Por exemplo, o meu modo de vida não tem sentido senão porque sou muçulmana. (...) Faço o jejum no Ramadão, cumpro as restrições alimentares à risca, só como carne *halal*, nunca bebi álcool, não fumo. Mesmo se estou no estrangeiro, a minha vida não se modifica. Rezo quase todos os dias, duas vezes, em casa. Às vezes, sou sincera, não me apetece e não rezo. Podia rezar mais, podia. Mas, no meu Islão, não é o número de vezes ao dia que é importante. É preparar os filhos, falar-lhes de Deus e dos profetas, responder as suas perguntas sobre porque é que não podem fazer isto ou aquilo, é ajudá-los a responder aos coleguinhos. Transmitir-lhes valores maiores, exemplificando com exemplos dos nossos textos. É estimulá-los a irem à madrasa em Odivelas ou a frequentarem a mesquita, com os tios, com os primos. (...) A fé constrói-se aos poucos, não se pode impôr.

Mais intensa na sua busca religiosa, Nadia começa por referir que o seu envolvimento pessoal com Deus e com a *jamatkhana* foi sempre muito intenso e precoce (diferenciando-a da maioria dos seus pares ismaelitas). Da adolescência, no Paquistão (onde

estudou num colégio católico), recorda a procura exacerbada de uma divindade una, a identificação com as freiras e a própria possibilidade de romper com o próprio Islão. Em Toronto, a mesma busca foi implementada através da prática sistemática da meditação. Os tempos de Oxford, definidos pelo conflito entre a relação pessoal com Deus e o conhecimento intelectual do ismaelismo, deixaram um *vácuo* na sua vida. O momento presente pauta-se por novo equilíbrio pessoal, resultante de um entrosamento *compatível* entre livros, cursos (via electrónica) e *workshops* esotéricos de desenvolvimento pessoal (realizados em S. Diego, em Maputo, etc.) com um trabalho de reinterpretação das suas referências islâmicas.

Quando era pequena liguei-me muito à religião. Era mesmo fanática. Lembro-me de me levantar muito cedo e estar à espera da minha mãe para ir ao *jamatkhna*. Ela não precisava de me mandar ir. Era a melhor aluna nas aulas de religião, ganhava os concursos, participava nos escuteiros, estava sempre pronta para ajudar. Depois fui para o Paquistão, onde estudei num colégio de freiras. (...). A certa altura até disse à minha mãe que me queria converter à religião católica (...). Em Toronto, lembro-me que acordava às 3 da manhã e ia buscar aquelas senhoras mais velhas para irmos ao *jamatkhana* que começava às 4h. (...) Em Oxford, vivi um grande conflito, uma coisa é a minha relação pessoal com Deus, outra coisa é escrever uma tese de doutoramento sobre a nossa religião. (...) De há uns anos para cá, voltei a reequilibrar-me. Interessei-me por vários livros sobre desenvolvimento pessoal, fiz vários *workshops*. Estive na Califórnia. (...) Fez-me sentido. Nós quando fazemos aquelas orações, dizemos Deus misericordioso e benevolente, mas depois pensamos num Deus que pode castigar, que nos manda para o inferno. Mas, se foi ele que nos criou com tanto amor... e se nós, quando os nossos filhos nos fazem coisaserras, conseguimos perdoar, Deus também tem de nos perdoar. (...) Ainda estou no princípio, mas tem sido muito importante, procurar Deus dentro de mim. E não é incompatível com ser ismaelita.

A construção de um modo pessoal de serem, de se dizerem e de se viverem enquanto muçulmanas não é um item que lhes seja exclusivo. A emergência de uma relação pessoal em relação à religiosidade, bem como a existência de várias modalidades de re-apropriação e de re-construção individualizada das referências religiosas parecem caracterizar os discursos dos actores islâmicos inseridos no mundo ocidental contemporâneo (Dasseto, Roy, Cesari, Amiraux, etc. 2000). O que talvez as singularize é a sua discrição, o modo como evitam exhibir-se e impor-se aos seus pares, não apenas em termos de riqueza, distinção e educação, mas também em termos de vivência religiosa. E isto porque, em última instância, no Islão para si próprias que vêm construindo: *Deus está dentro de cada um de nós, está no meu coração, na procura de mim, do sentido para a minha vida.*

## **DEUS SABE O QUE FAZ: SUBVERTENDO O EXCEPCIONALISMO DAS ELITES**

Recursos familiares, conexões transnacionais, redes de influência localizadas diferenciaram as famílias de Nadia e Soraia de outras tantas famílias-membros das suas comunidades imaginadas (Anderson 1983) de pertença. Em parte, este diferencial assentou numa contribuição mais eficaz das mulheres da família, isto é, no modo como promoveram estratégias de solidariedade e diplomacia no seio da família extensa, como investiram as relações familiares (transnacionais e locais), como recriaram tácticas de perpetuação deste mesmo diferencial.

Não obstante, das suas narrativas sobressai que a posição social alcançada não decorreu apenas de uma utilização mais eficaz de recursos relativamente partilhados. A agencialidade de algumas mulheres-mães e, mais concretamente, o seu investimento na aquisição de competências académicas e profissionais por parte dos futuros herdeiros, a introdução de um padrão menos diferenciante em termos de género para a transmissão de determinados recursos aos descendentes, a desvalorização da clivagem *tradicional* entre trabalho e família (assente em valores e expectativas dicotómicas e hierarquizantes para homens e mulheres), bem como os seus projectos de desenvolvimento dos eus, das subjectividades, do carácter e das referências culturais dos filhos e das filhas, desempenharam um papel crucial na construção e consolidação da distinção familiar.

Contudo, e sem negarem a agencialidade dos seus parentes bem como o seu próprio mérito, ambas acreditam que esta distinção constitui, em última análise, *uma vontade de Deus*: em parte, *escrita* nos *destinos* pessoais; em parte, resultante da *fé* dos seus fundadores e principais líderes (e/ou das múltiplas orações realizadas pelas suas mulheres e mães); em grande medida, uma compensação terrena pelo investimento inter-geracional em acções universalistas. Justificando deste modo o seu estatuto e enfatizando que a ressonância de um nome - o *respeito* que este evoca em outras pessoas - é o recurso mais durável e valioso dos sujeitos e das suas famílias (ao contrário do capital económico), podendo existir e perdurar desanexado das pró-

prias elites que organizam o poder, Nadia e Soraia subvertem o excepcionalismo das elites, revelando-nos como os grupos sociais com os quais se identificam partilham, afinal, visões do mundo comuns a uma grande parte da humanidade.



# ***A SEPARAÇÃO É TÃO ILUSÓRIA COMO A IDEIA DE QUE O ESPAÇO DENTRO DE UM POTE É DISTINTO DO ESPAÇO À SUA VOLTA: SOBRE O PODER DAS TRADIÇÕES EXPRESSIVAS DAS MIGRANTES HINDUS***

SUSANA PEREIRA BASTOS

## **INTRODUÇÃO**

Muito embora desvalorizados por determinados segmentos mais bramanizados da diáspora hindu<sup>1</sup>-gujarati, os idiomas religiosos através dos quais muitas das nossas interlocutoras hindus se constroem enquanto sujeitos, assim como as visões identitárias do mundo alternativas que transmitem às gerações emergentes têm contribuído para o sucesso sócio-económico e identitário das suas respectivas famílias em diferentes contextos migratórios, coloniais e pós-coloniais.

Recusando a centração na sincronia e o enfoque unilocal, começaremos por sublinhar que em vários satélites diaspóricos do Leste Africano, a religião hindu foi relegada para a esfera feminina (Morris 1969). Todavia, em Moçambique, as migrantes hindus desempenharam não apenas um papel fundamental na reconstrução e transmissão das práticas e crenças religiosas de referência, como aprenderam a oficiar performances religiosas que eram tradicionalmente assumidas por especialistas masculinos nos seus respectivos espaços de origem.

**1** Na literatura antropológica sobre hinduísmo, no sub-continente indiano ou fora dele, confrontamo-nos com várias perspectivas teórico-conceptuais: uma primeira inclui contribuições que criticam a utilização de uma única categoria para dar conta de práticas e representações tão diversas (Fitzgerald 1990, Frykenberg 1997, etc.); outras formulações, apesar de não escamotearem a heterogeneidade contextual e histórica, preocupam-se em construir «uma unidade no seio da diversidade», não obstante o modo como a perspectivem varie significativamente (Biardeau 1976, 1981, etc., Smith 1989, Sontheimer 1997); finalmente, encontramos formulações que enfatizam a «multiplicidade das manifestações do hinduísmo», a «historicidade» e a «transformação», procurando articular a produção e o manejo das práticas e representações com os contextos socioeconómicos, políticos e ideológicos onde estão inseridas (Thapar 1997, Dirks 1987, etc.). A nossa perspectiva insere-se neste último tipo de abordagens.

Para além desta especialização performativa, recriaram «Pequenas Tradições»<sup>2</sup> que coincidiam com as “formas de resistência quotidianas” (Scott 1985) mobilizadas pelas suas conterrâneas não migrantes contra diversos sistemas locais de dominância. Enfatizando a natureza incorporativa, metamórfica e porosa de todos os seres, bem como as relações fluidas, mutáveis, influenciáveis e reversíveis entre eles, (Daniel 1984, Freeman 1999, etc.), estas tradições femininas propunham uma “lógica contra-etnicizante” (Mayaram 1999) indispensável aos processos de inserção social ascendente protagonizados pela população hindu durante o período colonial, em Moçambique.

Nos dois principais contextos migratórios pós-coloniais, Portugal e Inglaterra, as narrativas e estratégias identitárias subjacentes a estas tradições expressivas femininas continuam a fornecer aos hindus “lusófonos” importantes recursos simbólico-identitários para a redefinição das relações entre o eu e o outro, bem como para a renegociação das dinâmicas de poder, intra e inter-étnicas.

## **CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO-MIGRATÓRIA**

Investigações históricas recentes mostram que nos finais do século XVII uma porção significativa da actividade comercial no Norte de Moçambique era desenvolvida por comerciantes de Diu, estabelecidos na Ilha de Moçambique no seguimento da criação da Companhia dos Banianos de Diu em 1686. Em paralelo, temos notícia de que, a partir da segunda metade do século XIX, uma fracção importante da população indiana envolvida em actividades comerciais se deslocou para o sul de Moçambique (sobretudo para as províncias de Inhanbane e de Lourenço Marques), bem como de um aumento substancial do fluxo migratório de hindus de Diu em direcção ao mesmo destino, fluxo este facilitado depois da implementação do liberalismo em Portugal (Leite 1996).

**2** No princípio dos anos 50, R. Redfield introduziu no discurso antropológico os conceitos de «Grande» e «Pequena Tradição». Quatro anos depois, ele e Milton Singer utilizaram a mesma terminologia quando se referiam à Grande Tradição do Hinduísmo sânscrito e às Pequenas Tradições (não-sânskritas) do Hinduísmo popular. Várias contribuições antropológicas importantes, produzidas nos últimos 30 anos, vêm criticando as premissas subjacentes a esta antinomia conceptual. A expressão «Pequena Tradição» é aqui evocada (entre aspas) para enfatizar o modo como as tradições expressivas femininas continuam a ser percebidas, pelo menos por alguns sectores da diáspora hindu, como “inferiores” relativamente ao hinduísmo das escrituras bramânicas.

Por acréscimo, a partir de finais do século XIX, as mutações económicas que ocorriam nos territórios britânicos e boer da África Austral, bem como a implementação de legislação restritiva à inserção indiana no Natal e no Transvaal, mas ainda o facto da política portuguesa considerar indispensável a presença indiana ao desenvolvimento comercial (rural e urbano) de Moçambique, propiciaram um novo fluxo de populações indo-britânicas ao território (Leite 2000) e, nomeadamente, de hindus *gujaratis*, oriundos sobretudo de Porbandar, Rajkot e Surat.

As principais estratégias de inserção utilizadas em Moçambique consistiram no comércio *cantineiro*<sup>3</sup> entre o interior e os centros urbanos (ou, no caso das castas de pedreiros de Diu, o trabalho assalariado na construção de infra-estruturas) mas ainda (e sobretudo para os chegados depois da década de trinta) no comércio fixo (otimizado pelo entrosamento do espaço doméstico e do espaço comercial bem como pelo recurso à mão-de-obra de familiares e de co-étnicos).<sup>4</sup> Não obstante, o trabalho de terreno realizado mostra que, a partir de meados da década de sessenta, algumas famílias hindus conseguiram exponenciar os capitais acumulados no comércio fixo através de investimentos no sector industrial (têxtil, por exemplo) e/ou no sector imobiliário. Em simultâneo, determinados sub-grupos investiram progressivamente na educação secundária e universitária das gerações emergentes (em detrimento do comércio), contribuindo deste modo para a diversificação das suas carreiras profissionais.

Muito embora estabelecidos numa colónia portuguesa, os hindus residentes em Moçambique pertenciam a uma organização espacial polinucleada. As redes e conexões transnacionais que mantinham quer com as respectivas regiões de origem no Gujarat e em Diu, bem como com os vários satélites de Hindus Gujarates localizados em vários territórios do Leste Africano e na África Austral, permitiam a circulação de pessoas, bens materiais, capitais económicos e simbólicos, modelos empresariais, etc..

**3** O negócio do cantineiro consistia na aquisição e no transporte até às cidades de vários produtos agrícolas (“*amendoim, castanha, algodão, milho*”, etc.) das “*machambas*” dos nativos (ou recolhidos por estes) e, em paralelo, na venda à população local de “*capulanas*” e de outros tecidos, de alguns produtos alimentares (“*acúcar, farinha, etc.*”) e do “*vinho colonial*” (também chamado “*vinho para pretos*”), bem como de outros bens de necessidade (“*querosene, tachos, martelos, pregos, facas*”, etc.), adquiridos junto de fornecedores sediados nas cidades.

**4** Muito embora a mobilidade profissional de assalariado para comerciante por conta própria fosse uma situação frequente, existia uma forte estratificação sócio-económica no seio da população hindu residente em Moçambique.

A ordem de expulsão de todos os que possuíam documentos indianos, no seguimento da “invasão” dos territórios portugueses de Goa, Damão e Diu por parte da União Indiana em 1961 e, sobretudo, a descolonização de Moçambique forçaram uma parte significativa das famílias hindus-*gujaratis* residentes neste território a remigram. Os processos de nacionalização implementados, bem como o incremento da instabilidade política e o clima de guerra civil ditaram que o principal fluxo migratório coincidissem com o princípio da década de 80.

A maioria das famílias escolheu Portugal como destino. As estratégias de inserção sócio-económica desenvolvidas no novo contexto migratório foram similares às concretizadas em Moçambique. Os homens oriundos de Diu, pertencendo a castas de pedreiros e carpinteiros, conseguem empregos no sector da construção civil (quer em empresas não indianas, quer em empresas criadas por co-étnicos, inclusive da mesma casta). Vários investiram no comércio ambulante em várias feiras espalhadas pelo país. Por sua vez, muitos dos *gujaratis* não *diveshas* (de casta *lohana* e outras) tornaram-se particularmente activos no comércio tradicional associado ou não à criação de empresas de import/export. Também aqueles que estenderam os seus investimentos à indústria, os que desenvolveram as suas carreiras como profissionais liberais ou como empregados do Estado prolongaram as suas carreiras anteriores.

A integração de Portugal na Comunidade Europeia em 1986 e as numerosas oportunidades profissionais e de ascensão estatutária oferecidas pelo Reino Unido empurraram muitos hindus residentes em Portugal para um primeiro, segundo ou até terceiro projecto migratório. O fluxo mais significativo (depois de 1998) foi determinado pelo contexto global de crise económica (com efeitos mais acentuados em Portugal do que noutros países da UE) mas também pelo incremento da competição observada no mercado português da construção civil, em resultado da chegada de milhares de imigrantes oriundos do Leste Europeu.

Recusando progressivamente as incertezas da construção civil, a maioria dos hindus que se estabeleceu na Grande Londres e em Leicester opta pelo salário fixo da fábrica, investe na educação (secundária e universitária) dos mais novos e adopta

um padrão segundo o qual as mulheres trabalham fora de casa (a tempo inteiro ou em part-time). Alguns, após alguns anos de sacrifício, acabam mesmo por deixar a fábrica ou o armazém para arriscarem as suas poupanças, adquirindo um pequeno comércio por conta própria. No entanto, nos estabelecidos há mais tempo no comércio independente sobressai uma aspiração: a de deixar o negócio e arranjar um emprego por conta de outrem, com um ordenado certo e com um horário menos pesado. Quando concretizada (de momento, por um número ínfimo de casos), tal aspiração é ainda motivada pelo crescente desinvestimento das novas gerações no comércio, em virtude das diversas competências profissionais (nas áreas da engenharia, da informática, da contabilidade, etc.) adquiridas no Reino Unido.

## **PODERÁ O «OUTRO» NÃO CONSTITUIR UMA FONTE DE PODER PARA O «EU»?**

### **CONDENANDO INFLAÇÕES IDENTITÁRIAS EXCESSIVAS: SEGREDOS *VRATA KATHA***

De acordo com múltiplos informantes, a recriação de todo um conjunto de performances domésticas e micro-familiares do calendário hindu-gujarati (*Divali, Holi, Mahashivaratri, Navaratri* ou *Krishna Janamashtani*) só foi possível depois da chegada das primeiras mulheres-esposas hindus a Moçambique, isto é, a partir das primeiras décadas do século XX. Por acréscimo, foram elas que passaram a officiar, no interior da casa, rituais tradicionalmente realizados por especialistas masculinos, inclusive *havans*<sup>5</sup> (dedicados aos antepassados dos seus maridos e à deusa negra, por exemplo), sendo ainda responsáveis pela transmissão oral de textos básicos do hinduísmo popular, que incluíam a *Satyaranan Katha*, a *Bhagavata Gita* ou o *Ramayana*. Para além de tudo isto, mantiveram tradições específicas (de casta e de linhagem) no que respeita a rituais de passagem, reconstruíram a prática *vrata Katha*<sup>6</sup> e, independentemente da sua casta de pertença e estatuto socio-económico, recriaram modalidades de comunicação directa com a deusa hindu através da possessão.

<sup>5</sup> *Havan* constitui um ritual de inspiração védica, popularizado e dramatizado por hindus de diferentes regiões e castas.

<sup>6</sup> *Vrata* (voto) *Katha* (conto, história) constituem rituais femininos associados à realização de um desejo; requerem a leitura (e/ou a audição) ritual e cíclica de uma história, acompanhada da realização de várias práticas ascéticas (jejuns, abstinência sexual, etc.) e da performance de algumas sequências rituais (variáveis de *vrata* para *vrata*).

Contraído à sua expressão doméstica, o hinduísmo vivido em Moçambique depois da reunificação familiar combatia as inflações identitárias excessivas. Por exemplo, as narrativas (*katha*) evocadas nos rituais femininos (*vrata*) realizados ciclicamente pelas mulheres hindus migrantes insistiam em afirmar que qualquer inflação do eu (baseada no género, na idade, na casta, na orientação sectária, na diferença racial e étnica, etc.) ia geralmente a par com a humilhação de outrem. Em contrapartida, argumentavam que a interdependência estrutural entre o eu e o outro (bem como entre diferentes categorias e grupos identitários) constituía a modalidade mais eficaz de garantir o desenvolvimento adequado das necessidades identitárias de cada posição de sujeito.

Mais concretamente, as narrativas associadas a *Evarat-jivarat*, *Somavati amavas* e *Bor tchote*, muito populares entre as hindus estabelecidas em Moçambique, justificavam situações anómalas no movimento cíclico entre a vida e a morte dos humanos, evocando como factor causal a emergência de uma relação preferencial excessiva (motivada por um desejo de ascensão social). Por sua vez, confiavam a reparação de tais anomalias a figuras subalternizadas (a noras desqualificadas, a personagens de castas poluentes, a figuras marcadas pela violência sacrificial, etc.).

Numa outra série de narrativas - *Nag panchami*, *Vir passali*, *Shitara saptam*, *Anapurna vrata*, *Tulsi vivaha*, etc. - tão ou mais representativa do que as anteriores, a causa da situação crítica era frequentemente atribuída a um uso abusivo da diferença hierarquizante (dos mais velhos sobre os mais novos, das sogras sobre as noras, etc.) ou a excessos de humilhação e rejeição (de figuras masculinas sobre figuras femininas, das pessoas da aldeia em relação a personagens exteriores, etc.). A sua superação exigia, similarmemente, a restauração de relação de interdependência entre posições do sujeito assimétricas (a complementariedade inter-geracional e conjugal, o matrimónio entre figuras pertencentes a naturezas diferentes, etc.) e uma abertura não arrogante a figuras aparentemente repulsivas (aos estrangeiros e aos intocáveis, por exemplo).

Num último conjunto, de que o *Holi vrata* constituía um exemplo paradigmático, a crise podia ainda ser concebida como resultante de fronteiras estanques e binárias (entre tempos, espaços, conceitos, etc.) ultrapassada através do reconhecimento de

que estas não passam de meras ilusões, dependentes da *maia* divina (a capacidade divina de iludir).

O que significavam estas narrativas para as suas ouvintes? O que faziam com elas? Até que ponto os seus enunciados identitários interferiram com os seus quotidianos? Escutando as vozes de algumas avós e bisavós: *essas histórias têm um poder especial, se ouvirmos com devoção e fizermos os jejuns, dá efeito, (...). Quando não se realiza o nosso desejo, é porque não acreditámos suficientemente*. A eficácia da prática *vrata Katha* implicava assim acreditar no poder criativo da própria narrativa, numa espécie de magia inerente à palavra cuja incorporação (através da audição) podia transformar efectivamente a sua ouvinte. Todavia, ouvir passivamente não bastava. Só uma hiper-identificação prolongada (durante anos por vezes) com a protagonista da *Katha* (o que incluía imitá-la em múltiplas performances) e um auto-controlo rigoroso dos orifícios corporais (através do cumprimento de jejuns específicos e da abstinência sexual no dia do *vrata*) poderiam realizar os desejos da praticante (tal como havia sucedido como a protagonista da *Katha*).

## **MATERIALIZANDO O RESPEITO PELO «ESTRANGEIRO»**

É difícil avaliar o impacto de tais ritualizações nos quotidianos hindus de outrora. No entanto, algumas memórias permitem-nos enfatizar “o poder criativo dos idiomas femininos na negociação de sentido” (Raheja e Gold, 1994:24) em vários processos através dos quais as relações intra e inter-étnicas eram construídas e contestadas.

Por exemplo, as versões orais recolhidas sobre a fundação do mandir de Salamanga, ainda hoje considerado como o principal santuário Hindu de Moçambique, mostraram-nos que muitos dos organizadores simbólicos das narrativas femininas foram mobilizados em contextos exteriores à prática *vrata Katha*:

O meu *nana* (avó materno) tinha negócio de sal, explorava terras de salinas a vários km de Salamanga. Também era dono de uma cantina, onde vendia de tudo. (...). Era um homem rico e, por isso, tornou-se muito orgulhoso. Um dia, quando voltava do rio encontrou um homem velho, com pele escura e com um pano branco. Mas foi muito orgulhoso na maneira

de falar. E aquele senhor disse-lhe: «Eu sou uma pessoa especial. Isso é que tu não sabes». Em vez de o respeitar, o *nana* pediu provas. Logo, logo, Mahatma Bapa abanou uma árvore e caiu ouro. O *nana* não ficou impressionado. E disse: «Isso aí não é nada. Eu tenho mais ouro». Quando chegaram à frente da cantina, a *nanima* estava dar a tal água com açúcar às pessoas. Mahatma Bapa pegou no bule da água e deu a toda gente. Aquela água nunca acabou. Havia sempre mais. Nessa altura, o *nana* ajoelhou-se aos seus pés e disse: «Não vou ser mais orgulhoso. Não quero mais dinheiro. Quero ajudar as outras pessoas». Então, Mahatma Bapa deu-lhe duas palavras mágicas. Uma, era para ajudar as senhoras grávidas que não conseguem ter parto; a outra, era para tirar o veneno de cobra. Mas também lhe disse: «Não podes guardar isso para ti, tens de dar aos outros». (...) Antes de se ir embora, Mahatma Bapa disse ao meu *nana*: «Eu quero sentar aqui. (doméstica, de casta *fudamiá*, residente em Lisboa)

Insistindo no respeito pelo estrangeiro, esta e outras versões valorizam o organizador simbólico, recorrentemente utilizado nos contos femininos, da divindade que utiliza a aparência terrena e o arдил para testar os seus devotos; em simultâneo, e de modo similar a múltiplos *vrata*, questionam as relações de poder estanques (neste caso, as baseadas na cor da pele e no poder económico), condenando o fechamento e a impermeabilização do «nós» hindu. Não se conclua, todavia, que tais narrativas constituem apenas um mecanismo de controlo e de reforço das exigências mínimas de reciprocidade no plano inter-étnico. Para além disso, elas compreendem objectivos construtivos, nomeadamente quando sublinham que a abertura (não arrogante) face ao «outro» pode constituir a própria fonte acumulativa do poder.

Viabilizando o encontro com o «outro», só ilusoriamente concebido como alienígena, este mesmo organizador simbólico interpelava muitos hindus a adoptarem uma postura *menos arrogante* na relação com a população africana do que a assumida pelo cantineiro e pelo pequeno comerciante de origem portuguesa. Na prática, esta postura funcionava também como uma *estratégia de marketing*, uma vez que levava o mineiro e o camponês moçambicano a privilegiar o cantineiro hindu para lhe solicitar crédito (liquidado após a vinda das minas) ou para trocar caju, algodão e outros produtos agrícolas (produzidos nas *machambas*) por bens de necessidade, *capulanas* e vinho.

Os indianos discriminavam os negros tal como os portugueses, mas acho que eram comparativamente menos arrogantes. (...). Na nossa tradição, não se pode assim rebaixar outras pessoas. Era por isso que os negros preferiam comprar nas lojas indianas (economista, de casta *vanja*, residente em Maputo)

## A ALTERIDADE NÃO PASSA DE UMA MERA ILUSÃO...

Apesar de não existirem dados quantitativos sobre a distribuição dos fenómenos possessivos por género nos espaços de origem destes migrantes, muitos interlocutores recordam que, em Moçambique, as pessoas onde *vinha Mataji* e *espíritos dos pitru* (antepassados) eram sobretudo mulheres (de várias castas e de diferentes estatutos socioeconómicos). A explicação masculina predominante – isto é, a de que *as senhoras eram mais religiosas, mais puras do que os homens* fazia-se acompanhar, nos testemunhos (mais ambivalentes do que cabalmente cépticos) de alguns homens, da ideia de que a possessão constituía um mero estado emocional terreno para o qual as mulheres, supostamente *mais quentes* e menos auto-controladas, se encontrariam particularmente disponíveis. Já a perspectiva da maioria das mulheres migrantes enfatizava razões sobre-humanas: *nós não podemos fazer nada para vir ou para não vir. É só a Mataji quem decide*.

Não se conclua, no entanto, que encontrámos uma voz unitária feminina crente do fenómeno possessivo e uma voz unitária masculina descrente do mesmo fenómeno. Com efeito, muitos homens construíam e valorizavam a possessão como uma forma válida e eficaz de comunicação com poderes outros; similarmente, a forma e a intensidade com que as mulheres se relacionavam com as performances possessivas não era homogénea.

Seguindo literalmente as vozes femininas, *vir no corpo de, descer, atravessar, unir-se a, montar*, etc. eram expressões frequentemente utilizadas para referir a possessão. Ser possuído implicava geralmente tremer, balançar-se, perder o equilíbrio, transmitir uma ideia de instabilidade e de perda identitária. As tremuras significavam que aquele poder já estava incorporado, que os actos e as palavras subsequentes já não pertenciam ao próprio, permaneceriam inacessíveis à sua consciência no pós-possessão. Fazer gestos não sintónicos, cair no chão, mover bruscamente a cabeça, dançar de determinada forma, exprimir excitação, cólera, aflição, tormento, etc. constituíam sinais codificados que desencadeavam na audiência outras tantas acções codificadas para *ajudar a abrir o corpo* (desprender os cabelos, por exemplo),

para que aquele *poder pudesse sair fora e falar*. A performance possessiva implicava, portanto, que o corpo era um lugar permeável no qual o «outro» podia substituir o «eu» durante a duração do trance.

Em Moçambique, um dos aspectos mais interessantes dos fenómenos possessivos protagonizados por mulheres era o modo como permitiam re-configurar e renegociar certas relações de poder dadas como naturais, estáticas, irreversíveis. A inter-subjectividade que construímos com algumas mulheres onde *desce a Ma*, e desde o tempo de Lourenço Marques, revela que a experiência da possessão interferiu com quase todas as suas relações: com o marido, familiares, com outras pessoas da mesma ou de diferente casta, com antepassados, *asuras*, deusas, etc.. Refreando as relações sexuais, prescrevendo jejuns rigorosos e exigindo a todos os presentes (inclusive aos familiares hierarquicamente *superiores*) comportamentos de respeito e até de subordinação na altura do trance, a vivência prolongada da possessão, segundo as próprias, modificou as suas interações com a família *próxima e distante*. Concomitantemente, quando utilizada para fins terapêuticos ou dramatizada em vários rituais hindus, a performance possessiva gerava relações continuadas que transcendiam as fronteiras de género, de classe, de casta e de seita religiosa (*sampradya*).

A vida estava a correr mal. E eu não parava de rezar à *Ma*. Um dia, reparei que alguém tinha colocado um brinco, como este, no *mandir*. (...). Quando estávamos a fazer *havan*, *Ambá Ma* veio no meu corpo e disse que ela é que era responsável por aquele milagre do brinco. (...). De princípio, sofria muito. A *Ma* pedia-me para parar de comer carne, proibia qualquer bebida alcoólica que entrasse na minha casa. O meu marido e a família não acreditavam, achavam que eu estava a mentir. Diziam que eu tinha outro homem, porque quando a *Ma* vem, não podemos ter relações sexuais. O meu marido bebia álcool em casa, comia carne, forçava-me a cozinhar carne para ele, ele até trazia o fogão para o nosso quarto e cozinhava cabrito (...). Proibia-me de fazer *arti* em casa porque muitas pessoas vinham pedir ajuda à *Ma*. Mas eu não podia evitar. Quando se tem *Ma*, não se pode negar ajuda aos outros. (doméstica, casta *fudamiá*, Lisboa)

Ele forçava-me a ter relações. A *Mataji* não gostava e depois eu é que sofria. (...). A minha sogra metia-lhe aquelas coisas na cabeça. Onde é que já se viu marido ajoelhar-se aos pés da mulher. Mas naquela altura, não sou eu. É a *Ma*. (...). Um dia, a mulher do patrão do meu marido, um *lohana rico* que tinha vários armazéns, chamou-me. Ela tinha muita fé na *Ma* e curou-se. Só depois disso, é que a minha sogra e as minhas cunhadas acreditaram. (doméstica, casta *fudamiá*, Lisboa)

Por outro lado, admitindo (com maior ou menor convicção) a possibilidade de indianos/hindus serem possuídos por espíritos e/ou divindades muçulmanas, católicas ou até africanas e, em simultâneo, a possibilidade de espíritos e/ou divindades hin-

dos se manifestaram em *brancos* e *pretos*, os devotos dos fenómenos possessivos refutavam não apenas a relação de discontinuidade entre o passado e o presente, entre o espaço percebido a partir dos órgãos dos sentidos e o espaço inapreensível (dos espíritos dos antepassados e das divindades) como insistiam em afirmar que a alteridade entre os homens (religiosa, racial, linguística, etc.) constituía uma mera ilusão (*maia*). Redefinindo a alteridade do «outro», também em Moçambique, a possessão propunha um paradigma alternativo para representar e experienciar as relações inter-étnicas.

Muito indiano ia ao curandeiro, pedir para ele ver, nos búzios, nos ossinhos, para saber porque é que lhe aconteceu alguma coisa má. Ele também começa a tremer, a mexer assim e assim, já não é ele, é outra pessoa a falar. É como *Mataji*. (...) Acontecia, sim, o curandeiro podia falar o nome dos *pitrus* (antepassados dos hindus), dizendo que eles não estão satisfeitos por isto ou aquilo, que o espírito de preto entrou no corpo de indiano para fazer sofrimento.” (doméstica, casta *varja*, Inhanbane)

Enquanto recursos dramáticos de re-definição e re-negociação de fronteiras e hierarquizações identitárias entre posições de sujeito (só aparentemente intrínsecas, fixas ou irreversíveis) que enfatizam a natureza porosa, mimética, metamórfica do sujeito, a prática *vrata Katha* e a possessão não se autonomizavam totalmente de múltiplas outras tradições fortemente investidas no repertório hindu-*gujarati* de referência e, nomeadamente, das que envolvem a magia e os processos de influência maligna. O próprio repertório *vrata Katha* seleccionado indicava uma certa tensão entre os poderes miraculosos obtidos pela devoção e os poderes adquiridos através da magia negra. Não raramente, algumas das *Mataji* eram também alvo de acusações de feitiçaria (*jadu*). Não surpreende, pois, que alguns idiomas do *jadu* tivessem sido recriados em contexto migratório.

## MANEJOS INTER-ÉTNICOS DA FEITIÇARIA

Em Moçambique, tal como em muitas outras zonas do Leste Africano (Lan 1985, Packard 1986, Niehaus 2001, etc.), a inveja constituía uma importante força motriz dos processos de influência maligna. O reconhecimento, por parte dos hindus, do papel que esta desempenhava na feitiçaria local consolidou alguns dos pressupostos

do *jadu*, nomeadamente, a explicação do sofrimento inexplicável como uma agressão mágica decorrente de situações de desigualdade excessiva nas quais os próprios sofrendores teriam ofendido a dignidade de outros.

Em Ressano Garcia, antes de irem para as minas, os africanos eram revistados porque geralmente levavam drogas que os feiticeiros preparavam. (...) Era para se protegerem da inveja. Conheci um que teve um acidente na mina e morreu. Tinha conseguido um lugar de *boss boy* e algum dos colegas fez-lhe feitiço para matar. (proprietário de sapataria, de casta *mochi*, Maputo)

Conjuntamente com a mensagem de Mahtma Bapa, tal pressuposto prescrevia o cumprimento de certas exigências mínimas de reciprocidade na relação com o «outro» e parece mesmo ter favorecido a evitação de excessos de rejeição e humilhação em relação aos mineiros e camponeses moçambicanos. Apesar da sua motivação defensiva, na prática, o mesmo pressuposto permitia angariar clientes locais e, por corolário, aumentar o bem estar económico dos migrantes hindus.

Não se podia tratar mal o preto, porque eles sabem fazer feitiço para matar. (...) Há muitos anos atrás, ainda foi no tempo dos portugueses, o marido da minha sobrinha atropelou um preto perto da Namaacha. O preto pediu-lhe algum dinheiro para se tratar. Mas esse meu sobrinho não quis ouvir. Nunca se deve fazer isso. Rejeitar uma pessoa assim a quem se fez mal. O preto só lhe disse: «Tu vais ver...» Nesse mesmo dia, o meu sobrinho ficou muito, muito doente.” (proprietária de supermercado, de casta *lohana*, residente em Sommerchield, Maputo)

Há mais de quarenta anos, havia aqui em Inhanbane um indiano que tinha uma loja. Uma vez, um freguês preto perdeu a carteira na loja e o comerciante não lhe queria entregar o dinheiro. O preto só disse: «Tu vai ver...». Pouco tempo depois, a filha desse indiano morreu, só tinha 13 ou 14 anos.” (comerciante, de casta *varja*, residente em Inhambane)

É sempre a inveja.. Ainda hoje estou a sofrer por causa da inveja dos africanos. Não se pode causar inveja nos outros. (assalariado da construção civil, de casta *fudamiá*, residente em Alperton/Grande Londres)

Muito embora temida, a feitiçaria moçambicana foi rapidamente reconhecida como *mais forte* do que o *jadu* indiano. Daí que, em situações de crise, muitos hindus recorressem aos adivinhos/curandeiros/feiticeiros locais. Segundo vários interlocutores, o poder de interferência nos processos de influência maligna atribuído aos africanos era justificado, em grande medida, pela crença de que estes últimos se encontrariam *mais próximos* dos espíritos *impuros*, *insatisfeitos* e/ou malignos (independentemente da sua raça, religião ou pertença étnica em vida). Neste sentido, o poder do adivinho/curandeiro/feiticeiro africano podia ser equacionado

ao poder dos intocáveis, aos quais os hindus lusófonos confiavam similarmente poderes mágicos (Perez 1994), bem como competências variadas na área do exorcismo. Muito embora o recurso à magia e às performances possessivas africanas pelos hindus fosse representado como uma incorporação de nível inferior (face às tradições do hinduísmo referencial) e não resultasse na eliminação das hierarquias inter-étnicas, inviabilizava, no entanto, que a relação «nós»/«eles» tomasse a forma de uma oposição binária, irreversivelmente estabilizada.

Do mesmo modo que a organização aldeã hindu remetia a intocabilidade para um espaço periférico - ou, *à la limite*, para o mundo da floresta (Malamoud, 1989) - para dela se proteger mas também para a propiciar e absorver (criativamente) em períodos de crise, também os migrantes hindus estabelecidos em Moçambique mantinham uma relação similar com o sertão e com os seus habitantes. Absorvidos e integrados em períodos de crise, o *mato* e os seus ocupantes deveriam ser mantidos à “boa” distância: nem excessivamente próximos, nem excessivamente rejeitados ou humilhados.

## **REAGINDO À AMBIVALENCIA COLONIAL: A CONTRACÇÃO DO HINDUÍSMO À ESFERA MICRO-FAMILIAR E DOMÉSTICA**

Apesar de elegerem a máxima da tolerância (quer no campo económico, quer nas esferas religiosa e cultural) enquanto concepção singularizante do império português, os discursos coloniais dos anos trinta valorizavam o mimetismo (Bhabha 1994) indiano, interpretado como uma prova de que a civilização portuguesa se ia impondo mais do que nunca. Reagindo à ambivalência dos administradores coloniais, os líderes hindus corroboravam publicamente a concepção imperial portuguesa, atribuindo aos colonizadores portugueses “um espírito de tolerância racial e religiosa, jamais igualada” (Bastos 2003) mas, em simultâneo, aconselhavam os seus pares a corresponderem aos desejos coloniais da mimesis.

Cá fora, falávamos português, estudávamos o português, vestiamo-nos à maneira dos portugueses, comíamos à mesa com garfo e faca. Em casa, vivíamos à nossa maneira. (empresário, de casta *lohana*, Lisboa)

No tempo dos portugueses, não havia *mandir* (templo) Fazíamos as nossas cerimónias em casa e uma ou duas vezes por ano iam a Salamanga. (...). Para os casamentos tínhamos um ou dois brâmanes. (empresário, casta *lohana*, Maputo)

Semelhança exterior e, em simultâneo, “signo do inapropriável, de uma diferença (...) que intensifica a vigilância e configura uma ameaça imanente” (Bhabha 1994: 101), a mimesis exigia ainda à população hindu várias demonstrações de deferência, admiração e subordinação política ao Governo Colonial, o que aliás lhe valeu ser considerada como uma minoria étnica politicamente não problemática (pelo menos até à “Invasão” de Goa, Damão e Diu).

Durante o salazarismo, a economia fantasmática das produções discursivas coloniais portuguesas singularizou-se, recorrendo sobremaneira a posições actanciais e dramáticas micro-familiares na conceptualização das relações imperiais. Nas palavras do próprio Salazar, o império Português era uma *casa e um lar*, no qual os portugueses (incluindo os *indígenas*) constituíam uma *família* e cada província/colónia ultramarina reproduzia a mesma casa/lar/família, *alma e sangue, ao modo de mãe em seus filhos* (Bastos 2003). As minorias étnicas e, em particular as de origem indiana residentes em Moçambique não escaparam ao familialismo fantasmático do regime.

Muito embora não possa ser meramente concebida como uma resposta à construção da família imperial, a identificação pluri-referencial - indiana, hindu e portuguesa - passou a ser enfatizada nas construções identitárias de muitos hindus. Conservar o que havia de *melhor* nas tradições originárias e incorporar o que de *melhor* se podia retirar do contacto com os portugueses, desenvolver um sentimento de pertença e identificação genuína com várias “terras” (*bhumi*) constituía, aos olhos de muitos, um importante trunfo identitário.

Eu sinto-me um hindu português. Nós dizemos muitas vezes que temos várias *bhumi*. A *jamma bhumi*, a terra onde nascemos e a *karma bhumi*, a terra onde vivemos (...). Não sou ingrato, eu ganhei muito por ter convivido com portugueses. Eu sou português. (bancário, casta *varja*, Lisboa)

Face a uma ideologia que valorizava a re-familiarização das relações coloniais, a invisibilização da diferença religiosa acoplada à neutralização de qualquer fantasia colonial de que o hinduísmo se pudesse transformar num idioma politicamente

anti-português e/ou anti-colonial pareciam constituir soluções identitariamente mais vantajosas. Ora, as tradições expressivas femininas, discretas e confinadas ao micro-familiar, mas condenando o fechamento do «nós» Hindu, compatibilizavam a manutenção de uma identidade diferenciada com uma abertura vantajosa ao contexto cultural e identitário português.

Depois da ocupação de Goa, Damão e Diu pela União Indiana, um número significativo de cidadãos indianos foi expulso de Moçambique (12.000, de acordo com dados não oficiais). Para a população remanescente, ficou ainda mais clara a relação ambivalente que a administração colonial portuguesa mantinha com os indianos – fornecendo-lhes protecção quando deles retiravam vantagens económicas, ideológicas e políticas mas utilizando-os como bodes expiatórios em tempos de crise. Não surpreende que, doravante, as famílias hindus (traumatizadas) tenham reforçado as suas estratégias religiosas de invisibilização<sup>7</sup> e, por extensão, consolidassem um hinduísmo doméstico, orientado sobretudo pelas tradições expressivas femininas.

## **RESISTINDO CONTRA PROCESSOS DE BRAMANIZAÇÃO EM CONTEXTOS PÓS-COLONIAIS**

### **MANEJOS INTRA-COMUNITÁRIOS DA POSSESSÃO**

À chegada a Portugal assistimos a uma reconstrução gradual das tradições hindu-gujaratis que haviam sido consolidadas em Moçambique. Dedicado à deusa, o *Ambá Mandir* (o primeiro a ser construído) surgiu em meados dos anos oitenta num bairro periférico de habitação degradada de Lisboa e resultou da iniciativa particular de uma mulher *fudamiá*. Esta, tal como acontecia em Moçambique, entra periodicamente em possessão, atribuindo a este *mandir* uma multiplicidade de funções (conservadas até à actualidade): a de templo geral para as grandes cerimónias da «Grande Tradição»

**7** Para além do Sri Dev Shankar Mandir (criado pelos Baneanos de Diu em 1686, na Ilha de Moçambique), os hindus apenas construíram dois templos gerais em Moçambique durante o período colonial: o Salamanga Mandir (em 1908, a 80 km da capital, Lourenço Marques) e o Radha Krishna Mandir (em 1928, na vila de Inhambane). Se atendermos a que os recursos humanos e financeiros não eram escassos e tomarmos em consideração que pelo menos os *lohana* e os *patel* de Moçambique conheciam as formas de organização comunitária e religiosa dos seus pares sediados no Uganda, Quênia, Tanzânia e na África do Sul, a consolidação de um hinduísmo contraído ao doméstico merece ser interpretada como uma estratégia vantajosa de invisibilização cultural.

(quer *vishnuitas*, quer *shivaitas*, oficiadas por um *brâmane geral*), a de *mandir* privilegiado da *Mataji* (deusa negra, que desce periodicamente sobre ela), bem como a de local de diagnóstico e de cura.

Contudo, em finais da década de noventa, a inauguração de um mega espaço de culto e de um complexo de instalações para uso da população hindu residente em Portugal reeditou, em parte, uma tendência, de tipo expansionista e hierarquizante, actualizada sem grande sucesso em Moçambique. Protagonizada pela então direcção da Comunidade Hindu em Portugal (maioritadamente de casta *lohana*), tal tendência consistiu numa tentativa de estandarização bramanizante das performances hindus colectivas (através da importação de especialistas brâmanes do *Gujarate*, da complexificação das maneiras bramânicas e dos consumos rituais, etc.) e de desqualificação (inferiorizante) de certas práticas religiosas associadas à «Pequena Tradição» e ao hinduísmo popular. Restringindo a participação dos hindus mais desfavorecidos nas cerimónias realizadas no mega templo e ocupando a posição de consumidores privilegiados das novas maneiras brâmanes, a actual direcção catalizou tensionalidades intra-grupais anteriormente inibidas, ou invisibilizadas.

Reagindo, alguns *lohana* dissidentes do projecto que envolveu a construção do mega-templo ligados a uma fraccção significativa de hindus de Diu têm vindo a resistir contra esta estratégia expansionista e hierarquizante. Criaram uma sub-associação no interior da comunidade, liderada por uma comissão heterógena e mais representativa, que propõe um ideal de “*comunidade*” onde todos os hindus recebam um tratamento igualitário. Contrariando o ensaio de bramanização vishnuíta protagonizado pela actual direcção, a mesma associação tem vindo a investir numa orientação religiosa complementar e a empenhar-se na construção de um segundo *mandir*, dedicado a Shiva.

Simultaneamente, o papel desempenhado pelas mulheres no manejo das performances possessivas tem constituído um travão crucial à consolidação de oposições identitárias rígidas e/ou irreversíveis no interior da população hindu residente em Portugal. Com efeito, quando confrontadas com a primeira tentativa de bramaniza-

ção dos hindus portugueses, isto é, com a repressão e des-sacralização do fenómeno possessivo em pleno festival de *navaratri*<sup>8</sup>, várias mulheres pertencentes à elite socio-económica hindu (e, nomeadamente, algumas daquelas que se sentiam atraídas pelas novas e mais complexas maneiras bramânicas), orquestraram uma estratégia de resistência. Durante os festivais seguintes, deslocaram muitos devotos habituais do Radha-Khrishna para espaços de culto alternativos, mobilizaram quantitativos jamais reunidos de possuídas nas cerimónias principais, validando publicamente a sacralidade do facto possessivo perante um número igualmente inédito de crentes (de todas as castas e de diferentes estatutos socio-económicos). Parafrazeando uma das líderes deste movimento, a Deusa Hindu, tal como uma mãe, igualiza a relação com os seus filhos-devotos, condenando a delimitação de fronteiras e distinções hierarquizantes entre sujeitos e grupos de sujeitos baseadas em orientações religiosas preferenciais.

Contrariando um corpus disponível de bibliografia (Assayag e Tarabout 1999), à luz do qual as elites hindus tenderiam a desvalorizar identitariamente as performances da possessão (quer em relação à «orthopraxia» bramânica, quer em relação aos movimentos reformistas), o que sucedeu nos últimos *navaratri* em Portugal mostra bem que a possessão pode ser, inclusive, mobilizada em processos de redefinição e de transformação das próprias elites.

### **«FÁTIMA É AMBÁ, AMBÁ É FÁTIMA»: CUMPLICIDADES IDENTITÁRIAS EM TORNO DA POSIÇÃO DIVINA MATERNA**

Independentemente de residirem de momento na Índia, em África ou na Europa, a presença e a evocação de Nossa Senhora de Fátima nos templos domésticos dos hindus lusófonos é partilhada por todas as castas, verificando-se quer nas elites socioeconómicas como nas famílias mais desfavorecidas. Por sua vez, Fátima constitui uma referência nas preces domésticas, quer daqueles que dizem não

<sup>8</sup> Desenvolvidas por um recém-chegado brâmane-téologo de Porbandar, contratado como *pujari* do Radha Krishna Mandir (cf. Bastos e Bastos 2001)

ter *assimilado muito a cultura portuguesa* como daqueles que enfatizam o que de melhor conservaram das suas referências genealógicas bem como o que de melhor retiraram do contacto multissecular com os portugueses. Para além da sua presença doméstica, o santuário de Fátima é ainda alvo de peregrinação, individual, micro-familiar e colectiva. Em certas datas do calendário hindu e, sobretudo, durante o mês sagrado de *Shravan*, organizam-se geralmente peregrinações (*tirtha*) ao santuário. De visita a Portugal, oriundos da Índia, de Moçambique, de países africanos vizinhos, ou de Inglaterra, muitos dos hindus-*gujaratis* reservam geralmente um dia para, em Fátima, pagarem as suas *promessas*.

Temos muita fé na Fátima. É uma forma da nossa deusa Mãe. O nome é diferente mas é a mesma *Shakti* (energia divina feminina). Vamos lá cumprir as nossas promessas (...). As outras pessoas ficam espantadas, perguntam-nos: «Mas vocês são católicos?» E eu respondo: «Não, somos hindus. Mas Deus há só um, e *Mataji* também, seja Ambá ou Fátima (empregada doméstica, de casta *khania*, Lisboa)

Conversar com as mulheres hindus sobre Fátima constitui uma passagem estratégica para captar representações sobre a natureza da sua vivência religiosa e sobre a mais valia comparativa que lhe atribuem face a outras formas de religiosidade. Com efeito, nas suas próprias palavras, Fátima é concebida como *uma das formas da deusa hindu*, ou seja como uma, entre as múltiplas, *shakti pithas* que resultaram do auto-sacrifício de uma divindade suprema, detentora da energia primordial excessiva (*Shakti*), cujo desmembramento, desmultiplicação energética e dispersão das suas partes (originando as *shakti pithas*) organizaram o mundo, na sua diversidade e diferenciação, num quadro de interdependência entre partes (representantes do corpo fragmentado de uma única mãe originária) e entre cada uma e a totalidade primordial.

Inspirado por este enquadramento mítico, compreende-se que o assumido politeísmo hindu (*nós rezamos a vários deuses*) constitua, em simultâneo, um monoteísmo assumido (*Deus é só um, mas tem vários nomes*). Não surpreende também que as suas vivências religiosas sejam apresentadas como *mais tolerantes e abertas* do que outras, na medida em que reconhecendo as diferenças formais (mas concebendo-as como ilusórias), conseguiram por isso integrar e unificar várias manifestações

divinas e diversas modalidades da experiência religiosa. Ir a Fátima é, como fazem questão de sublinhar, seguir as pisadas de Gandhi, afirmar que se é hindu e reclamar, apesar das aparências, que se partilha o mais importante com crentes de outras fés.

Para além de contrariar processos potenciais de fragmentação no interior do «nós» hindu, a própria supremacia da deusa-mãe face a outras posições divinas (sobretudo em situações de crise) favorece a construção de cumplicidades identitárias entre o hinduísmo lusófono e a religiosidade popular portuguesa, que tipicamente facilita o desequilíbrio do poder simbólico ao serviço das posições actanciais maternas e filiais (Bastos 2000). Até mesmo a veracidade do poder milagroso, de Fátima ou Ambá, inclusive através das suas manifestações terrenas, parece aproximar as crenças hindus das dos seus pares não hindus: *Para mim, essas senhoras onde vem Ma é como os milagres de Fátima. Quantos anos foi preciso para reconhecerem a santidade aos pastorinhos.*

### **«PARA ALÉM DO VINHO DO PORTO, PORTUGAL AGORA TAMBÉM EXPORTA RAPARIGAS HINDUS»: DA PEJORATIVIZAÇÃO À ADMIRAÇÃO VELADA**

Em Inglaterra, os hindus-*gujaratis* oriundos de Portugal tendem a concentrar-se residencial e profissionalmente em zonas da Grande Londres (como Wembley, Alperton, Harrow, Edgware, Southall, etc.) e em Leicester onde muitos hindus-*gujaratis*, vindos do Quênia, do Uganda, da Tanzânia ou directamente da Índia, se estabeleceram a partir dos finais da década de 60 e na década de 70. Definindo-se geralmente como grupos *vaishnava*, seguidores da *Sanatan Dharm* ou iniciados a uma seita religiosa de orientação *Vishnuíta* (habitualmente *Pushitmargi* ou *Swaminarayan*), muitos dos *lohana* e dos *patel* que residem nas mesmas áreas referem a existência de um *profundo fosso* (*a huge gap*) entre eles e os *portuguese indians*, ou *portuguesiá*, como lhes chamam.

Existe um enorme fosso entre os hindus que vieram de Portugal e o resto da comunidade hindu do Council de Brent. São sobretudo diferenças educacionais, culturais e religiosas. Eles são todos de Diu, embora venham de Moçambique, de Lisboa ou mesmo directamente de Diu. Dizem-nos que aqui é mais fácil reunir a família do que em Portugal. (...). Não têm qualquer

formação. Não existem pessoas com o secundário nem com formação universitária. (...) E depois isso tem consequências, a vários níveis. (...) Por exemplo, os de Diu acreditam na magia negra. (...) E eles até sofrem com isso porque muitos dizem-me mesmo ser vítimas de magia negra, porque acreditam realmente que alguém lhes pode fazer mal. (...) Outra diferença é que para eles, a deusa hindu é o mais importante. Nesta comunidade, a maioria dos hindus é devota de Krishna, um avatara de Vishnu. (...) Os de Diu até acreditam que a deusa pode aparecer sob a forma humana e fazer milagres. (líder da Brent Association, Wembley)

Respondendo aos hindus que os percebem como «outros» em virtude de acreditarem nas performances miraculosas da possessão, muitos dos hindus portugueses com quem dialogámos contra-argumentam que *a Devi também é o mais importante para muitos patel e lohana*, que inclusive conhecem várias *bhuv* de casta *patel* e *lohana* (mas também de casta *mochi* e *mer*) aos pés das quais se ajoelham muitos *londrinos* (como designam os seus pares britânicos) em *navaratri* e, ainda, que ser devoto das *Mataji* terrenas *não tem nada a ver com ser de casta inferior* nem com a idade, o sexo, a posição socio-económica ou com o grau de instrução. Aliás, também alguns dos interlocutores *lohana* e *patel* e, nomeadamente, aqueles que preferem enfatizar as diferenças socio-económicas e educacionais entre eles e os *portugueses*, fazem questão de sublinhar que as diferenças religiosas (percecionadas ou imaginadas) entre os dois grupos no que respeita ao «facto possessivo» merecem ser lidas como manejos, transformáveis e situacionais, de um conjunto de proposições partilhadas a natureza estruturalmente metamórfica dos seres humanos. Como nos dizia um dos mais conhecidos empresários *patel*: *mesmo os que dizem que não acreditam nesse negócio da Mataji avé, no fundo, são hindus e os hindus acham que qualquer humano pode ser deus e que qualquer deus pode ter uma forma humana*.

Similarmente, e reagindo à acusação *eles acreditam na magia negra*, os argumentos dos hindus portugueses são peremptórios. Como nos diziam: *basta olhar e ver que mesmo eles [os hindus-gujaratis britânicos] usam sempre um colar com um amuleto, ou uma pulseira no braço também como um amuleto, para evitar o mau olhado* ou dar atenção aos anúncios das publicações mais requeridas pelo público hindu britânico: *Se não acreditassem porque é que as revistas estão cheias de Pandits Maharajes a oferecer os seus serviços para cortar a black magic e o evil spirit, ou de Doutores Gadhiá que têm poderes de curar?* Convergentemente, não

foram raros os hindus britânicos que, espontaneamente, nos referiram: *Evito falar com os portugueses indians. Sempre há isso, najar. É por isso que evito trazer coisas de luxo em Ealing Road* ou, ainda, *quando me cruzo com alguns deles, começo a rezar Hanumam Chaliça, são palavras muito fortes contra o jadu.*

Não se conclua, todavia, que em Inglaterra as tradições expressivas femininas recriadas em Moçambique e reconstruídas em Portugal perderam completamente a sua eficácia identitária. As visões do mundo alternativas que as mulheres hindus lusófonas veiculam por acções e por palavras continuam (tal como outrora, em Moçambique) a ser concebidas como uma «qualidade» identitária, procurada por muitas famílias da rede diaspórica dos hindus *gujaratis* e, em particular, por aquelas famílias que se auto-definem como *mais europeizadas*:

Portugal agora não exporta apenas vinho do Porto. O Porto também exporta raparigas hindus E sabe porquê? (...). Porque as raparigas hindus portuguesas são muito bonitas (...) e são mais tradicionais. Respeitam os mais velhos, são mais cumpridoras das tradições religiosas e não querem ir dançar ou beber, como as daqui. Só o ano passado estive várias vezes em Portugal, em casamentos. (empresário, de casta *patel*, Londres)

## **SOBRE O PODER DAS TRADIÇÕES EXPRESSIVAS FEMININAS EM DIÁSPORA**

As tradições expressivas femininas protagonizadas pelas mulheres hindus lusófonas enfatizam que as fronteiras e hierarquizações identitárias são apenas aparentemente intrínsecas, fixas e irreversíveis. Em Moçambique, como recordam as mais velhas, *o negro* (diferenciado do *mulato* cuja posição e estatuto social dependia de múltiplas variáveis e, nomeadamente, do seu nível de instrução e assimilação) *era discriminado por todas as camadas. A seguir, vinham os indianos que ocupavam a faixa central, quer fossem hindus, maometanos ou khojas* (ismaelitas). *Mas não havia equiparação entre indianos e brancos.* Não obstante, do ponto de vista da ligação de cada grupo racial a poderes «outros», a construção hierárquica que as mulheres/mães transmitiram às gerações vindouras atribuía aos africanos competências *superiores*, em virtude da sua ligação privilegiada quer aos espíritos locais, quer aos próprios espíritos dos antepassados dos indianos e dos brancos.

Por acréscimo, também elas questionavam a dominação indubitável do colonizador “branco” (*baglo*). O poder simbólico, que se auto-confiavam e que lhes era inclusive reconhecido pelos governantes portugueses, de produzirem no dominante a ilusão da semelhança e da subordinação e, em simultâneo, o poder de conservarem uma alteridade impenetrável e inapropriável<sup>9</sup> frustrava uma das variantes mais importantes da dominação colonial: a da apropriação total do «outro».

Mas o poder dos seus idiomas (prática *vrata katha*, possessão, *jadu*, etc.) não residia apenas na imaginação. Estes interferiam com os quotidianos. Condenando o oportunismo mercantil indiano na relação com os camponeses e mineiros moçambicanos, favoreciam o enriquecimento progressivo da população hindu. Perservando uma identidade diferenciada e, em simultâneo, interpellando a um certo grau de abertura e de reciprocidade inter-étnicas, permitiam manejar, de uma forma vantajosa, a ambivalência colonial acerca da presença indiana em Moçambique.

O papel desempenhado pelas tradições expressivas femininas na renegociação das dinâmicas de poder intra e inter-étnicas torna-se particularmente visível nos dois contextos migratórios pós-coloniais dos hindus lusófonos. O manejo feminino dos fenómenos possessivos tem constituído uma importante estratégia de resistência contra a consolidação de oposições identitárias rígidas e irreversíveis no seio da população hindu residente em Portugal. Por outro lado, a familiaridade com os portugueses não hindus no que respeita à hegemonia da figura divina materna, bem como no que toca à atribuição de um mais-poder mágico-religioso às mulheres-mães terrenas, parece estimular diálogos porosos, interpenetrações religiosas e muitas outras cumplicidades, cujo carácter excepcional não tem escapado à opinião pública portuguesa. Também no Reino Unido, o reservatório de saberes identitários acumulado continua a ser mobilizado no diálogo real e imaginado com outras redes da diáspora hindu-*gujarati*. O próprio *atraso* na europeização das mulheres hindus oriundas de Portugal e o seu *conservadorismo* religioso transformaram-se num traço admirado e requisitado pelas elites hindus anglófonas.

<sup>9</sup> A impossibilidade da assimilação total da população hindu era referida em vários discursos coloniais e, nomeadamente, no proferido pelo Governador Geral de Moçambique na inauguração da Hindu Samaj em Lourenço Marques (cf. Lourenço Marques Guardian, 2/8/1938).

Não é possível prever o futuro. Mas acreditamos que as tradições expressivas das mulheres hindus lusófonas continuarão a transmitir segredos identitários que poderão vir a inspirar as gerações vindouras na gestão de novas e mutáveis dinâmicas de poder em contexto migratório.



# CONSTRUINDO UM MODO PESSOAL DE SE DIZEREM MUÇULMANOS E PORTUGUESES: O CASO DOS JOVENS ISMAELITAS E SUNITAS INDIANOS DE LISBOA<sup>1</sup>

SUSANA BASTOS, ANA COSTA, FILOMENA BATORÉU

## **SÓ ME SENTI DISCRIMINADA QUANDO ERA PEQUENA: DO TRAUMA INFANTIL A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE CONTRA-REACTIVA**

Nadia, Rucsana, Aziz, Ismael, Alim, Narguise, Sara, Rahim e muitos dos outros jovens muçulmanos de origem indiana<sup>2</sup> com quem temos conversado no último ano não exprimem sentimentos de exclusão e de discriminação social similares aos experienciados por alguns dos seus pares e familiares no Reino Unido (Banton 1983: 325-6, Modood 1988, 2005, Dahya 1996, Islamophobia 1997 e 2004). Constituindo uma referência identitária estruturante, o «Islão» (se bem que apresente significados e vivências diferenciados) não é por eles definido nem vivido como expressão de uma identidade necessariamente reactiva (Barth 1969). Em paralelo, recusam enfaticamente a possibilidade de uma ruptura voluntária face ao contexto cultural português, bem como utilizações estanques de categorias de etnicidade, religião, nacionalidade e raça que oponham *muçulmano* a *português*.

Só me senti discriminada quando era pequena, (...) chamavam-me preta, pessoas que moravam perto e na escola. Nessa época, os indianos eram todos chamados de pretos.

Hoje, gosto de ser quem sou. Mas quando andava na escola primária, detestava ser diferente. Tinha vergonha da minha cor. O que eu queria era ser como os outros.

<sup>1</sup> Agradecemos a Nina Tiesler os comentários críticos e todas as sugestões que teceu a uma versão anterior deste capítulo.

<sup>2</sup> Sobre os percursos migratórios e os processos de inserção social das famílias dos nossos interlocutores, conferir Ávila e Alves 1993, Pereira Leite 1996, 2001, Carvalho 1999, Malheiros 1996, Tiesler 2000, Vakil 2003, Costa 2002, Batoréu 2002, Bastos 2005 entre outros trabalhos.

Apesar do esforço de bi-culturalidade<sup>3</sup> promovido pelas gerações parentais foi justamente aquando da frequência da escola portuguesa - primária e ciclo preparatório - que os jovens entrevistados, quer sunitas, quer ismaelitas, experienciaram o sentimento de serem diferentes e também as primeiras (e geralmente únicas) memórias de discriminação. A cor da pele e certas prescrições alimentares (relacionadas com a proibição de comer carne de porco) constituem os principais marcadores de tais vivências.

Muito embora gravados, os sentimentos de discriminação infantil parecem não ter sido consolidados no percurso escolar posterior. A percepção de que o *racismo* na escola era sobretudo em relação aos africanos e aos ciganos, a desculpabilização dos que mais os discriminavam verbalmente (*por serem crianças*, porque *tinham pais ignorantes* ou porque *a sociedade portuguesa não estava habituada*), a atenuação das *provocações* humilhantes em *brincadeiras* que não são para ser levadas a mal, a metamorfose dos colegas racistas em *melhor amigos* e até mesmo a substituição das memórias discriminantes do passado por narrativas que atribuem a tantos colegas de liceu e faculdade uma postura atitudinal positiva - de curiosidade, empatia e de alguma admiração - pela diferença islâmica repetem-se, em maior ou menor grau, nos seus discursos.

Na escola, alguns rapazes mandavam-me bocas do tipo ó monhé vai para a tua terra, mas o racismo era mais em relação aos africanos.

Mais tarde percebi que os meus colegas diziam-me aquilo não porque fossem racistas mas porque eram crianças, e as crianças às vezes são muito cruéis.

Uma das pessoas por quem me senti discriminada, é hoje uma grande amiga.

Os colegas da escola chamavam-me monhé, preto e isso. Hoje sei que era tudo a brincar. Ainda sou amigo de alguns e não lhes levo a mal.

**3** Investindo numa inserção bem sucedida dos descendentes, a maioria dos pais dos nossos interlocutores propiciou-lhes o ensino oficial, em português, em estabelecimentos não-muçulmanos, estatais ou privados. Favorecer a integração das crianças implicou, no entanto, um controlo restrito dos seus quotidianos escolares e extra-escolares, bem como uma pressão crescente sobre os filhos para que criassem laços com pares da mesma rede familiar e/ou comunitária. A iniciação à religião vivida, bem como a transmissão de determinados valores e tradições culturais (inclusive a das línguas maternas, Gujarati ou Kutchi) era da responsabilidade da família extensa, sobretudo das mães, tias e avós. Em simultâneo, e desde tenra idade, foram encorajados a frequentar aulas suplementares de religião islâmica ou de língua materna, bem como a participar nos encontros e programas para jovens, organizados pelas respectivas comunidades.

O papel desempenhado pelas gerações parentais na estruturação da postura contra-reactiva assumida pelos mais novos não pode ser desprezado: em particular, os seus esforços para inculcar nos filhos uma atitude não-agonística; o recurso a idiomas meta-religiosos<sup>4</sup> para conter a sua raiva quando eram alvo da troça dos colegas; o modo como manejavam a mimesis (Bhabha 1994) para os protegerem de julgamentos comparativos; e, sobretudo, a transmissão intergeracional de uma identidade bi-referencial valorizada - a de *português muçulmano*.

Quando eu vinha da escola chateado porque eles gozavam com a minha religião e me chamavam Alibabá, a minha mãe dizia-me sempre: Jesus é um dos nossos profetas e a sua mãe, Maria é Fátima, a filha de Maomé. Deus é só um.

Nas reuniões da escola com os encarregados de educação, a minha mãe fazia questão de não se diferenciar das outras mães. (...) Fazia isso para me proteger das comparações.

Quando ouço certas coisas contra os muçulmanos, tenho cá uma vontade...mas depois lembro-me do que o meu pai me diz. À porrada não se resolve nada.

Os meus pais e os meus avós já nasceram em Moçambique. (...) A minha família conviveu muito com portugueses. O meu pai e os meus tios tiveram professores portugueses, foram à guerra colonial como portugueses, tinham e têm amigos portugueses, só que seguem uma religião diferente. (...) O que eles me contam é que no Quênia e na África do Sul, o convívio entre indianos e brancos era quase nulo, mas em Moçambique não era assim. Por isso, não me educaram com aquela ideia os portugueses são todos racistas.<sup>5</sup>

Aga Khan sempre disse aos ismailis que foram para Moçambique para se adaptarem à sociedade portuguesa. Antes de serem indianos, vocês são portugueses. Por isso os meus pais sempre me fizeram ver que nós não éramos uma minoria étnica. Somos portugueses, mas temos uma religião diferente.

Estes e outros enunciados identitários podem ser parcialmente compreendidos se atendermos à observação de Nina Tiesler (2000) de que a relação entre o que define como a «nova presença islâmica» e a sociedade portuguesa, secular ou cristã, não parece ter produzido tensões e conflitos, nem gerado discursos controversos na esfera pública, contrariamente ao que tem ocorrido noutros países europeus.

**4** Não raras vezes, as mães (sunitas ou ismaelitas) nascidas e educadas em Moçambique, parecem ter ensaiado novas modalidades de educação religiosa dos filhos. A utilização de vocabulário e de estilos discursivos prevaletentes na ecologia religiosa católica envolvente, bem como o uso frequente da tradução (de crenças, cerimónias, figuras divinas, etc. muçulmanas em equivalentes católicos) constituiu, à luz de várias memórias, um recurso positivo de iniciação religiosa, fornecendo ainda às gerações emergentes competências argumentativas na gestão das diferenças inter-religiosas.

**5** A transmissão (por parte dos pais e familiares) de uma reconstrução da história colonial portuguesa, segundo a qual em Moçambique um número significativo de portugueses brancos" (*bagla*) não utilizaria a "raça como uma fronteira unívoca de dominação" (Pina-Cabral 2001), ao contrário do que acontecia noutros territórios do Leste Africano e na África do Sul é evocada, pelos próprios interlocutores, quando justificam a sua postura identitária.

O número comparativamente reduzido de muçulmanos residente em Portugal, a inserção económica (rápida e genericamente bem sucedida) das famílias oriundas de Moçambique, bem como o papel crucial desempenhado pelas elites sunitas e ismaelitas na sua integração social e religiosa, a focalização da opinião pública portuguesa nos ciganos e nas “problemáticas” segundas-gerações de origem africana, juntamente com a insignificante taxa de delinquência juvenil registada entre os jovens islâmicos de origem indiana constituem, segundo Tiesler, factores explicativos da atmosfera não-islamofóbica que singulariza actualmente Portugal<sup>6</sup>.

## **DETESTO SER CONFUNDIDO: REIVINDICANDO A CONSTRUÇÃO DE GRADIENTES IDENTITÁRIOS**

Apesar de serem percebidos como não-islamofóbicos, os portugueses em geral são acusados de construírem uma percepção insuficientemente próxima e, portanto, diferenciadora da existência de múltiplas identidades de raiz indiana, identidades estas que se constroem há décadas a partir da contraposição e do reforço de diferenças e fronteiras identitárias entre si<sup>7</sup>.

No caso dos jovens sunitas, a desdiferenciação homogeneizante à categoria indiano tende a ser percebida como uma identificação com os hindus, representados como *completamente diferentes* (do ponto de vista religioso)<sup>8</sup>, equivalência esta a que não é alheia a equação indiano/hindu *versus* maometano/muçulmano vigente durante o período colonial, em Moçambique. Não obstante, enquanto referência identitária diferenciante do grupo genealógico de pertença relativamente a outros muçul-

**6** Em paralelo, o impacto importante dos acontecimentos de 11 de Setembro de 2001 nos movimentos contra-diversidade, que têm emergido simultaneamente em vários países europeus, parecem não afectar Portugal (pelo menos até ao momento). Mobilizado por Paul Scheffer (2000) na Holanda, por Giovanni Sartori (2002) na Itália, por Bob Rowthorne (2003) e David Goodhart (2004) no Reino Unido, o argumento segundo o qual a “diversidade excessiva” perturba disruptivamente as identidades nacionais e disipa valores comuns, bem como a subsequente insistência na “assimilação cultural dos imigrantes”, (Vertovec and Wesserndorf 2005:11-2) são quase desconhecidos da opinião pública portuguesa.

**7** Cf. Susana Bastos, “«In Mozambique, we didn’t have apartheid»: Identity constructions on inter-ethnic relations during the «Third Portuguese Empire»”, *Postcolonial Studies* (forthcoming).

**8** As tensões multiseculares entre hindus e muçulmanos no sub-continento indiano, bem como o recrudescimento recente do nacionalismo hindu na Índia (Van der Veer 2001), tornando difícil a identificação com a Índia por parte de vários grupos de muçulmanos (genealógicamente ligados a este território) não foram evocadas nas narrativas dos jovens sunitas e ismaelitas portugueses. O desinvestimento identitário que demonstram em relação ao espaço de origem dos seus antepassados poderá, em parte, justificar a dimensão a-histórica subjacente às suas narrativas sobre as “incompatibilidades entre hindus e muçulmanos”.

manos sunitas, igualmente residentes em Portugal (guineenses, cabo-verdianos, marroquinos, paquistaneses, etc.), a mesma categoria é frequentemente utilizada. Dito de outro modo, *indiano* ganha um valor identitário positivo quando significa espaço de origem dos antepassados, partilha de uma língua comum e de algumas tradições (alimentares, musicais, etc.), perdendo-o quando associada a tradições conotadas com o hinduísmo popular que continuam a ser importantes no repertório cultural das gerações mais velhas (tais como a precocidade do casamento das raparigas, a veneração dos antepassados e dos homens-santos, a crença em amuletos e feitiços, certos rituais do ciclo vital simbólico, etc.)

Os meus bisavós, os meus avós misturavam muito as tradições indianas com a religião muçulmana, nas tradições do casamento, por exemplo (...); também tinham aquelas ideias sobre a sorte, o mau-olhado, os feitiços que não têm nada a ver com a nossa religião. Começa-se a perder mas ainda há muita gente que pensa assim.

No caso dos jovens ismaelitas, o mal estar identitário derivado do englobamento homogeneizante na categoria indiano maximiza-se. Só parcialmente assimiladas pelas gerações mais velhas, as mensagens de Aga Khan III e do seu neto Aga Khan IV no sentido dos *Khoja* (ismaelitas de origem no sub-continente indiano) desenvolverem um processo de desindianização/deshinduízação<sup>9</sup> parecem informar, cada vez mais, as narrativas identitárias dos seus descendentes.

Não me vejo como indiana muito embora saiba que os meus bisavós vieram da Índia para Moçambique. (...) Há uma coisa que me irrita profundamente, que é o seguinte, qualquer pessoa que passa por um indiano diz esta pessoa é indiana e pronto, as pessoas rotulam todos como iguais o que não é verdade. Eu sou portuguesa, ismaelita shiita muçulmana e recuso-me totalmente a ser identificada como indiana como acontece na maior parte das vezes pelos portugueses e não só, porque mesmo na minha família, principalmente a minha mãe está sempre a dizer-me que sou indiana.

Evocando a tendência para *confundir* dos portugueses em geral mas acrescentando-lhe algumas das vicissitudes do processo histórico dos *khoja*, Aziz exprime o mesmo dilema: perceber-se e ser percebido racialmente como indiano, assumir-se

<sup>9</sup> Aga Khan III procurou viabilizar e reforçar a inserção (económica, política e cultural) dos ismaelitas estabelecidos no Leste Africano nos sistemas coloniais, britânico e português, promovendo um conjunto de medidas de "des-indianização", de ocidentalização (Asani 1987: 36; 1994: 20; Dahya 1996: 113-121), complementadas com medidas de islamização (Kassam-Remtulla 1999: 30); nas últimas décadas, Aga Khan IV continuou os esforços do seu avô, prescrevendo a tradução do *du'a* do guarati para o árabe, a redução do número de retratos do *Imam* nas salas de oração, a remoção do *takht* de todos os *jamatkhanas*, e o abandono de certas tradições fortemente influenciadas pelas crenças hindus e, por isso, consideradas não-islâmicas ou heréticas pela maioria das comunidades muçulmanas.

como descendente de *hindus convertidos* os quais durante séculos mantiveram tradições indianas/hindus para salvaguardar a nova identidade ismaelita (cf. Asani 1987, 1994; Salvadori 1989), identificar-se com as orientações do *Imam* e, ao mesmo tempo, lidar com a permanência de certos costumes e crenças hindus<sup>10</sup> no quotidiano da sua família.

Detesto ser confundido. Não me sinto nada indiano embora reconheça que toda a minha família é de raça indiana. Eu pertenço à comunidade dos *khoja*. Para explicar melhor a nossa origem, há muitos vários séculos atrás, chegou à Índia um missionário persa que converteu alguns hindus. É aqui que se dá a transformação. Essa nova comunidade que vivia no *Kutch, Kathiavare Gujarat*, em frente dos hindus que eram a maioria, praticava tradições hindus e, às escondidas, praticava a religião ismaelita. (...) A orientação espiritual dos *khoja* provem de um líder vivo que é o *imam*, e o *imam* sempre disse aos mais velhos para largarem essas tradições indianas, que deixaram de fazer sentido a partir do momento em que os ismaelitas saíram da Índia. Adaptem-se às culturas e às economias onde vivem, é a orientação do *Imam*.

Ao receio identitário de ser confundido e homogeneizado na categoria indiano acrescenta-se, talvez, uma angústia maior: a da diluição das diferenças (religiosas e culturais) entre os muçulmanos, não apenas entre aqueles cuja diáspora está associada há mais de um século ao espaço lusófono e múltiplos outros espalhados pelo globo, mas também entre os primeiros e os novos muçulmanos (bangladeshis, paquistaneses, etc.) recém-chegados a Portugal. Nesse sentido, a maioria dos entrevistados enfatiza a existência de várias identidades muçulmanas no espaço da mesquita central de Lisboa, justificando-as em função de origens culturais e percursos migratórios anteriores diferenciados. Em simultâneo, a identificação secular com a ecologia cultural portuguesa durante o período colonial é geralmente evocada como um traço diferencial dos muçulmanos indianos/moçambicanos, quer em relação aos seus pares residentes em países islâmicos, quer relativamente a outros grupos migrantes.

Eu sinto-me uma portuguesa muçulmana, dificilmente me habituará a viver num país islâmico. Mas mesmo entre nós, os muçulmanos portugueses, existem muitas diferenças. Por exemplo, há indianos e guineenses. (...). E nos últimos tempos, também temos marroquinos, bangladeshis, paquistaneses. (...). O meu irmão e o meu pai contam que os marroquinos quando fazem a oração abrem as pernas de forma a tocar no pé do outro, mas se tiver um indiano ao lado dele, não vai fazer isso. Depois claro, existem pessoas que são tolerantes e não fazem nada, existem outras que fazem um escândalo. Algumas até entram em pancadaria e tudo na mesquita, não na sala de oração, no átrio da mesquita. (...) No dia de Id, quando eles chegam a casa, trazem sempre uma história, aquilo à hora de almoço é sempre uma festa. O Sheik Munir costuma dizer não

**10** Como sejam a oração e a queima de *agarbati* (incenso) em frente de uma fotografia do Imam, a utilização do seu retrato como objecto talismã ou certas tradições de casamento (como o *doodhpinu*).

se pode tirar fotografias na mesquita, e os guineenses tiram fotografias na mesquita, não se pode falar e rir alto na mesquita, eles falam e riem muito alto, talvez na terra deles funcione assim, quer dizer são muito diferentes, têm particularidades mesmos deles, como nós, indianos, também temos as nossas.

A mesquita central é multicultural (...) mas quando falo em comunidade, nem sequer estou a incluir os outros muçulmanos, só penso nos indianos, porque é aquela comunidade da qual eu faço parte. (...). Nem eles se querem misturar, nem nós queremos nos misturar. Por exemplo, às sextas-feiras, nas orações em congregação, na mesquita central, há muitos conflitos. Juntam-se guineenses, indianos, paquistaneses, bangladeshis, marroquinos, argelinos, árabes, apesar de sermos todos muçulmanos, cada um tem a sua maneira de rezar, há particularidades que incomodam o vizinho do lado. Imagina, até na oração, há diferenças, imagina agora na maneira de comer, de falar, de vestir, de estar.

Se me cruzar com alguém na mesquita sei logo se é guineense, bangladeshis, moçambicano... A maneira de ser, de se comportar, de falar e até de rezar é diferente. (...). Os muçulmanos moçambicanos que vieram da Índia, e que vieram de Moçambique e agora estão cá já absorveram bastante a cultura ocidental porque viveram muito anos em Moçambique. Somos mais europeus. Acho que se fôssemos para o Gujarat agora, também olhavam para nós como «tu não és de cá, podes ter a nossa cor, rezar como nós mas...».

Este receio não pode ser dissociado de proeminência de discursos na arena pública que colocam a tónica no Islão-opressão-alienação (sobre as mulheres, nomeadamente) ou no inimigo-islâmico (“terrorista”, em última instância). Apesar de não serem inéditos, tais discursos acabam por interferir nas produções dos jovens entrevistados. A distinção que procuram fazer entre cultural/étnico/nacional *versus* religioso, emprestada a vários líderes religiosos nacionais (os quais, por sua vez, a importaram de outros contextos europeus), ao mesmo tempo que os obriga a pensar, a justificar e eventualmente a argumentar, permite-lhes separar o *seu* Islão de qualquer prática de violência, de repressão e alienação produzida por sujeitos islâmicos.

Não obstante, em Portugal, a quase inexistência de respostas islamofóbicas depois do 11 de Setembro e do 11 de Março (comparativamente com o verificado noutros países europeus), parece reforçar o sentimento de que não foram discriminados no passado, nem o serão no futuro.

Depois do 11 de Setembro, muitos de nós nos interrogámos e conversávamos, será que vai haver discriminação, como noutros países. (...) Eu acho que não. O povo português pode ter muitos defeitos, mas não confunde Islão com terrorismo. Nada me pode dizer que vai haver algum tipo de discriminação, não, porque no passado também nunca senti isso.

No início, pensava que as pessoas podiam começar a olhar para nós de um modo diferente, a tratar-nos de uma forma agressiva. Mas não. Pelo menos comigo. Muito pelo contrário, os meus amigos cada vez se interessaram mais pela nossa religião e pediam livros, até mesmo vários professores me pediram o Alcorão em português.

Alguns portugueses, não os meus colegas da escola, mas os mais velhos e pouco informados mandam-nos bocas do tipo, estes fundamentalistas, estes extremistas árabes, que só sabem rezar de rabo para o ar e pôr bombas. Não é a brincar, como na escola, estas bocas têm maldade, é claro nós não gostamos. Às vezes, respondo, outras vezes acho que não vale a pena argumentar. Mas a maioria dos portugueses, mesmo dos mais velhos, gostam de nós e admiram-nos.

## **A RELIGIÃO NÃO FOI UM PROBLEMA: IDENTIFICAÇÃO ETNO-RELIGIOSA E INSERÇÃO SOCIAL DIFERENCIADA**

Pesquisados de um outro ângulo, os sentimentos de discriminação, humilhação, desintegração, encapsulamento e/ou de ruptura voluntária em relação à sociedade envolvente voltam a não emergir. Com efeito, quando questionados sobre o modo como as suas identificações e laços etno-religiosos interferiram com o seu percurso escolar e, sobretudo, em que medida dificultaram a sua inserção e performance, os jovens entrevistados consideraram que estas não constituíram uma dificuldade acrescida. Salma, Rucsana, Fauzia, Soraia e Narguise contam-nos como conseguiram *conciliar* as horas das orações, o jejum do Ramadão, as prescrições dietéticas e os feriados islâmicos com as actividades curriculares (inclusive com a educação física e as aulas de religião e moral) ou com certas festividades escolares, como o Natal e o Carnaval. Graças à sua *força pessoal*, à flexibilidade dos professores e à compreensão das direcções escolares, à *curiosidade* e *admiração* de alguns colegas, mas também a um padrão de gestão dos tempos, espaços e actividades que lhes foi ensinado pela geração parental, acabaram o secundário com classificações acima da média nacional e frequentam de momento o ensino universitário.

Quando comecei no básico, começaram a fazer-me muitas perguntas e como era mais crescida ia explicando a religião aos meus colegas. No início estranhavam mas à medida que me iam conhecendo, viam que eu levava um dia-a-dia igual ao deles; os meus pais ensinaram-me sempre a gerir muito bem o tempo; havia horas para me dedicar à religião e horas para estudar. Tentei sempre conciliar, como a escola era perto, à hora do almoço vinha para casa para fazer as orações, mesmo quando só tinha uma hora de almoço. Ainda hoje consigo, mesmo com a Faculdade. Como eu tenho aquele hábito de estudar o Alcorão e às vezes tenho muita coisa para estudar, torna-se um bocado pesado, mas não é por isso que deixo de fazer as orações.

Toda a gente me questionava. Uma coisa que lhes fazia confusão, nas aulas de educação física, é que eu mesmo estando de jejum (do Ramadão), fazia a mesma aula, corria e tudo. Às seis horas, às vezes, calhava eu estar na escola, então pedia para ir abrir o jejum e os professores sempre foram muito flexíveis e deixavam. (...) Os meus colegas diziam que eu tinha uma grande força de vontade, em vez de estar com eles no intervalo, perdia os meus cinco minutos para fazer as orações.

No 11<sup>o</sup> e 12<sup>o</sup> fiquei no horário da tarde e não me dava tempo para fazer as orações, então levava o lenço para pôr na cabeça, deixava no cacifo. Às horas das orações pedia uma sala para poder rezar e o concelho directivo deixava.

Sempre frequentei as aulas de religião e moral porque os meus pais achavam que não me fazia mal nenhum conhecer melhor a religião católica. (...) E participava nas festas do Natal, mas do Carnaval, não, não é. Mas houve uma vez que massacrei tanto os meus pais que a minha mãe, pronto, pintou-me um bocado.

Na época do Natal eu sempre cantava no coro, então os meus colegas ficavam admirados como é que eu sendo muçulmana participava num festejo cristão. E eu dizia-lhes: o islamismo acredita em Jesus, só que há uma continuação do profeta e o selo dos profetas é o profeta Maomé, nós acreditamos que termina aí, enquanto que o cristianismo parou em Jesus.

Reconhecem, todavia, a existência de expectativas e pressões familiares diferentes no que respeita ao percurso escolar e profissional dos rapazes e das raparigas. Parafraseando as suas narrativas, a principal preocupação de muitas famílias sunitas continua a ser o casamento das filhas e menos o seu futuro educacional e profissional, muito embora o número daquelas que já frequentam a universidade tenha vindo progressivamente a aumentar e as suas performances sejam geralmente superiores às dos seus pares sunitas.<sup>11</sup> Enquanto Salma nunca ouviu dizer aos pais *vais ter que casar e por isso não podes ir para a Faculdade*, Firoza e Fauzia contaram-nos como tiveram de encontrar estratégias de emancipação. Manejando argumentos islâmicos (como por exemplo, trabalhar para a comunidade), Firoza conseguiu vencer a resistência do pai e obteve a sua permissão para estudar na universidade. Evitando igualmente o confronto frontal com os pais, Fauzia preferiu assumir uma postura de intérprete esclarecida (em matéria de religião e de tradição cultural) para os convencer de que o Islão não proíbe a educação das mulheres (nem as obriga a casar cedo, nem mesmo a acatar casamentos *arranjados*).

Quando eu acabei o 12<sup>o</sup> ano, o meu pai não queria que eu continuasse, normalmente as raparigas casam-se cedo na nossa tradição (...) então comecei a dizer que eu gostava de ir dar aulas num colégio islâmico e tudo, os meus pais gostaram da ideia e deixaram-me continuar e agora até estão satisfeitos.

A religião muçulmana não proíbe que as raparigas estudem, não diz que têm de casar com 15 anos. Até ensina que a rapariga tem o direito de escolher o noivo. Mas às vezes, o que conta são mais as tradições antigas lá da Índia, do que propriamente a religião, misturam-se tradição e religião. Foi sempre isso que eu disse aos meus pais, e eles, pouco a pouco, deram-me razão.

Atardar o casamento e prosseguir nos estudos não se traduz numa diminuição do con-

**11** O mesmo fenómeno acontece com as suas pares não-muçulmanas. Todavia, as suas performances escolares não deixam de preocupar algumas potenciais famílias de aliança que consideram *não ser bom para o casal, a mulher ter mais estudos que o marido*.

trole parental acerca dos seus movimentos, espaços, horários, relacionamentos e corpos. Determinados tipos de roupa, sessões de estudo em horários extra-escolares, saídas à noite para jantar, dançar ou ir ao cinema, dormidas em casa de amigas e colegas, etc. continuam a ser geralmente negados às raparigas sunitas pelos seus pais. Legítima e menos controlada, a sua participação em actividades e programas organizados pela e para a comunidade islâmica, sobretudo quando concretizada em espaços *halal*, constitui uma estratégia eficaz para encontrar e conviver com amigas, para conhecer e arranjar noivo (ou até para iniciar *namoros escondidos*). A mesquita transforma-se assim num espaço, secularizado, de sociabilização inter-pessoal e de influência inter pares que atenua o controlo familiar.

A educação que os meus pais me têm dado tem sido aberta em algumas coisas e fechada noutras. São abertos, por exemplo, nisto. Existem algumas famílias na comunidade que aceitam pedidos de casamento para as filhas sem elas conhecerem os rapazes. Mas os meus pais jamais me fariam isso. Por outro lado, tive uma educação diferente, em muitos aspectos, das minhas colegas da escola. (...) Na altura, não aceitei muito bem esta decisão dos meus pais, era um bocado rebelde. (...). De uma certa forma, comecei por frequentar a mesquita para me encontrar com as minhas amigas. Quando entrei para a comissão de jovens, acabávamos por combinar ir mais cedo mas dizíamos aos nossos pais que íamos para as reuniões.

Terminar um curso universitário não significa necessariamente aspirar a um futuro profissional. A *necessidade*, o tipo de *educação*, o grau de *conservadorismo* da futura família de aliança, mas também a relação que as mulheres da família de orientação construíram e continuam a manter com o trabalho parecem condicionar as perspectivas profissionais das interlocutoras sunitas.

Eu gostava de trabalhar depois de casar mas, por exemplo, se o meu marido e a família dele disserem que não, pronto, eu tenho que respeitar. É um bocadinho ingrato. Se ele me explicar porque é que não quer por algum motivo lógico, acho que seria mais fácil aceitar.

Se conseguir acabar o curso de Medicina, tenho a certeza que vou exercer. A minha mãe sempre trabalhou fora de casa e a minha avó Fátima, era ela que geria o Bazar ( ) lá na Beira, depois do meu avô morrer. Não consigo imaginar o meu futuro sem trabalhar, mesmo que não venha a precisar.

É assim eu nunca tive aquela necessidade de ser independente. Vejo as minhas colegas na Faculdade que dão assim um grande valor a terem o seu espaço, serem independentes, ganharem o seu salário, não precisarem de ninguém. Nesse sentido, sinto-me um bocado à parte das minhas colegas. (...). Tem a ver com a minha educação. Eu já várias vezes quis trabalhar, um part-time nas férias, mas o meu pai nunca deixou, não precisas, tens é que descansar, dizia-me essas coisas, mas eu sei que realmente ele não queria que eu trabalhasse. Ele foi habituado assim em Moçambique, e quando começámos a ficar bem de vida, a minha mãe também deixou de trabalhar.

Situações similares não foram verbalizadas pelas jovens ismaelitas. Pelo contrário, o investimento no percurso escolar das filhas foi-nos descrito como igual ou até superior ao dos filhos. Como explicava Nymeth, trata-se de uma directriz muito implementada pelo actual líder espiritual dos ismaelitas.

Aga Khan sempre insiste na educação das raparigas. A filosofia dele foi a de que se uma família só pode educar uma criança, então deve educar a rapariga, porque ela é que vai ser mãe e são as mães que se responsabilizam pela educação dos filhos.

Uma mãe não instruída não pode ajudar os filhos ou tem mais dificuldade. Ao investir na educação das raparigas está-se a investir na educação de toda a geração seguinte.

Contudo, na prática, a instrução das raparigas não constitui apenas um investimento na geração seguinte. Trabalhar depois de casar (nas empresas familiares ou não), bem como conciliar o trabalho com a maternidade e a educação dos descendentes já eram situações frequentes na geração das mães das jovens entrevistadas. Não surpreende, pois, que estas perspectivem com naturalidade um futuro profissional exigente.

## ***GOSTO QUE ELES FIQUEM FELIZES E ORGULHOSOS DE MIM: ACEITAÇÃO DA AUTORIDADE PARENTAL E COMPARTILHAMENTO IDENTITÁRIA***

Como afirmámos atrás, a construção de uma identidade islâmica, sunita ou ismaelita, implica gerir todo um conjunto de pressões e angústias micro-familiares. Ora, e de acordo com os próprios jovens, a propensão para a rebelião e muito menos a rejeição dos ideais parentais não é uma característica partilhada pelos jovens muçulmanos portugueses.

Na nossa comunidade, não há assim aqueles choques terríveis entre pais e filhos. Os pais fazem sempre bastante pressão, sobretudo sobre as filhas, mas afinal os filhos têm bons comportamentos por causa dos pais, não é, e também querem que os pais se sintam felizes e orgulhosos dos filhos.

Contudo, aceitar a autoridade religiosa e moral dos pais e da família não impede que alguns contrariem as suas expectativas e prescrições. É a própria preocupação em agradar e satisfazer a família, o receio de perder o seu amor, a necessidade de que esta se sinta orgulhosa dos seus descendentes que conduzem alguns dos nossos

interlocutores a uma estratégia de compartimentalização das suas vidas (Mohammad-Arif 2000: 126) Os testemunhos de Nadia e de Sara mostram que tal estratégia não é apenas mobilizada pelos rapazes das suas respectivas comunidades (Khosrokhavar 1997). Não obstante, ambas reconheceram que a compartimentação possui limites.

Sou capaz de estar aqui e estar-me a comportar completamente como uma portuguesa, com todos os hábitos, até na maneira de comer, o vestir, o falar, mas depois sou capaz de ir para a comunidade e comer à mão, ter as conversas que tenho com eles, vestir-me de maneira diferente, ter um comportamento mais respeitoso com os mais velhos e sobretudo com os homens. (...). Estás com os teus tios e tapas a barriga e já não vestes alças e dizes que concordas com o que eles dizem, e depois mudar completamente, porque não é concordar, é estar. Estás com as minhas tias que dizem que os filhos podem andar na escola, mas ter amigos brancos nem pensar, não se podem dar e depois ter imensos amigos. Uma pessoa estar à vontade nas duas situações, sem criar conflitos com a família, mas no entanto sem deixar de ser ela própria, pode ser um bocado complicado de gerir mas a mim não me faz confusão. (...). Casar com um não muçulmano, não, não...sei o que a minha família idealiza, portanto vou ter de acabar por ceder.

Os meus pais não sabem que eu fumo, que bebo bebidas alcoólicas e como carne de porco, embora procure evitar. (...). Também não sabem que já namorei com um rapaz que não era ismaelita. Para quê dar-lhes o desgosto. A minha mãe talvez aceitasse com mais facilidade mas para o meu pai seria uma grande frustração uma filha casar com uma pessoa de outra religião e nunca daria certo.

A fraca propensão para a rebelião também não significa que os jovens vivenciem a religião da mesma forma que os seus pais. O facto de terem nascido e crescido num país não islâmico, de frequentarem estabelecimentos de ensino não-muçulmanos onde foram e continuam a ser questionados pelos colegas, a existência de uma maior abertura e preocupação por parte dos pais, bem como dos líderes comunitários quanto à sua aprendizagem religiosa, mas ainda a influência dos seus pares islâmicos (da mesma ou de outras comunidades, habituais dos mesmos *chat-rooms*, etc.) justificam a emergência de uma relação mais questionada, fundamentada e/ou reflectida com a religião.

Em pequena, faziam-me imensas perguntas e havia perguntas que eu nem sabia responder, porque é que vocês não comem carne de porco, porque é que vocês tapam a cabeça, e depois como antigamente não havia os porquês, diziam-me só é assim, está escrito, tens de fazer isto e pronto, os meus pais e as pessoas em geral não se questionavam. Mesmo que eu perguntasse à minha mãe, às minhas tias ou a minha avó, elas não sabiam responder (...). Tá bem, está escrito, mas eu precisava de saber porquê. Mas, hoje em dia, já existe muito mais liberdade de fazer os porquês todos, até na mesquita há mais abertura.

Quando os meus pais chegaram, (...) eram as mães que ensinavam os filhos. Agora não. Evoluímos bastante, mesmo em termos de publicações de livros (...). Formaram-se teólogos cá, e dantes formavam-se na Índia, no Paquistão, nos países árabes e não se formavam nos países de língua portuguesa. Actualmente temos também escolas e colégios islâmicos. (...). Dantes, as pessoas não conheciam tanto, não estudavam e misturavam mais com as tradições indianas.

Quando era mais novo senti-me de algum modo discriminado, porque ninguém, nem mesmo eu próprio, realmente sabia o que eu era. Agora é diferente, os meus colegas querem saber como é, eu tenho que explicar com base naquilo que eu sei, e de uma forma que eles consigam perceber.

## ***A MINHA RELAÇÃO COM A RELIGIÃO É... É MUITO PESSOAL: VOZES E VIAS DE INDIVIDUALIZAÇÃO***

Criticando a postura mimética, acritica e excessivamente normativa, bem como a posição demonstrativa que detectam tanto nas gerações mais velhas como em alguns dos seus pares, muitos entrevistados tendem a conceber a sua vivência religiosa como algo de muito *peçoal*. A enunciação de uma religiosidade interiorizada, individual e individualizante, faz-se geralmente acompanhar da valorização da *fé*, uma *fé* que é *minha, tua, dele*, que possui *várias maneiras* de se exprimir e de ser vivida, sem que estas possam ser hierarquizadas. Esta reinterpretação e manejo da noção de *fé* não é incompatível com todo um trabalho de conhecimento (através de leituras, participação em palestras, conversas com imames, etc.) da razão, do significado e da própria autoridade subjacente às prescrições rituais, aos interditos, etc. Pelo contrário, a ênfase colocada na *fé* e na procura, individual, do sentido potenciam a decifração do que “está em jogo por detrás das normas e dos interditos”, isto é, nos “valores” (Roy 2000: 80). São estes mesmos valores que permitem, a cada sujeito, redefinir o que é lícito e ilícito mas também o que é obrigatório e facultativo, seguido à letra e interpretado, comum e diferente face às outras religiões, bem como o que nas próprias concepções de Deus e da sua relação com os humanos, durante a vida e depois da morte, lhes faz ou não faz sentido.

A minha relação com a religião é...é muito peçoal, até aos 14 anos sempre fiz o que me disseram sem questionar, depois comecei a questionar tudo, até fui para Meca um bocado desmotivado. Mas quando lá cheguei emocionei-me tanto, tanto... Não pá, deve existir alguma coisa com certeza e todas aquelas energias, todos a sentir o mesmo. Comparo um bocado como quando tu vais a um concerto de música que adoras, vinte mil peçoas tudo a vibrar para a mesma coisa. Comecei foi a ter dúvidas sobre aquilo que as peçoas dizem e fazem da religião.

A minha avó sempre me fala da religião sem questionar nada, tens de fazer isto, está escrito, se fizermos isto é bom, se fizermos isto é mau, se rezares não sei quantas vezes isto vais ver que vais ter sorte (...). E ela pede imenso para mim e para o meu irmão. Ótimo, saber que ela reza, dá-me força. A maneira como eu rezo pode não parecer bem... Mas também acho que cada um tem a sua maneira de estar com Deus, ele ouve de várias maneiras, é algo muito peçoal. Não é melhor ou pior. Se a minha prima reza as cinco vezes, isso não significa que ela tenha mais *fé* do que eu. É sobretudo para parecer bem aos olhos da família.

É assim, por mais que os meus pais me digam que ele (Aga Khan) é Deus, eu não posso acreditar nisso, porque a ideia que temos de Deus é de algo invisível, não é, não pode ser um ser humano que vai morrer e que depois vai ser substituído. Mas para a minha mãe Alá não existe, só existe sua Alteza.

Acredito, tenho uma fé muito grande, acredito que exista algo superior a todos nós, mas as pessoas, começando pelos meus pais, tornam a religião uma coisa muito pesada e penosa, isso para mim não funciona, essas regras que se impõem, tipo não beber, não comer isto, não sair à noite...Eu acho que não é por eu beber uns copos, que vou ser uma pessoa pior, do ponto de vista moral ou que vou para o inferno, como dizem os meus primos. O sentido do inferno e do paraíso sempre me fizeram imensa confusão.

Obrigando a sentir, a construir significados, a justificar, a comparar, a traduzir, etc., a sobre-atenção à fé, ao sentido e ao ético promove, conseqüentemente, a individualização/autonomização das suas vivências religiosas, ao mesmo tempo que contribui para a sua construção enquanto sujeitos. Não obstante, e muito embora “formas aparentemente diferentes de afirmação do facto islâmico (reformismo, fundamentalismo, «salafismo» e até mesmo a renovação das ordens sufis, etc.) participem desta individualização” (Roy 2000: 70), tais formas *não possuem adeptos* (segundo os próprios entrevistados sunitas) entre os seus pares de origem indiana.

Só para citar um exemplo, e apesar do sucesso de alguns movimentos islâmicos transnacionais como o Tabligh Jamaat residir, em grande medida, no facto de produzir uma espécie de renascimento islâmico (van der Veer 2001: 10), a iniciação a este movimento nunca foi perspectivada por qualquer dos nossos interlocutores. Caracterizado por um “tradicionalismo extremo, religiosa e culturalmente separatista em relação à sociedade portuguesa”, que o “demarca como uma dinâmica de ruptura em relação ao que tem sido o Islão em Portugal” (Vakil 2004: 15), o Tabligh Jamaat não produz impacto identitário sobre eles. E isto porque se sentem bem integrados na sociedade portuguesa e lidam de uma forma ponderada com as autoridades familiares e comunitárias.

Com efeito, se bem que frequentem *chat-rooms* onde podem aceder a toda uma série de perspectivas transnacionais sobre o islão, a substituição dos intérpretes tradicionais (familiares e comunitários) por especialistas estrangeiros, cujas mensagens (geralmente mais literalistas e fundamentalistas) vêm sendo transmitidas em múltiplos *web-sites*, não é configurada, pelo menos até ao momento, como uma forma de procura e de afirmação identitária.

## **ELES NÃO SUPORTARIAM QUE OS SEUS NETOS SE AFAS- TASSEM DA COMUNIDADE: CASAMENTO ENDOGÂMICO E REFORÇO DAS FRONTEIRAS ETNO-RELIGIOSAS**

Os nossos interlocutores convergem na importância que atribuem ao amor conjugal, isto é, ao *casamento com quem se gosta realmente*; no entanto, logo de seguida, acrescentam comentários do tipo *os meus pais nunca permitiriam que eu casasse fora da comunidade, tenho a certeza e eu, contra eles, acho que não era capaz; quando somos mais novos, achamos que o casamento com alguém de fora da comunidade não constitui um problema, quando crescemos não é assim; não é tanto por mim, mas pelos meus pais, eles não suportariam que os seus netos se afastassem da comunidade*. Ou, no mesmo tom, *a minha avó ficaria muito triste se os seus bisnetos não fossem ismailis*.

As amizades inter-religiosas e inter-raciais (sobretudo branco/indiano) recriam-se ao longo da vida e até são valorizadas, mas o casamento obriga à endogamia racial e etno-religiosa. Convergindo com os ideais parentais, as preferências dos entrevistados sobre os potenciais cônjuges são, por ordem hierárquica: I) um muçulmano da mesma comunidade etno-religiosa (idealmente de estatuto socio-económico similar ou superior); II) um português *branco*, cristão desde que este se convertesse à religião muçulmana; por sua vez, na lista das possibilidades que potencialmente criariam problemas aos familiares e ao próprio casal, o casamento com III) um muçulmano indiano mas de outra filiação religiosa (por exemplo, a união de um chiita com um sunita); IV) bem como o matrimónio com um muçulmano com um percurso migratório diverso (bangladeshí, marroquino, etc.); e por fim, V) o casamento com um muçulmano(a) negro(a) ou com um(a) hindu foram considerados altamente problemáticos.

O aumento de casamentos entre muçulmanos e católicos foi-nos, muitas vezes, explicado em função da maior facilidade de conversão ou da relação menos rígida com a religião de orientação atribuídas a estes últimos. Narguise referiu ambos factores para justificar porque se torna *mais fácil* e *mais frequente* o casamento com um cristão do que com um muçulmano ismaelita:

Agora começam a haver muitos casamentos entre muçulmanos e cristãos que se convertem. Vá digamos que as conversões nunca são 100% mas eu conheço casos na minha família, de dois moços de famílias católicas que se converteram no verdadeiro sentido da palavra e fico muito feliz por isso. Já os casamentos entre sunitas e ismaelitas não são muito comuns; apesar de sermos todos muçulmanos, temos muitas diferenças e pertencemos a comunidades distintas. E depois é complicado, uma família puxa para ir à mesquita, a outra família puxa para ir ao centro ismaelita. Com cristão, é muito mais fácil.

Por acréscimo, uma mesma *flexibilidade* no que respeita à vivência religiosa e, no geral, uma maior proximidade identitária entre portugueses católicos e ismaelitas justificariam, segundo Sara, a probabilidade mais elevada deste casamento ser *aceite* e *dar certo*. Já a total incompatibilidade entre ismaelitas e hindus e a ausência de flexibilidade atribuída aos sunitas explicariam o número muito reduzido e a improbabilidade de casamentos de ismaelitas com pessoas das duas outras comunidades de origem indiana.

O casamento ideal é entre membros da nossa religião mas com portugueses é mais possível porque nós estamos completamente integrados, temos hábitos ocidentais, a única coisa diferente é a religião, mas como a maioria dos portugueses não é praticante e não segue à risca a religião, isso cria um espaço de entendimento; porque eu também não sigo a religião completamente à risca (...). É a tal flexibilidade que nós temos que os sunitas não têm. Por isso o casamento com um sunita seria muito difícil para mim. (...) Com um hindu, impossível, porque somos completamente diferentes em tudo. Não temos nada a ver uns com os outros.

Enquanto que o *racismo* indiano constitui a principal causa da rejeição (pessoal e parental) do casamento com um cônjuge negro (mesmo que este fosse muçulmano e pré-existissem uniões indiano/negro na família próxima e/ou distante), a idolatria, o politeísmo, a crença nos antepassados e na feitiçaria foram sistematicamente evocadas para justificar a total incompatibilidade matrimonial entre muçulmanos e hindus.

Na minha opinião, os indianos são bastante racistas. (...). Olhe, eu tenho um tio meu que se casou como uma negra, e não foi aceite pela família, nada, nada, nada, mas ele, quando a filha namorava um negro, também não aceitou, são coisas que não fazem sentido, não sei porquê. Mas casar com um negro, a minha família ia ter problemas e eu também, porque lhes ia dar um desgosto.

Se me apaixonasse por um muçulmano negro? Isso é uma questão um bocado pesada, nem os meus pais e eu por mim, também não. Nós podemos dizer que não é racismo, mas é um bocado de racismo. Nós somos amigos dos negros e tudo, o meu pai até conta que uma vez levou pancada por estar a defender um negro em Moçambique; só que é aquela coisa, de gostar que os filhos sigam as suas raízes. (...) Com um hindu? Talvez fosse mesmo preferível o muçulmano negro, antes do hindu, o hindu é muito, muito complicado.

Se fosse um hindu seria o pior, porque a idolatria é a pior coisa no islamismo. Eles são politeístas e também muito supersticiosos. Crêem naqueles antepassados...Somos completamente incompatíveis.

O casamento entre ismaelitas e hindus é quase impossível. Porque somos completamente diferentes, não temos nada a ver uns com os outros.

Enfaticamente recordadas pelos seus pais e familiares, as memórias de casamentos e namoros de familiares próximos e distantes com negros, “mistos” e hindus que acabaram no suicídio, na excomunhão religiosa e comunitária, no enfeitiçamento e/ou na ruptura com a família de orientação, tendem a reforçar nos mais jovens a crença nos malefícios de certos tipos de hibridismo (racial, cultural e religioso).

O único caso que conheço é de uma prima da minha mãe, que se casou com um negro e a mãe dela suicidou-se.

A minha mãe contou-me que em Lourenço Marques a tia dela se apaixonou por um hindu e ele por ela. Tiveram que fugir para a América. Foram excomungados por ambas as comunidades.

O meu primo apaixonou-se por uma menina hindu, colega de faculdade; os pais dele e dela não querem o casamento. Mas a minha tia diz que vai fazer tudo, até feitiço, para estragar a relação.

Fiquei muito chocado quando soube que o meu avô disse à filha que ele mais adorava: «Para mim, a partir de hoje, estás morta. Deixaste de existir», porque ela quis casar com um rapaz misto.

Estas e muitas outras narrativas deixam entrever como a auto-estima da geração parental é vulnerável e necessita de confirmação. Na competição intra-comunitária, o prestígio associado a cada família depende do futuro casamento endo-comunitário das gerações emergentes, o qual permitirá, por acréscimo, que os filhos dos filhos continuem a pertencer ao «nós» de referência e sejam educados para perpetuarem o “*nome*” dos seus antepassados - e o *respeito* que este evoca.

Em simultâneo, a hierarquização das possibilidades matrimoniais não endogâmicas reedita todo um trabalho de construção de gradientes identitários de proximidade favorável para os sujeitos enunciadores. Verbalizada tanto por sunitas como por ismaelitas, a escolha de um cônjuge português, branco, católico em detrimento de um cônjuge muçulmano de outra sub-orientação religiosa e/ou de raça negra (e, sobretudo, de um cônjuge com a mesma língua materna e raiz genealógica mas cuja religião de orientação fosse a hindu) evidencia o quanto importante continua a ser a luta por uma identidade diferenciada, mais próxima dos portugueses do que dos outros comparantes indianos e islâmicos.

## ***VOCÊS, DEVERIAM SER COMO NÓS:*** **DEBATES IDENTITÁRIOS ENTRE JOVENS MUÇULMANOS**

Reveladora desta mesma procura é também a troca de acusações e contra-acusações entre jovens sunitas e ismaelitas que detectámos nas entrevistas. Poderíamos sintetizar as estratégias retóricas mais recorrentes nos itens seguintes:

i) a simetriação da acusação (através do retorno da acusação, tornada mais grave);

Os ismaelitas acham que nós somos fanáticos, mas eles são ainda mais fanáticos. O Aga Khan representa tudo para eles, falam dele como se fosse uma espécie de Deus. Tudo o que o Aga Khan diz, para eles é uma ordem, para cumprir sem questionar.

Eles acusam-nos de sermos fechados, conservadores, intolerantes e julgam-se muito abertos, flexíveis, integrados. Mas para mim, a prova de que eles não são tão abertos como afirmam ser é que eu não fui autorizado a assistir aos seus rituais. Qualquer pessoa, muçulmana ou não-muçulmana, pode assistir aos nossos rituais na mesquita de Lisboa. Enquanto eles parece que têm alguma coisa a esconder, não percebo o quê.

Eles dizem que dão mais importância à dimensão espiritual do Islão, mas no fundo são hipócritas. Basta ir ao centro ismaili numa 6ª feira à noite e reparar nas marcas dos carros.

ii) a decomposição do «nós» de pertença num sub-grupo maioritariamente positivo e num sub-grupo residual que representa a excepção negativa (possibilitando que o acusador possa ser acusado de generalizações indevidas e excessivas);

Conheço muitas famílias que vão ao centro sobretudo por razões sociais, para conviver e também para exibir o seu estatuto socio-económico. Concordo que existe um bocado de exibicionismo, mas eles (os sunitas) generalizam logo: os ismaelitas não ligam nada à religião.

Embora tenha conhecimento de raparigas da minha comunidade que não puderam estudar, acabaram o 12º ano e casaram, porque os pais não queriam, o que eu acho negativo, também existem muitas famílias com mentes mais abertas. Não se pode dizer todos os pais sunitas são contra a educação das filhas.

iii) a inversão do critério (permitindo a afirmação da supremacia dos acusados, sobre os acusadores);

Eles (os sunitas) dizem que nós não seguimos os preceitos rituais. Mas para nós o mais importante é perceber os fundamentos da fé e não seguir cegamente e à letra o que lá está escrito, como eles fazem; o Corão é um ponto de referência, mas pode ter várias interpretações.

Somos mais cultos no que respeita à religião, mais cumpridores dos rituais, mais puros do que vocês, vocês deviam ser como nós, dizem eles (os sunitas). Mas eles não entendem que o Corão está constantemente aberto a interpretações, que ele deve ser interpretado à luz dos nossos tempos. E depois há outra coisa. Eu acho que eles querem mostrar que são muito rigorosos, mas não é por mostrar que se fazem certas coisas (...) que uma pessoa é mais muçulmana.

Eles acham que nós os criticamos porque temos inveja deles, por eles terem o Aga Khan. Mas nós também temos pessoas dentro da comunidade islâmica de Lisboa, que têm excelentes relações com Portugal e o resto do mundo, que podem dar-nos directrizes. Mas isso não nos leva a considerá-los deuses ou a oferecer-lhes ouro em quantidade igual ao seu peso nos seus aniversários.

#### iv) o reconhecimento da acusação e a sua transformação num “traço” positivo;

Eles dizem que os ismailis dão mais valor ao dinheiro do que à religião (...) por vezes comparam-nos com a IURD (Igreja Universal do Reino de Deus) no meio do Catolicismo. Mas o Islão para um ismaili não significa apenas a busca de paz espiritual, mas também educação, um bom emprego e melhores condições económicas.

É verdade que as raparigas sunitas têm liberdade a menos, mas isso também pode ser uma vantagem. Porque acho que as ismaelitas exageram um bocado, e quando não há barreiras, a pessoa tem tendência a ultrapassar.

Apesar do processo de estandardização da educação religiosa ismaelita, e muito embora o seu *curriculum* (produzido pelo Institute of Ismaili Studies em Londres) encoraje os estudantes a apreciar a diversidade das tradições religiosas e culturais no seio do mundo islâmico, os nossos interlocutores tendem ainda a perceber os seus pares sunitas como *outros e/ou* a reivindicar uma identidade *especial* ou *excepcional*, supostamente *superior* e protagonista do *verdadeiro Islão moderno*.

Penso que a maioria dos ismailis se vê como especial, porque temos um *imam* vivo, que tem uma energia divina e é alguém que sabe interpretar o Corão de acordo com o tempo em que vivemos. É isto que sempre nos dizem, que nós somos o verdadeiro Islão moderno.

Por sua vez, uma parte significativa dos jovens sunitas com quem dialogámos continua a interrogar a autenticidade e a legitimidade da «islamicidade» dos seus pares ismaelitas, afirmando que estes *se esquecem que há certas coisas que são iguais para qualquer muçulmano, independentemente da comunidade religiosa* e interpretando (do mesmo modo que os seus pais) a proibição de frequentarem os locais de culto dos ismaelitas como uma forma de ocultação de vivências religiosas inapropriadas e condenáveis face a outras identidades muçulmanas.

## **SINTO QUE ESTA É A MINHA TERRA, SOU PORTUGUÊS DE GEMA: DIÁSPORA, IDENTIDADE NACIONAL E CONSTRUÇÃO DE SI**

Apesar de reconhecerem a Índia (e o Gujarat) como espaço de origem dos seus antepassados, os jovens entrevistados verbalizaram espontaneamente o seu desinvestimento em relação ao espaço de referência genealógica e a qualquer projecto de retorno às origens (a não ser de visita). Registando a nostalgia de muitos dos seus familiares quando recordam Moçambique, quase todos referiram que também *não sentem Moçambique como a sua terra*. À paisagem magnífica e às praias (que alguns conhecem pessoalmente), às oportunidades de negócio e ao *matar saudades* da família próxima que ainda lá vive ou que retornou, acrescentavam, todavia, a *corrupção*, a ausência de infraestruturas, as más condições de saúde e educação, bem como certos estilos de vida com os quais dizem não se identificar.

Contactos regulares (telefónicos, por e-mail, correio normal, etc.) e troca de visitas com familiares na Índia e no Paquistão (sobretudo no caso dos sunitas), em Moçambique e em múltiplos países africanos (Quênia, Malawi, África do Sul, etc.), em Inglaterra, bem como no Canadá e nos Estados Unidos (sobretudo no caso dos ismaelitas) foram-nos relatados. Porém, tal não os conduz à afirmação de uma consciência desterritorializada de identidade. Pelo contrário, a maioria insiste em enunciados, tais como: *Portugal é o meu país, foi onde nasci, sinto-me português, sou português, só que sigo a religião islâmica, nasci aqui, estou habituada a estar cá e tudo, sinto que esta é a minha terra*. Mais interessantes são algumas das suas reflexões e, em particular, o peso que atribuem ao local de maior investimento biográfico na construção, eminentemente pessoal, da expressão *a minha terra*.

A minha terra é Portugal, mas se perguntar ao meu pai, ele vai dizer que se sente moçambicano, tal como o meu avô. Mas já para meu tio mais novo que viveu muitos anos na África do Sul, não é. (...) A minha avó nunca lhe perguntei, mas acho é o Paquistão.

Em suma, a ligação genealógica à Índia não funciona como um poderoso símbolo unificador (Gupta e Ferguson 1992: 11). A partilha de uma mesma origem motiva, pelo contrário, todo um trabalho de diferenciação entre hindus, sunitas, ismaelitas.

Por outro lado, nem a Índia nem o Paquistão (espaço de referência de muitas famílias sunitas depois de 1947) sofrem qualquer trabalho de reimaginação e de invenção parcial (Appadurai 1996:49). Mesmo para os jovens sunitas cujas famílias resolveram recentemente (e pela primeira vez) conhecer *in loco* as suas raízes, a Índia e o Paquistão não adquiriram proeminência do ponto de vista identitário. Eclipsadas nas narrativas dos jovens ismaelitas, chegam mesmo a ser vividas como referências indesejáveis.

Em contrapartida, o forte investimento identitário em Portugal (onde a maioria dos jovens nasceu, cresceu e deseja viver) permite configurá-lo como *a minha terra*, tal como outros núcleos diaspóricos foram e continuarão a sê-lo para vários familiares das gerações anteriores. Mais, a expressão *sinto-me um português de gema* não é incompatível com o reconhecimento de que se pertence a uma diáspora nem com a atribuição de valorizações diferenciadas aos vários núcleos dessa diáspora. Bem pelo contrário, os idiomas que utilizam para se compararem com os seus pares diaspóricos desempenham, tantas vezes, um papel importante na estruturação das próprias identidades pessoais.

Com efeito, confrontados com a hipótese de deixarem Portugal, permitiram-nos aceder a um conjunto de representações hierarquizantes, objectivadas e subjectivantes, entre os diferentes núcleos das suas respectivas diásporas. Para os ismaelitas, o Canadá foi configurado como o *melhor lugar* para os elementos da sua comunidade se estabelecerem por causa das *oportunidades económicas, da muita assistência social, dos apoios à educação e das facilidades de naturalização*, etc.; o Reino Unido, apesar das *“tensões raciais serem mais fortes”*, ocupava o segundo lugar, seguido de vários países africanos, como o Quênia, a África do Sul e Moçambique, onde muitas famílias ismaelitas têm encontrado *boas perspectivas de investimento, uma certa estabilidade política, escolas de excelência para os seus filhos, mandadas construir pelo próprio Aga Khan*. Tal como os ismaelitas e pelas mesmas razões, se tivessem que deixar Portugal, os jovens sunitas escolheriam o Reino Unido e/ou Moçambique, acrescentando que a sua preferência por Moçambique se prende muito com o facto de terem uma parte importante da *“família chegada”* a viver neste território e/ou em países vizinhos. Por fim, a possibilidade de se estabelecerem *“no Paquistão ou em*

*qualquer país da Ásia*” foi genericamente rejeitada.

Estimulados a localizarem Portugal na hierarquização diáspórica que esboçaram - USA e Canadá, Reino Unido, Leste Africano e África do Sul, países da Ásia, por ordem decrescente de preferência - posicionaram-no ambivalentemente, acima do Reino Unido (quando privilegiavam as oportunidades profissionais e de formação) e abaixo do mesmo referente (quando consideravam variáveis como o clima, o grau de tensão inter-racial, o encapsulamento etno-comunitário e o relacionamento inter-étnico).

Em Leicester verifico que os muçulmanos preferem viver em zonas onde vivem outros muçulmanos. Em Portugal, pelo menos os muçulmanos que vieram de Moçambique não procuram viver todos concentrados na mesma zona. Gostam de viver ao pé de não muçulmanos, convivem normalmente com os vizinhos, têm muitas amizades com pessoas de outras religiões. Muitos têm lojas, como sabe, convivem com os clientes, têm relações pessoais com os clientes, tratam-nos pelo nome, (...) e não é só por negócio. Não digo que não hajam exceções mas os ingleses são mais individualistas e reservados, ao contrário dos portugueses, muçulmanos ou não. Já era assim em Moçambique. (...). Na minha opinião, este convívio, que já tem várias gerações, faz com que sejamos pessoas muito bem integradas, económica e culturalmente. A única coisa que nos diferencia é a religião. Mas isso não significa que tenhamos de nos separar. Nem temos que estar sempre a afirmar que somos muçulmanos.

Os muçulmanos de Portugal quando chegam a Inglaterra, muitos pensam que é um género de apartheidinho, os negros de um lado, os indianos doutro, por exemplo, os chineses doutro, os gregos doutro (...) uma segregaçãozita. Mas também percebo que uma pessoa made in Índia ou mesmo Paquistão, não é, se chega a um lugar novo tem aquela tendência para ir viver para aqueles sítios. Nós cá não, nós muçulmanos cá não somos assim, precisamos mesmo de ver pessoas ao pé, de ver pessoas de todo o estilo e de toda a religião, porque estamos habituados a isso. Precisamente porque viemos todos de Moçambique e em Moçambique era assim e em Portugal é assim. Lá, não há aquela troca de experiências quotidianas. (...). Mas eu gostei muito de lá estar. Se bem que passar as férias é uma coisa e viver é outra não é. E para viver eu também não queria.

Muito embora estas e outras narrativas enfatizem as diferenças «nós, cá» e «eles, lá», os «portugueses» e os «ingleses» em geral, a nossa história migratória e a deles etc., as particularidades (histórico-migratórias, culturais, identitárias, etc.) atribuídas aos vários contextos diaspóricos são frequentemente evocadas para justificar a existência de diferentes processos de re-apropriação e de re-construção individualizada das referências religiosas. O modo como várias interlocutoras abordaram a questão do *véu* é paradigmático da importância das conexões diaspóricas na configuração de um modo pessoal de se viverem e enunciarem como muçulmanas portuguesas.

Lá, a maior parte das raparigas anda de lenço, principalmente se vivem numa região de muçulmanos, mas também existem outras pessoas que não usam, embora a maioria use. (...). Há aquelas que usam o véu por fé, porque isso tem um significado especial para elas. Mas também há aquelas que são obrigadas pelos pais a usar tudo, o lenço e aqueles vestidos compridos. Nem é a questão de taparem o cabelo, tapam tudo. Mas são essas mesmas que chegam à escola e são capazes de mudarem de roupa e andarem de mini-saia. Há uma repressão em certas famílias que é mórbida e isso não é Islão. (...). Para mim, o véu não é uma obrigação. Na nossa religião, existem obrigações e existem vá actos facultativos (...) e o véu está inserido nos facultativos quase obrigatórios. (...). Tenho muito orgulho em dizer que sou muçulmana mas não necessito de andar de cabeça tapada.

E foi o que eu disse à minha mãe, eu própria gostava de usar o lenço, eu já disse isso, gostava de um dia usar, por mim mesma. Agora, e como eu costumo dizer, um muçulmano que vive em Portugal, que vive em Moçambique, tem o Satanás nos olhos, digamos assim. Eu explico, (...). Costuma-se dizer na minha religião que a mulher quando sai de casa se transforma em Satanás, porque com a sua sensualidade pode envolver o que quiser (...). Eu gostava de me tapar por mim mesma mas eu preciso de ver pessoas destapadas (...). Como pessoa muçulmana até é pecado eu dizer isto mas é verdade. E se a maioria das pessoas gosta de viver cá em Portugal e em Moçambique é porque gosta de ter nos olhos exactamente aquilo que a pessoa vê.

De acordo com as suas vozes, o véu - por obrigação/repressão (da família e da comunidade de referência) e o véu-expressão de uma fé pessoal, inscrito num trabalho de autonomização da relação com a família, com a comunidade e com as restantes esferas não-muçulmanas, constituíram duas posições de sujeito feminino associadas predominantemente ao contexto inglês. Pelo contrário, em Portugal, o não-véu ou o véu num futuro próximo (depois de uma peregrinação a Meca, por exemplo), mas não o velamento integral, configurariam situações mais frequentes: não-véu, porque a relação com Deus e com a religião é interiorizada e íntima; não-véu, porque o sujeito possui o poder para não activar o poder que está associado, pela negativa, ao véu (o da sensualidade feminina, mágica e onipotente, capaz de subverter os valores patriarcais para afirmar o poder de cada mulher, em particular); não-véu porque, ao contrário do que acontece noutros contextos onde o individualismo e a reserva dos integrantes propiciam a elaboração e a afirmação identitária binária e estanque, em Portugal (tal como em Moçambique), os padrões familialistas de relação inter-pessoal interpelam a vontade de ver, de se ver, de ser visto.

## POTENCIANDO A EMERGÊNCIA DE SUBJECTIVIDADES IDENTITÁRIAS: ALGUMAS REFLEXÕES FINAIS

Porventura o aspecto mais reeditado na reflexão académica sobre o Islão Europeu contemporâneo é o da crise das «estruturas estruturantes» ditas tradicionais (Dasseto 2000): da comunidade etno-religiosa de origem, da família, das autoridades religiosas, da coerção jurídica (Roy 2000). Esta crise exprimir-se-ia, segundo vários autores, no apelo crescente a um Islão universal contra as suas formulações etnicizadas e/ou nacionais. Todavia, se atendermos às vozes concretas de jovens muçulmanos portugueses compreendemos que a distinção entre tradições culturais e religião islâmica apresenta usos situacionais. Mais, quando definida como uma combinatória de referências seleccionadas - portuguesas e indianas - que predispõe para determinada maneira de estar, se sentir, de se relacionar e até de viver o Islão universal, a cultura não é configurada como uma impureza da história. Pelo contrário, como vimos, a justificação do casamento endo-comunitário (com outro sunita, indiano e português, da mesma classe sócio-económica e ainda, por vezes, da mesma casta) apoia-se sobremaneira na afirmação de um diferencial histórico-cultural. Similarmente, este diferencial é reeditado nas elaborações comparativas que tecem (relativamente ao grau de encapsulamento e de relação inter-étnica, de tensão inter-racial, de discrição ou de visibilização da identidade religiosa, etc.) sobre vários núcleos diaspóricos. Desprezá-lo e, nomeadamente, na construção de um modo pessoal de se viverem e enunciarem como muçulmanos retirar-lhes-ia múltiplos recursos retóricos para manejarem, com vantagem identitária, as geometrias e dinâmicas de poder em curso no seio das respectivas diásporas.

Difícilmente poderíamos também concluir que a ruptura com a família constitui uma experiência sobresaliente. A maioria dos nossos interlocutores opta por gerir de uma forma *diplomática* e *ponderada* a construção da sua autonomia como sujeitos, enquanto muçulmanos e como portugueses, no seio da família. Individualizam-se dos pais na exploração mais individualizada, reflexiva e crítica da religião, na construção de diferentes interpretações da autoridade religiosa, na significativa margem de manobra para compartimentarem as suas vidas, na produção de argumentos estratégicos para promoverem a sua auto-emancipação, no manejo de idiomas

(compreensíveis e correspondidos por pares, professores, etc. não muçulmanos) que lhes permitem viver a sua diferença religiosa em espaços públicos. Mas, em paralelo, tendem a acatar a autoridade dos pais e gratificam geralmente as suas expectativas. Justificam-no, porém, evocando a angústia de *perder o amor dos pais*, do fazer para que *se sintam orgulhosos em mim* ou do *para quê dar-lhes desgostos*. Por outras palavras, deixam entrever transformações importantes na estrutura afectiva das famílias muçulmanas a que pertencem e, nomeadamente, no que respeita à modificação do modelo emocional ascético, distanciado, desafectivado que configurava, num passado ainda relativamente recente, as relações entre pais e filhos.

O papel desempenhado pelos grupos de pares, muçulmanos (da mesma ou de outra comunidade) e não-muçulmanos também não pode ser desprezado no processo de estruturação das suas identidades pessoais. São relações que medeiam e reorganizam as relações com a comunidade e com as respectivas famílias, que interpelam à comparação, à tradução, à argumentação e, por extensão, à autonomia mas ainda à descoberta de dúvidas, ambivalências e procuras similares. Potenciando a emergência de subjectividades identitárias, são também estas relações que renovam e reforçam o próprio Islão.



# «QUANDO ELA ESTUDA AQUI, ELA NÃO FAZ COMO EU QUERO»: VULNERABILIDADES SIKH EM PORTUGAL

ANDRÉ CLAREZA CORREIA E SUSANA PEREIRA BASTOS

A articulação dos processos migratórios com as relações de género e de geração tem vindo a ser progressivamente analisada pelos cientistas sociais. Homens e mulheres, mas também pais, mães, filhos e filhas não só desenvolvem diferentes percursos de inserção social em novos contextos como são frequentemente estimulados, pelas suas vivências migratórias, as reinterpretações e reconfigurações das relações de género e entre gerações. Neste capítulo, procuraremos salientar como os percursos de inserção social desenvolvidos pelos sikhs<sup>1</sup> em contexto português propiciam que estes redefinam não apenas comportamentos económicos e estratégias inter-étnicas, mas também que re-contextualizem e re-interpretem os seus idiomas de género, intergeracionais e familiares à medida que convivem com novos repertórios.

## FLUXOS MIGRATÓRIOS E PROCESSOS DE INSERÇÃO SOCIAL

A migração sikh para Portugal, iniciada no começo da década de 1990, insere-se numa diáspora mais ampla e mais antiga já abordada por diversos investigadores, nomeadamente no Reino Unido (Baumann 1996; Ballard 1994; Bhachu 1993; Kalsi 1992), bem como no Canadá (Joy 1989) e nos Estados Unidos (Portes 1999).

**1** Os Sikhs emergem no século XVI, na região do Punjab, no norte da Índia (Oberoi 1994:39) quer como uma forma de dissidência face às práticas religiosas bramânicas (Goody 1998: 164), quer como uma reacção identitária à forte presença islâmica que se fazia sentir na região. Identidade religiosa Sikh que, apesar da grande diversidade de sectarizações internas tem vindo, sempre que ameaçada, a ser reforçada e actualizada (tendo inclusive adquirido uma forte dimensão política ao longo do século XX) até aos dias de hoje em episódios históricos como a partição da Índia em 1947, a posterior divisão do Punjab em 1966, e mais recentemente após um ataque perpetrado pelas forças governamentais, em 1984, ao seu principal templo – Harmandir Sahib – em Amritsar.

Embora não existam números oficiais, podemos avançar, por estimativa, que cerca de 5000/7000 sikhs vivem actualmente em Portugal (informação cedida pelo Comité sikh de Portugal). Em Portugal, os principais fluxos migratórios de Sikhs por nós identificados apontam para vários padrões migratórios: com maior relevância, um primeiro grupo migrou directamente do Punjab para a Europa a partir do início da década de 1990 (com maior intensidade desde 1996), na sua maioria pertencendo à casta jat que detém um status socio-económico e religioso mais elevado no Punjab; no mesmo período temporal, um segundo grupo provém de outras regiões do sub-continento indiano (Jammu-Caxemira, Haryana, etc.); por fim, em menor número, um terceiro grupo é oriundo de vários outros núcleos da diáspora sikh (Reino Unido e Estados Unidos, nomeadamente). Os trajectos migratórios dos sikhs entrevistados caracterizam-se, sobretudo, pela dificuldade em alcançar a Europa. O recurso dispendioso a ‘agentes’ informais resulta com frequência em percursos migratórios atribulados, incluindo casos de violência física e de prisão com conseqüente retorno para o país de origem. Outros interlocutores, embora não correspondam às definições de ‘*twice migrants*’ (Bhachu, 1993), alcançaram Portugal por via de alguns países membros da U.E. (Itália, Alemanha) ou limitrofes (Eslovénia).

No que respeita aos seus processos de inserção social, detectámos, em traços gerais, dois registos a maioria ocupa-se, inicialmente, em trabalhos precários nas áreas da construção civil, no caso dos homens, e das limpezas (domésticas ou não), no caso das mulheres, mas também da restauração (ajudantes de cozinha, empregados de mesa) para ambos os casos. Posteriormente, alguns transitam para o negócio por conta própria, incluindo a abertura de negócios na área das telecomunicações (venda e carregamento de telemóveis) mas também de restaurantes/bares, associados com outros familiares, ou com outros indianos *gujaratis*.

Configuram, geralmente, “comunidades masculinas” (Clarke 2005), apesar do aumento rápido de processos de reunião familiar<sup>2</sup>. Estes processos decorrem sem grandes obstáculos, embora com relativa demora. Com efeito, em todas as famílias estudadas, os jovens interlocutores tinham vindo para Portugal ao abrigo do processo de reunião familiar, acompanha-

<sup>2</sup> O nascimento de crianças sikhs em Portugal é já uma realidade.

dos da mãe e ao encontro do pai, que se havia estabelecido alguns anos antes (entre 6 a 12 anos).

Pelo menos em Lisboa<sup>3</sup>, os sikhs optam por uma estratégia de invisibilidade social (J. Bastos e S. Bastos 2000), fazendo recurso das suas redes de suporte (familiares, comunitárias, de amizade, etc.) bem como mantendo uma aparência *moderna* (corporal e quanto às suas indumentárias). Esta estratégia tem sido concomitante com um processo de reconstrução da identidade religiosa<sup>4</sup> e cultural, entrosado com um certo grau de investimento em cultos (cristãos e hindus), reconhecidos como compatíveis com as crenças e práticas religiosas sikh. Como noutros países europeus (Kalsi 1992; Bhachu 1993), e na ausência de ameaças externas, as diferenciações intra-grupais, sejam por casta, por status socio-económico, por origem regional, ou por sectarização religiosa, têm vindo a ser recriadas.

## REINTERPRETANDO OS IDIOMAS DE GÉNERO E GERAÇÃO

Em casa pode mandar em mim a minha mãe, o meu pai e o meu irmão. Se ela disser para fazer uma coisa eu faço.  
(Filho)

Quem tem mais autoridade é o pai. Na Índia é assim... mas a mãe também manda. Temos que dar respeito aos pais.  
(Filho)

Na Índia, tal como em Portugal (pelo menos de momento), a autoridade dos homens sobre as mulheres, bem como a dos mais velhos sobre os mais novos constituem idiomas muito investidos, quer no discurso dos pais, quer no dos filhos. Porém, quando aplicados a cenários micro-familiares, estes idiomas, se bem que não comprometam a autoridade última da figura paterna (ou dos seus substitutos, tios paternos mais velhos e avô), deixam entrever que o poder da figura materna, sobretudo em certas esferas da vida dos filhos e das filhas, é igual ou até superior ao do pai.

Não gostei que o meu filho cortasse o cabelo. Era muito importante para mim que ele não cortasse cabelo, porque a minha

**3** Os sikhs encontram-se especialmente dispersos na Região Metropolitana de Lisboa, e em pequenas comunidades nas cidades da Guarda, Faro, Lagos e Montegordo.

**4** Actualmente, apenas existe um templo sikh - *gurdwara* - situado no sopé da Serra da Luz, entre a Pontinha e Odivelas, que é gerido por sikhs da casta jat.

religião não deixa que ele corte o cabelo. O pai dele é que disse para ele cortar o cabelo, foi o pai dele, ele disse que não fazia mal ele cortar o cabelo. (Mãe)

Não gostei que a minha filha e o meu filho fossem trabalhar no verão, e que deixassem a escola por acabar. (...) Foi o meu marido que decidiu que eles fossem, mas eles também queriam ir. (Mãe)

Ai, é bem diferente, o pai fala mais sobre o trabalho, a mãe fala mais sobre os casamentos. É a mãe, é sempre a mãe. Quando é com o rapaz, o pai também fala, mas com a filha já não. Com um rapaz a mãe fala, mas o pai já não pode falar com a filha. (Mãe)

Mais concretamente, enquanto que a autoridade do pai incide sobretudo nas opções ligadas com o mundo do trabalho, bem como naquelas em que a identidade masculina está em jogo, a mãe (e os seus substitutos) parecem desempenhar um poder mais efectivo no controlo dos namoros escondidos, nas decisões matrimoniais, bem como na gestão dos afectos, sociabilidades e formas de conduta dos filhos.

Mãe é que sabe. Acha que é só possível eu casar com Sikh. (Filha)

Quando for para namorar eu vou casar. (...). Eu gostava mais de casar com uma portuguesa. Não gosto de indianas, as portuguesas são simpáticas, e eu estou aqui em Portugal. (...)O meu pai não sei como ele pensa isto, mas a minha mãe não deixa. (Filho)

Eu já tive namorada, na Índia. Há dois anos. Eu gostava muito dela. Mas a mãe não deixou continuar com ela. A minha tia viu a mim com ela, a andar de mota. Ela disse que não ia contar nada para minha mãe. Mas, uns meses depois, ela contou. E mãe foi falar comigo e disse que eu não podia ficar com aquela rapariga, porque ela não era boa, não tinha bom dinheiro. (Filho)

Olha, eu andava a gastar muito dinheiro lá na Índia, a minha mãe é que dizia isso, então ela não me deixava sair mais com os meus amigos. Mas não era ela que me dava o dinheiro, o meu avô e o meu tio é que davam muito dinheiro para mim (Filho)

Sabe, uma família conhecida de minha família, na Índia, eles queriam que a minha irmã fosse lá na Índia para casar com filho deles. Eles disseram isso para minha mãe, mas minha mãe não aceitou. Ela diz que é uma família que não é boa, não estão bem. (...) Eles não têm muito dinheiro. Isso é importante, claro. Minha mãe é que diz assim. (Filho)

Esta distribuição da autoridade familiar na vida dos filhos e filhas é concomitante com a existência de projectos parentais, diferenciados consoante o género, de formação e de desenvolvimento dos «eus» dos descendentes. Tal como os idiomas hierarquizantes que envolvem o género e a idade, as diferenças verbalizadas nos padrões parentais para

filhos e filhas são justificadas por tradições *culturais* e *religiosas* que enfatizam papéis e expectativas diferenciadas para homens e mulheres. A transgressão de tais expectativas, sobretudo no caso de uma filha, traz *vergonha para ela, estraga* o nome da família, mas segundo a Mãe Manjit não implica actos de violência física da família sobre a jovem.

Ele [filho] deve sempre falar a sério, nunca falar mentiras, sempre ler *gurbani*. Digo-lhes que eles não devem fazer coisas más... que não devem roubar, não devem lutar com ninguém, não matar ninguém. À minha filha, ensino-a a ler *gurbani*, fazer *ardás* todos os dias, aprender a cozinhar, a estudar... ela não deve ser infiel, se casar com um homem não pode morar com outro homem. (...) Quer dizer que ela tem vergonha, mais nada; por exemplo, as pessoas falam mal para ela, mais nada, ninguém mata ela, ninguém lhe vai bater nem nada. (...) Se uma mãe disser a um filho para ele fazer uma coisa ele tem que fazer, se uma mãe quer que um filho case com esta ou aquela rapariga, ele tem que casar. (Mãe)

Filha tem que ficar só com o seu marido; por exemplo se casou com um homem, tem que ficar com esse homem, não fica com outro. Ela tem que dar boa educação para os filhos. (...) Não pode namorar, é proibido, é proibido. (...). Não pode falar muito, tem que falar baixo. Tem que ficar *simple* [simples], por exemplo não pôr perfume, não usar jóias, pulseiras, não... mas depois do casamento pode. (Mãe)

Não obstante, e de acordo com outros testemunhos, o exercício da autoridade parental, não raras vezes, envolve *bater* nos filhos e nas filhas, bem como o consentimento (na Índia) de que os seus substitutos (na escola e na esfera pública) possam proceder do mesmo modo.

- Cá há muita liberdade. (...) na Índia, os professores podem bater. Professores, a mãe, o pai, o avô também pode. Cá não. Professor também não. Lá, os alunos têm medo dos professores. Os professores perguntam à mãe e ao pai: "Posso bater, não é?".

- E a mãe e o pai dizem que sim?

- Sim, deixa bater.

- E tu também apanhaste?

- Sim! Também! Muito. Na escola. Não, em casa, não. Às vezes, às vezes. Ela bateu, a mãe, a minha mãe. Ela bateu. Foi ela. Levei pontos, dois pontos. Cá as crianças podem falar com os polícia, também. Lá não. Também levam. Essa é a diferença. (Filho)

O modo como nos falamos das dinâmicas de poder entre géneros e inter-geracionais revela bem como a vivência migratória em Portugal os tem interpelado a comparar, a reinterpretar, a justificar, a argumentar e a contra-argumentar, mas também a encontrar «qualidades» e «defeitos» quer nas «tradições» sikhs, quer nos padrões portugueses.

Por exemplo, a interpretação de que, em Portugal, a relação de poder homem-mulher poderá ser invertida em relação à da tradição sikh emerge espontaneamente em vários discursos. Mesmo para os que reconhecem que *na Índia, as mulheres também mandam*, o modo como o poder da mulher casada se concretiza, argumentam, distingue os sikhs dos portugueses. Segundo Gopi, as mulheres sikhs atingem os seus objectivos tal como as portuguesas, mas utilizam um estilo e uma maneira de fazer e dizer que não questiona nem vulnerabiliza a autoridade dos maridos.

Primeiro o pai, depois a mãe. Se não está a mãe, é o irmão. O mais velho. Quem é mais velho é a autoridade. É, primeiro o homem depois a mulher, na Índia é assim. Aqui não sei. Aqui é a mulher! É o homem ou a mulher? (Filho)

A minha mãe não manda no meu pai, isso não. Mas aqui em Portugal já vi as mulheres dizerem para os maridos o que eles devem fazer. A minha mãe pede, não fala assim, fala com jeito. (Filho)

Em simultâneo, a independência profissional e a autonomia familiar atribuídas às mulheres autóctones e de vários outros grupos migrantes estimulam fantasias sobre a infidelidade conjugal. Tais fantasias são prontamente neutralizadas no caso das mulheres dos próprios, não apenas porque a *mulher indiana é fiel* mas também porque aquelas que permanecem na origem são controladas pela família de aliança ou simplesmente porque *o mais importante* para aquelas que vivem fora da Índia *é ficar com o marido*.

Na Índia, mulher é fiel. Lá, não dá para a mulher trair o marido, ela está muito perto da família do homem. Lá a mulher que espera o marido não trai o marido. A minha família não deixa, está lá ao pé dela, não deixa. Cá, é diferente (Pai)

O mais importante é ela gosta de ficar com o marido. Não é importante qual é que é o país; eu fica lá Índia, ela fica lá Índia, não vem cá. Ela, por causa de mim, fica cá, não por causa de Portugal é que fica cá. Eu estou aqui, ela gosta de ficar cá. Eu gosto, ela também fica a gostar, ela também gosta de ficarmos cá. Se calhar eu vou lá a França, ela não fica aqui, ela também ao pé de mim vai a França, ela gosta de França. Agora eu vai a outro país, ela vai comigo. (Pai)

A suposta fidelidade da mulher sikh não tem de ser necessariamente correspondida pelo seu homem. Se bem que a compartimentação da vida marital (na origem e em contexto migratório) seja assumida e verbalizada como frequente, os nossos interlocutores insistem que, ao contrário do que acontece em Portugal, os homens sikhs não se separam completamente das suas mulheres indianas e estas, apesar das maldades dos maridos, *também não os deixam*.

Eu conheço muito homem assim, tem mulher aqui, tem mulher lá noutra cidade, vai a outro país, outra cidade, pra trabalho deixa aquela mulher, arranja lá outra. Mulher fica sozinha... com criança (Pai)

Como eu, agora mulher está na Índia, aqui não tem mulher, aqui pode arranjar uma rapariga, como é que é, para passar tempo. Lover? É, lover, para passar tempo. Agora quando já vem mulher, depois pára. Por causa de mulher, para ela não saber como é que está, senão assim estragou a tua vida, tudo. (Pai)

Homem muitas vezes faz muito mal coisa para mulher. Mulher sabia também que ele já arranjou outra mulher, mulher tá a chorar um bocadinho e diz "não pode ser assim", fala com mãe, pai, "Você faz isso. Ele faz mal a mim, como é que é?". Mãe e pai depois fala com o homem, "Isso não pode ser assim, é assim, assim...". Depois fica também assim, [na] mesma, como ficam antes. Juntam, ficam juntos. Não deixa mulher. Mulher também não deixa, homem também não deixa. Na Índia a religião é assim. Agora aqui não. (Pai)

Por sua vez, a percepção mais genérica sobre as relações inter-geracionais em contexto português tende a salientar a falta de respeito hierárquico por parte dos filhos em relação aos progenitores, mas também o relaxamento destes últimos como produtores dessa mesma autoridade. Pelo contrário, o respeito pelos pais e pela sua autoridade (moral e religiosa) constitui, quer na opinião dos pais, como na dos filhos, uma «qualidade» Sikh, a ser mantida. Aliás, alguns testemunhos indiciam que este *dar respeito aos pais* e à restante família (acompanhado de comportamentos e atitudes codificadas) parece ser mais importante (por exemplo, num potencial casamento inter-étnico do filho) do que a pertença à mesma religião.

Filhos não obedecem a pais, faz tudo o que quer. Aqui em Portugal, eu ver, filho é muito mal-educado para com pai, não dá respeito para pai, lá na Índia não é assim. (Pai...)

Eu gostava mais de casar com uma portuguesa (...). Pode ser católica ou sem religião. Tem é ser bonita, e com boas ideias, mais nada. Ela tem que dar respeito para os meus pais, e para os meus irmãos também, ela tem que dar respeito para os irmãos, para a minha família. (...) Se a minha mãe quer qualquer coisa ela tem que dar, tem que fazer. Por exemplo, ela quer chá, ela tem que dar, tem que fazer chá... tem que fazer comida também para a minha mãe. (Filho)

Todavia, a contrapartida a este *respeito*, de acordo com os mais jovens, é a necessidade de compartimentarem algumas esferas das suas vidas, *incompreensíveis* e inaceitáveis aos olhos dos pais. É também neste sentido que podemos interpretar a sua percepção acerca da *abertura* dos pais e das mães portuguesas em relação aos namoros dos filhos e das filhas, sobre certos padrões de comunicação entre pares e, sobretudo, sobre a possibilidade do relacionamento entre rapazes e raparigas, que dizem experienciar em Portugal.

Agora estou a viver aqui, a forma de viver de Portugal. Olha, quando cheguei aqui era difícil, agora fui para a escola, aprendi coisas, agora tudo. (...) Nós não podemos falar com as raparigas lá na Índia à vontade e aqui podemos falar. (...) É diferente. As raparigas lá são diferentes, são tradicionais, não vestem como aqui, também as ideias delas são diferentes. Por exemplo... Não pensam nestas coisas, namorar, amor, sexo. Depois de casar toda a gente sabe (...). Eu já tive algumas namoradas aqui em Portugal mas não posso contar nada para o meu pai. (...) Porque ele não ia compreender, ele tem a nossa tradição. Sabe, a nossa tradição, nossa cultura é assim. (Filho)

Aqui, toda a gente fala com amigos, é mais aberto, podemos falar de coisas que não falamos com a família. Aqui, em Portugal, vocês contam tudo, e contam aos pais mas nós temos uma tradição diferente, e nós não podemos dizer assim à família e a toda a gente que eu tenho uma namorada, “olha, pai, eu tenho namorada”, não, não. (Filho)

## VULNERABILIDADES SIKH EM PORTUGAL

O impacto que a vivência prolongada em Portugal poderá causar nos filhos e nas filhas, bem como o seu papel enquanto agentes de transformação de certos idiomas referenciais (no que respeita ao namoro, ao casamento, a certos valores patriarcais, à relação homem-mulher, etc.) preocupam, antecipadamente, os pais. *Os mais novos têm uma cabeça nova*, dizem-nos. Isto é, constroem novas linguagens e, sobretudo, podem autonomizar-se em relação à expectativa e à autoridade parental. A hipótese *se o meu filho me dissesse que tinha uma namorada portuguesa* ou ainda *se a minha filha procurasse um amigo antes de casar* indicia que os próprios pais reconhecem nos filhos a capacidade e a possibilidade de se autonomizarem como sujeitos. Esta antevisão da individuação dos mais jovens fragiliza os valores patriarcais, ameaça a tradição, vai contra a religião, ofende o prestígio (*izzaṭ*) da família, não apenas em Portugal mas sobretudo no Punjabe, pode invalidar o retorno às origens e a própria prossecução de novos projectos migratórios em família.

Os mais novos têm cabeça nova. Se o G... dissesse que tinha uma namorada portuguesa, era complicado porque as tradições são muito diferentes; as nossas famílias são sempre agregadas. Mesmo se fosse uma namorada com dezasseis, dezassete (anos), eu não gostava. Eu também não gostava que a minha filha procurasse um amigo antes de casar, é a nossa religião. Directamente não pode acontecer nada, indirectamente eu sei que há. Aqui em Portugal dá, no Punjabe não dá, alguém ver assim a filha com outra pessoa... é muito mau. (Pai)

Agora minha filha é outra coisa, fica cá cinco anos, dez anos, está jovem, depois ela gosta daqui, ela não quer... “meu pai quer a Índia”, ela não quer voltar prá Índia. (...) Quer ficar cá. Porque depois vai ter os amigos, cá... É, é por causa disso. Mulher sempre quer ficar ao pé de marido, a filha não. Se ela ficar muito tempo, depois não gosta de ficar com o pai. Agora

eu ficar cá dez anos, minha filha dez anos estudou aqui, depois eu vou lá França, ela não quer ir lá França, ela vai dizer: “Eu estudo aqui, eu falo português, eu quero ficar aqui”. Por isso, ainda vou pensar como é que vou fazer isso, se deixa aqui filha ou deixa a estudar em Inglaterra, ou a estudar lá Índia (...) porque português não é meu *language*. (...) Minha língua é indiano e inglês. Se calhar ela estudar na Inglaterra, ela vai à Índia, depois ela fala com todas as pessoas, em inglês. Agora se ela estudou aqui dez anos, quando ela vai lá em Índia, ela não pode falar com ninguém. Porque ninguém sabe português. Quando já está na idade de escola, cinco, seis ou sete anos, mandá-la para a Índia e ela fica lá numa pensão. (...) Na Índia, estudar, em New Delhi ou Chandigar. Chandigar é uma boa cidade. Tem muitas... é uma *discipline*, tem, uma boa *discipline*, tem bom escolas. Estudar lá é muito bom, a mulher fica aqui ao pé de mim, ela [a filha] estuda lá em Chandigar, depois mãe e pai *go visit*, para ver como é que está a estudar lá. Eu gosta [que] ela estuda lá na Índia, é mais melhor. Porque lá tem... minha cultura é diferente. Cultura é diferente, não? Ela ficar cá aqui, ela faz... estudar aqui, ela faz amigos, assim, tudo assim. Não, lá na Índia não pode. Ela estuda lá, como eu quero ela faz assim. Quando ela estuda aqui, ela não faz como é que eu quero. (Pai)

Preocupado com todo este processo, o Pai Sukhwinder insiste, todavia, que a fonte *major* de vulnerabilidade da identidade sikh em contexto migratório é o processo de individuação das filhas. O prosseguimento da sua educação em contexto português, concomitante com o desenvolvimento de relacionamentos inter-étnicos, estimula obrigatoriamente as orientações emancipatórias das jovens. Parafraseando as suas palavras, quando *elas estudam aqui, não fazem como nós queremos e se ficam cá muito tempo (...) não querem viver com os sogros na Índia nem acompanham os maridos para qualquer outro país*. Isto é, põem em causa não apenas o poder dos pais sobre as filhas solteiras, como ainda o idioma migratório de que *o mais importante para a mulher indiana é gostar do marido e ficar ao pé dele, por causa dele, e não por gostar de viver em Portugal, em França, em Inglaterra ou na América*.



# GRUPO SOCIAL, GÉNERO E FAMÍLIA NA ETNIA CIGANA: O CASO DOS CIGANOS EVANGÉLICOS

DONIZETE RODRIGUES E ANA PAULA SANTOS

## GRUPO SOCIAL

A organização social do povo cigano baseia-se no clã (entendido como um grupo de pessoas que descendem de um antepassado mítico comum e que se sentem unidos por laços de parentesco, real ou imaginário) e se estrutura fundamentalmente em linhagens<sup>1</sup> (grupo de pessoas que descendem de um antepassado comum conhecido), que são constituídas por famílias alargadas, as quais são compostas de grupos familiares nucleares (Llopis 2000).

Mesmo havendo, na etnia cigana, grandes diversidades culturais, todos os grupos partilham uma supra-identidade comum: a identidade cigana. A partir daí, um cigano identifica-se igualmente nos vários níveis da estrutura social: clã, linhagem, família e o seu grupo de pertença. A sua relação, de maior ou menor proximidade social, com outro cigano mas, principalmente, com um não-cigano (Rodrigues et al 2000), será fortemente influenciada pela sua respectiva estrutura de pertença identitária (Pinto 1994).

A família extensa<sup>2</sup> (ou ainda a linhagem) - composto pelo casal mais velho, com filhos, noras e netos (e, se for o caso, das mulheres dos netos e seus filhos) - vive, na grande maioria dos casos, integrada numa comunidade ou clã<sup>3</sup>, que é composta por várias

**1** A utilização do termo linhagem, na literatura especializada sobre etnia cigana, apresenta-se de modo muito confuso. Ora significa família extensa, ora tem o mesmo significado de clã.

**2** Quando se fala em família extensa cigana, não se trata de famílias que compartilham uma única casa, mas sim de famílias que actuam conjuntamente em muitos aspectos da vida quotidiana, em especial a nível económico, e que vivem numa mesma localidade.

**3** Segundo Biron (1988: 49), “na actual linguagem sociológica, a palavra ‘clã’ designa por vezes um agregado de indivíduos constituindo um grupo relativamente fechado, ligados por um interesse comum, relativamente à margem da sociedade global em que se encontram ou em oposição a ela”.

famílias, que podem estar ligadas por uma ascendência comum, normalmente por filiação patrilinear (Nunes 1981; Ardévol 1994; Pinto 1994, 1995).

Na organização social cigana, que consiste num conjunto relativamente estável de inter-relações funcionais entre os elementos que o compõem (pessoas ou grupos), o dinamismo e o equilíbrio do sistema são mantidos, precisamente, por essas inter-relações. Assim,

“tanto no que respeita às alianças matrimoniais, como no que tange aos acordos económicos, é no quadro deste sistema, onde se instauram os equilíbrios de poder e de influência a eles referentes e às suas componentes, que são tomadas as decisões” (Liégeois 1989:54).

Quanto às relações e interações entre os ciganos dentro do clã, estas são informais e pessoais. São relações onde a emotividade e os sentimentos têm um peso preponderante. Tudo o que acontece no clã cigano é vivido colectivamente. A vida do cigano é uma permanente vida em grupo. Assim sendo, as acções de cada indivíduo reflectem-se no prestígio do grupo de que faz parte e o prestígio deste reflecte-se nos seus membros.

Apesar da existência de união entre clãs, que se concretiza por alianças matrimoniais ou acordos económicos, existe um “espaço vital” para cada um deles. Este espaço visa sobretudo a manutenção de uma certa harmonia, dado o temperamento conflituoso dos ciganos. Assim mais ou menos afastados, tentam evitar o surgimento de problemas e discussões entre membros de diferentes clãs.

No entanto, para Ardévol (1994), as linhagens ciganas são independentes (económica e politicamente) e autónomas. Na verdade, a autonomia das linhagens foi a solução, mais ou menos eficaz, da capacidade de sobrevivência da etnia cigana. Ao instalar-se em novos territórios, ao depender em quase todos os aspectos da sociedade dominante, a dispersão e a autonomia das linhagens foram as estratégias adoptadas para sobreviverem como minoria étnica num espaço que lhes é hostil e

também para a manutenção do seu próprio sistema de relações sociais e económicas. Isto implica também a necessidade, por parte da minoria étnica cigana, de tentar controlar o seu crescimento relativo (dos diferentes grupos), não ultrapassando as proporções máximas de tolerância para as comunidades locais, com as quais interagem directamente.

Quanto ao controlo social, que garante a regularidade, a perenidade e a coesão das estruturas sociais, exerce-se, segundo Liégeois (1989), de forma difusa. Na maior parte dos grupos ciganos, a transgressão das interdições ou não obediência às regras, implica um processo de reparação/compensação ou de justiça. Se foi cometida uma falta, convém, para garantir a ordem, que seja reparada; se existem antagonismos muito profundos entre grupos familiares diferentes, é vantajoso, para garantir a ordem social, que seja tomada uma decisão comunitária. Seja qual for o tipo de castigo aplicado, trata-se sempre de uma decisão que afecta a família, no seu todo, porque a responsabilidade é colectiva. O que conta é o consenso e, nos grupos onde os elementos formais de controlo não existem, verifica-se a intensificação dos elementos informais: cada acto e cada palavra são observados, controlados e apreciados, à luz dos valores sociais da comunidade.

Neste universo social, dividido num grande número de segmentos, não há, verdadeiramente, uma estrutura de chefia forte. Segundo Pinto (1995: 46),

«A autoridade máxima é, normalmente, o “Tio”. É ele que rege a comunidade, segundo as normas, usos e costumes que constituem a Lei Cigana. O Tio mais não é que um chefe natural, aceite como tal pelas suas qualidades de liderança, orientação e sabedoria, não só no que concerne a assuntos económicos, como às relações sociais internas e externas”.

Para Liégeois (1989), o líder deve ser, antes de tudo, um homem responsável e respeitado pela comunidade cigana. Este respeito adquire-se em todas as circunstâncias e actividades quotidianas e ao longo de toda a existência. Por isso, um homem responsável tem, geralmente: uma certa idade, uma família numerosa, uma riqueza que

deriva, simultaneamente, da importância da família e da sorte e astúcia nos negócios, uma maneira de se exprimir que lhe permita sobressair-se numa assembleia. Além disso, são-lhe exigidas duas qualidades: inteligência e respeito pelos outros. O responsável só o pode ser com o consentimento da comunidade e deve ser levado pelos outros a desempenhar esse papel de liderança.

No seio da etnia cigana predomina uma organização piramidal, onde as pessoas mais idosas detêm um papel fundamental. Os mais idosos são depositários do saber: têm a experiência da vida, dominam as leis e o conhecimento do passado, da tradição e da cultura.

## GÉNERO<sup>4</sup>

A atribuição dos papéis por idade e por sexo na cultura cigana está muito bem marcada e diferenciada. O quadro que se segue ilustra, de modo claro, as relações dominantes entre género e idade na organização do povo cigano e o que isso implica em termos de posição e função social.

### QUADRO 1- RELAÇÕES ENTRE GÉNERO E IDADE NA ORGANIZAÇÃO SOCIAL CIGANA

Género	Idade	Papeis/Funções	Lugar ocupado na sociedade
Mulher idosa	Mais de 55 anos	Guardiã do bom comportamento	Muito importante no interior do grupo. O seu lugar depende do comportamento dos seus filhos e do número de filhos que teve
Homem adulto	18-55 anos	Produtor/ Relações externas	Centro da pirâmide Importância pela sua força e seu género
Mulher adulta	16-55 anos	Reprodutora Esposa Vector de alianças	Torna-se importante com o nascimento do seu 1º filho, sobretudo se for rapaz. Está ligada às mulheres mais idosas

<sup>4</sup> Dada a natureza deste texto, não iremos discutir a problematização teórica sobre o género. No entanto, para os leitores interessados neste assunto, há, em Portugal, uma extensa e notável bibliografia antropológica e sociológica sobre este tema. Ver, por exemplo, para além de Ligia Amâncio, *Masculino e Feminino: a construção social da diferença* (1994), os trabalhos de Miguel Vale de Almeida, Teresa Joaquim, Ana Vicente, Adélia Costa, entre outros.

Jovem (rapaz e rapariga)	10 anos até ao casamento	Aprendiz	Confiança da família paternal Rapazes com o pai, raparigas com a mãe
Criança (rapaz e rapariga)	Até aos 10 anos	Valorização da componente lúdica Sem grandes responsabilidades sociais	São o futuro As mulheres ocupam-se delas sem distinção de sexo

Adaptado de Llopis (2000:84).

A ideia fulcral a reter, neste ponto, é que a idade e o sexo são dois eixos de classificação fundamentais na vida social da comunidade cigana, dentro do marco das relações familiares e de parentesco. A cada uma destas categorias estão ligados direitos e obrigações, ligados ao princípio de autoridade, assim como certos traços culturais e valores morais. A autoridade entre os ciganos vai, em princípio, do mais velho ao mais novo, do homem à mulher. Esta ideia baseia-se na crença de que a sabedoria é uma consequência da experiência e da velhice, daí os jovens não poderem aceder a ela (Ardèvol 1994).

Uma outra classificação propõe quatro grupos de idade. Do nascimento à puberdade, é-se “filho”, termo que se estende para além da própria relação filial. Da puberdade ao casamento, o cigano é “moço”. O grupo seguinte corresponde às pessoas que contraíram o matrimónio, os “casados”. Finalmente, o quarto grupo corresponde à maturidade, em que se passa à condição de “tio” (Ardève 1994:94).

Um dos elementos mais marcantes da cultura cigana é o amor emotivo e quase possessivo que os pais ciganos têm pelos filhos (Pinto 1994). Segundo Liégeois (1989: 66),

“É o nascimento do primeiro filho que consolida a família, em breve seguido de outros, por vezes numerosos, pois a criança é sempre bem acolhida”

As crianças, desde muito novas, ajudam os pais nas actividades que estes vão exercendo. A partir dos 6/7 anos, começa a diferenciar-se, a nível do quotidiano, o papel dos rapazes e das raparigas: as meninas passam a assumir responsabilidades familiares e domésticas, enquanto os rapazes, ainda que auxiliem os pais, adquirem grande autonomia, tendo liberdade de se ausentar da comunidade, grande parte do dia (Pinto 1995).

A divisão dos sexos é um dos aspectos mais relevantes da cultura cigana; esses são marcados não só pela diferença, mas também pela complementaridade. Conforme refere Liégeois (1989:66),

“a mulher tem, muitas vezes, um papel económico importante, numa relativa independência, que leva a assegurar a subsistência quotidiana da família (refeições, vestuário...) e também, num contexto de rejeição, algumas vezes de perseguição, enquanto os homens eram açoitados, aprisionados e castigados, era a mulher quem se responsabilizava pelo sustento da família, pois, rodeada de filhos, era menos objecto de violências”.

Além disso, é normalmente a mulher que faz diligências junto dos organismos administrativos, ou recorre aos serviços sociais. Ela será responsável pela educação dos filhos mais pequenos (passando para a tutela do pai, quando entram na adolescência) e das filhas até elas se casarem (Costa 2001).

Pode dizer-se, então, que a mulher cigana desempenha um papel de grande importância no processo de socialização e de formação educativa, factor primordial para a sobrevivência e reprodução social do grupo; ela é o elemento mais conservador (no sentido da manutenção da cultura), pois, através da oralidade, faz com que as tradições e os costumes ciganos permaneçam vivos. Contudo, como agente importante no processo de transmissão da memória colectiva, a mulher cigana pode ser também agente de mudança, visto que, conforme nos ensina a Antropologia cultural/social, nada é estático numa cultura.

Mas, apesar do seu papel preponderante, na sobrevivência e coesão social do grupo, não se pode esquecer que a mulher cigana ocupa uma posição de subalternidade (Pinto, 1995). Na verdade, a mulher cigana está sempre dominada pelo homem; aos membros masculinos da sua família (pai, tio, irmão), caso permaneça solteira, ao marido quando contrai matrimónio (Ardèvol 1996).

Assim, depois de casar, a mulher ficará sob a autoridade do marido, numa posição

de completa submissão. Finalmente, a idade madura traz tanto para a mulher (sobretudo se for viúva) como para o homem, uma condição social privilegiada. O homem, normalmente, torna-se o “tio”, homem respeitável e que participa nos assuntos da comunidade, dando conselhos e resolvendo problemas. A mulher anciã torna-se a matriarca, também ela respeitada e ouvida.

A patrilineariedade, modelo familiar dominante entre as comunidades ciganas, implica, segundo Llopis (2000), a supremacia do homem sobre a mulher nas suas relações sociais, nas tomadas de decisões externas e nas estratégias de subsistência. No entanto, a mulher desempenha um papel muito importante na manutenção do grupo, através da reprodução (biológica e social) e do estabelecimento de alianças familiares, o que a torna numa figura também muito valorizada no seio da sua comunidade.

Claire Cossée (2002) introduz uma perspectiva muito interessante sobre a protecção da intimidade entre os ciganos. Para a autora, a preservação da fronteira efectuada pelos ciganos, entre o grupo e o “exterior”, passa por interditos relacionados com a intimidade, particularmente para as mulheres. Entre os ciganos,

“a distinção é efectuada entre, por um lado, a sua intimidade regulada pelo grupo, no interior de um território privado e, por outro, o que eles designam como “exterior”, Pode-se então falar de uma fronteira simbólica que o colectivo tenta preservar das intrusões” (Cossée 2002:49).

Existem, para Cossée (2002), dois tipos de interditos regulando a manutenção dessa fronteira: os temas de que não se devem falar e as práticas proibidas. Os temas secretos, os tabus, não podem ser abordados perante os homens quando se é mulher, mas não devem em hipótese alguma serem revelados fora do grupo, e em nenhum caso tornados públicos. Não existe, porém, um respeito uniforme e rigoroso pelos interditos por parte de todas as comunidades ciganas.

Há uma certa flexibilidade em muitos dos aspectos que regulam a intimidade,

sobretudo em relação a todas as regras ligadas às noções de pureza e impureza. No entanto, algumas regras são fundamentais e o seu cumprimento indiscutível: um controlo das alianças matrimoniais; uma repartição relativamente estrita dos universos masculinos e femininos; o rigoroso controlo social a que são sujeitas as jovens raparigas; a preservação da sua virgindade até ao casamento; alguns tabus ligados ao corpo e à pureza, e à sexualidade da mulher.

Quanto ao papel de controlo social exercido pelo homem na comunidade cigana, ele surge como sendo o portador e o defensor do prestígio e a honra da família, perante a sociedade envolvente. No interior da sua pequena comunidade, ele é incontestavelmente o chefe, título que lhe confere a autoridade e poder de decisão. Em numerosos grupos, o produto do seu trabalho é utilizado em despesas excepcionais ou de prestígio (festas, carro...), e está frequentemente fora de casa, à procura de trabalho, conversando com os amigos para manter laços sociais e conseguir arranjar negócios (Liégeois 1989).

Ardèvol (1994) acrescenta que “um homem de respeito” entre os ciganos tem de possuir três elementos: o prestígio, a palavra e a honra. O prestígio é preciso ganhá-lo, a partir de comportamentos adequados conforme o sexo e a idade. A honra é sobretudo um assunto que envolve a família e não só o indivíduo. Há, assim, uma solidariedade interna face àqueles que querem pôr em dúvida a sua honorabilidade e competência para mantê-la, pois a honra é uma condição masculina que se pode perder a qualquer momento. Além disso, um homem para ser honrado deve ser um homem de palavra.

No caso do líder cigano, o prestígio deve ser reforçado por duas condições. Uma é o cumprimento das obrigações como membro da comunidade, a prudência, o amor ao próximo, a valorização da paz e da harmonia, o conhecimento da tradição e a capacidade de debate com base nesse conhecimento e sua interpretação no contexto cultural actual. Outra é a acumulação de riqueza, que permite a generosidade, a partilha e até mesmo a ostentação social.

## FAMÍLIA

Segundo Liégeois (1989), na etnia cigana, a família é a unidade base da organização social, económica e educativa. Como vimos na discussão da questão do género, é na família que se definem os papéis masculinos e femininos. É onde também se constata a importância da criança; isto, porque é na família, em geral, e nas crianças, em particular, que a comunidade cigana encontra a sua continuidade.

A família assume, para a etnia cigana, um lugar crucial na sua vida, pois ela é sinónimo de permanência e de estabilidade (Nunes 1981; Pinto 1995).

Liégeois (1989: 63) reforça esta ideia explicando que

“Na vida do cigano, tudo gravita em torno da família, unidade base da organização social, sistema de grupos familiares, unidade económica na qual se exerce a solidariedade do trabalho, unidade educativa que assegura a reprodução social e a segurança, a protecção do indivíduo”.

Como vimos, a caracterização da família e da organização social cigana estão ambas intimamente relacionadas. É a partir das relações de parentesco que tudo se estrutura na organização social cigana, na qual se destacam a separação dos sexos e a importância dos grupos de idade.

Dada a grande importância da família e das relações de parentesco na etnia cigana, é fácil concluir, conforme sugere Olímpio Nunes (1981), que o casamento se reveste de um carácter absolutamente fundamental: é o primeiro passo para a formação da família (nuclear), uma forma de unir diferentes famílias ou mesmo reforçar ainda mais os laços da família extensa/alargada, com o casamento entre primos.

A endogamia étnica é a forma mais frequente de matrimónio, porque permite o fortalecimento das uniões de grupos. Como tal, as alianças matrimoniais são, por isso, extremamente importantes, porque permitem, na mudança, a manutenção da organização

social, conferindo-lhe, simultaneamente, estabilidade e continuidade. Elas são importantes para o indivíduo (a união faz-lhe adquirir o papel social de adulto) e fundamentais para a sociedade, constituindo o resultado de um pacto social entre os grupos aos quais os indivíduos pertencem. São as famílias que ligam os indivíduos e, de modo mais lato, é a comunidade que une duas famílias (Liégeois 1989; Pinto 1995; Costa 2001).

Existem duas modalidades de casamento: o matrimónio celebrado segundo o ritual cigano, em que toda a cerimónia gira em torno da forte valorização da virgindade da noiva. Nesses casos, o casamento é fruto de longas negociações entre as famílias dos noivos. Ou então, dá-se a fuga dos namorados antes do casamento (o que pode acontecer depois de certas negociações entre as famílias e seu consentimento), sendo, no entanto, necessária a aprovação social, mesmo após o facto consumado, ou seja, a legitimação social do início das relações sexuais entre os noivos.

De uma forma geral, o matrimónio é patrilocal: os jovens vão viver em casa dos pais do noivo. Contudo existem excepções: o casal pode ir viver para casa dos pais da noiva se esta família lhe proporcionar mais prestígio e protecção.

A família cigana, para além de marcar a personalidade do indivíduo e o reconhecimento social da sua pertença à comunidade, ela baseia-se num fortíssimo sentido de solidariedade e de coesão social<sup>5</sup>, dois elementos de sobrevivência do povo cigano, ao longo dos séculos de perseguição (Pinto 1994). Assim, existe uma forte solidariedade que mantém, unidos, todos os membros da família: os celibatários, que são raros, permanecem com os parentes; os órfãos ficam ao encargo de alguém e as pessoas idosas são cuidadas e profundamente respeitadas, até ao fim das suas vidas (Liégeois 1989). É de salientar também a enorme importância dos avós ciganos, que continuam a ser uma autoridade de respeito, nas questões domésticas (Nunes 1981).

Liégeois (1989:63) reforça esta ideia, explicando que

**5** Num estudo sociológico que um dos autores deste texto realizou, juntamente com a sua equipa, sobre reclusas ciganas e não-ciganas no Estabelecimento Prisional de Castelo Branco, verificou-se que, embora não tenha sido a situação predominante, a não solidariedade, a falta de apoio efectivo da família à reclusa cigana, materializado na ausência de visitas, que priva o preso do importante suporte material e emocional, fragilizou mais a capacidade individual desta etnia de suplantar a (dura) realidade prisional e as privações a que as reclusas estão sujeitas do que das reclusas não-ciganas. Verificou-se também, como acontece em situação de liberdade, que dentro da prisão as ciganas formavam um sub-grupo muito mais solidário, coeso, de cumplicidade entre si (inclusive com um espírito de liderança muito forte), do que as não-ciganas (Rodrigues et al, 2000).

“a família, para o cigano, não é uma adição de individualidades, mas sim um todo, um conjunto de membros solidários, face às outras famílias, solidários face ao estranho”.

Falando ainda da solidariedade social, os conflitos são vividos colectivamente, as relações entre os indivíduos são as relações entre grupos familiares e o indivíduo age, sempre, como membro da família. Assim, uma falta cometida por um cigano reflecte-se em toda a sua família, tal como um acto apreciado lhe reforça o prestígio (Rodrigues et al 2000).

Esta sobreprotecção do indivíduo pelo grupo, associado a um rígido código de honra, tem sido igualmente responsável pela violência interfamiliar. O cigano tem a obrigação de defender os outros membros da sua família que possam ter sido ofendidos por insulto, agressão ou qualquer outro tipo de abuso, utilizando inclusivamente a violência física (Ardévol 1994:75). As rixas familiares, que podem acabar em derramamento de sangue, envolvem assim todos os membros da linhagem. A resolução dos conflitos - que pode ocorrer depois de uma série de mortes, ou pela fuga de uma das partes - passa, normalmente, pela demarcação de zonas exclusivas para cada família em conflito e pela intermediação de linhagens ou grupos neutros e socialmente respeitados.

Conforme realçou Ruy Blanes (2003:122), no caso dos ciganos evangélicos, a filiação religiosa implica uma “redefinição das práticas familiares e relações inter-pessoais de forma a enquadrar novas opções de vida”, incluindo a gestão pública da conflitualidade. O autor dá o exemplo do pastor que teve que se mudar do bairro onde vivia para não ter que cumprir a exigência social da vingança de um homicídio ocorrido na sua família, como é prática na etnia cigana. O pastor, dessa forma, manteve a sua «honra cigana» e o comprometimento com a ética religiosa (pacifista, fraterna, amor ao próximo, etc) do movimento evangélico que representa.

Segundo Liégeois (1989), nos últimos tempos, inúmeras mudanças têm atingido as famílias ciganas de uma forma geral, mas cujas mudanças se aplicam, também, à realidade portuguesa:

- a entrada das crianças nas escolas, acontecimento que se tem revelado marcante para as novas gerações;
- a redução do tamanho da família, que pode ser explicada pela mudança da estratégia económica e pelo surgimento de uma sedentarização urbana, que torna difícil os agrupamentos;
- a maior valorização das iniciativas e decisões individuais em detrimento das acções colectivas;
- o maior desejo de mudança da situação socio-económica e cultural por parte dos jovens;
- mudanças significativas no papel da mulher: a utilização de métodos anticoncepcionais, mudanças no vestuário e maior contacto com a sociedade envolvente.

Como vimos, a variável sexo é muito importante quando se trata da etnia cigana, já que um dos seus principais traços culturais é a clara separação entre os sexos. As relações sociais estão fortemente baseadas nessa separação, que, como já verificamos (Rodrigues e Santos 2000, 2004), se reencontra também na estrutura da Igreja Evangélica Cigana de Filadélfia de Portugal e na própria disposição física dos fiéis, durante as cerimónias.

O processo de adesão, conversão e baptismo dos ciganos à Igreja Filadélfia é, antes de tudo, um assunto familiar (Blanes 2003). Tal como a doença não afecta só a família nuclear, mas o grupo familiar por inteiro, também a cura e a conversão religiosa são normalmente assumidas por toda a família extensa e, por vezes, por toda a comunidade cigana.

Alguns estudos sobre os efeitos da conversão ao (neo)pentecostalismo para a vida das mulheres (que estão em grande maioria numérica neste importante movimento religioso) revelaram diferentes realidades. Certas denominações religiosas, por exem-

plo, apresentam uma visão patriarcal e androcêntrica que reforça a masculinidade – dominância masculina no espaço doméstico (supostamente domínio exclusivo das mulheres) e societal. Outras apresentam um comportamento mais aberto às mudanças quanto às representações sobre o feminino, tentando atenuar as assimetrias entre homem e mulher (Machado 1996).

Na Igreja Filadélfia predomina o princípio da masculinidade, já que nenhuma mulher pode exercer o cargo de pastor ou vir a ter qualquer função na direcção da Igreja. Não pode pregar, apenas orar e cantar. A única ocasião em que pode ser chamada ao púlpito é para dar o seu “testemunho”, ou seja, a sua história de vida, quando essa é para benefício da Igreja (acontece apenas àquelas que têm algo de muito especial para contar: uma cura, um exorcismo...). Mas o facto de lhes ser negado a prédica ou outra função dentro da Igreja, não significa que elas aspirem a elas.

A socialização das raparigas ciganas é muito rígida quanto à separação dos sexos e as mulheres adultas não a põem em causa, mas parecem aceitá-la sem reservas. Mesmo com a crescente influência da cultura da sociedade envolvente, seja através da escolaridade das raparigas (raras são as jovens que deixam, actualmente, de completar o ensino primário), seja através dos meios de comunicação – televisão, rádio, cinema, revistas – que as mulheres ciganas consomem bastante, não há sinais que indicam que a separação bem definida entre os sexos possa vir a ser posta em causa na etnia cigana.

Mas, mesmo não tendo acesso a um cargo de chefia, as mulheres desempenham um papel social activo dentro da igreja. A mulher do pastor é muitas vezes chamada de “pastora” quando desempenha um papel importante junto das mulheres da comunidade de fiéis, no local onde o seu marido está a exercer a sua função de pastor. Se é uma mulher empreendedora, ela dinamiza o coro, no qual acaba sempre por pertencer, incentiva as visitas religiosas, as orações colectivas, etc. Tem igualmente um papel evangelizador importante junto às mulheres e jovens raparigas solteiras, porque consegue, mais facilmente do que o seu marido, entrar na intimidade delas, ajudando assim a entender melhor os problemas e as necessidades desse sub-grupo específico.

No entanto, nem sempre o papel de “pastora” é desempenhado, dependendo muito da personalidade da esposa do pastor. Nalguns casos, elas mantêm-se à margem da comunidade de fiéis e dificilmente se integram. O papel social cada vez mais importante da “pastora”, nem que seja somente entre as mulheres, tem vindo a condicionar a escolha da esposa, por parte dos candidatos a pastor, ainda solteiros que, aliás, só podem ser ordenados pastores quando devidamente casados. Assim, as qualidades requeridas às jovens solteiras para o matrimónio podem ser acrescidas de outras, consideradas actualmente importantes, para a sua futura condição de mulher de pastor, como, por exemplo, a facilidade em relacionar-se com as pessoas, principalmente (e preferencialmente) do sexo feminino, a capacidade de liderança do seu sub-grupo, entre outras.

Aliás, durante a cerimónia de consagração a pastor, que normalmente se realiza durante o Congresso Anual, os dois, candidato a pastor e esposa, são chamados ao palco, para serem abençoados pelos outros pastores presentes. Daí que se pode dizer que se reconhece o papel da “pastora”, embora não formalmente.

Dentro da Igreja Evangélica de Filadélfia, assim como aos homens, são exigidos às mulheres importantes mudanças de comportamento neste novo contexto religioso.

Na tradição cigana, a mulher está associada a um dos pecados mais graves, que é o adultério, causa de conflitos sangrentos e de mortes. Por isso, uma das primeiras mudanças que é exigida às mulheres ciganas baptizadas tem a ver com o próprio vestuário delas. A partir do momento em que são evangélicas, elas devem deixar de usar calças e passar a usar saias ou vestidos compridos e as blusas têm necessariamente de ter mangas, de preferência cobrindo todo o braço. Mas a mulher cigana, sobretudo as jovens solteiras, é extremamente vaidosa e ela consegue, às vezes, contornar essa regra. A partir do momento em que uma jovem cigana entra na idade de casar (logo após a menarca), a sua aparência muda bastante, passando a ter muito cuidado com o que veste, escolhendo de preferência roupas vistosas, sensuais e até provocantes.

Quanto aos homens, eles são altamente valorizados dentro da Igreja Evangélica de Filadélfia. Podem exercer qualquer cargo, desde que apresentem um bom “testemunho” (aqui tomado como bom comportamento, ou seja, um comportamento dentro das normas da Igreja). Além de poderem pertencer à direcção, serem pastores, candidatos a pastor, os homens podem também exercer o cargo de responsável de uma igreja local, ou seja, diácono, passar a oferta, dizer uma oração em voz alta, durante um momento de oração comum. São eles os primeiros a tomar a Santa Ceia, no culto reservado a este fim.

O vestuário dos homens tornou-se importante, sobretudo, para os que ocupam um cargo de destaque dentro da Igreja. O uso de fato e gravata parece estar amplamente divulgado entre os pastores e os responsáveis, o que denota uma grande preocupação com a boa imagem que querem transmitir da Igreja, não só aos seus fiéis, mas a toda a sociedade portuguesa em geral.

À laia de conclusão, nota-se que, graças à conversão ao Pentecostalismo - e considerando as grandes transformações sociais e culturais (algumas aqui discutidas, como o grupo social, género e família) e de comportamento, que reflectem na sua relação directa e convivência com o meio onde estão inseridos - os ciganos neo-pentecostais adquiriram uma maior respeitabilidade e o seu estatuto social tem vindo a ser melhorado. Em função da importante reconstrução de uma identidade étnica e religiosa em torno da filiação da etnia cigana a um novo movimento religioso (Igreja Evangélica de Filadélfia de Portugal), existe um claro reforço da tolerância, respeito e maior convivialidade entre ciganos e não-ciganos, no contexto actual da sociedade multicultural portuguesa (Bastos e Bastos 1999).



# CIGANOS, «TRADIÇÃO» E RELIGIÃO: FRONTEIRAS ÉTNICAS E ESTRATÉGIAS DE INSERÇÃO SOCIAL

ANA BRINCA

Os processos e estratégias identitárias envolvidos na reprodução da identidade étnica cigana mostram que, como previsto por Barth (1969, 1998), se trata de uma identidade edificada numa dicotomização sistemática entre um «Nós» («Nós, os ciganos») e os «outros» (os não-ciganos), ou seja, num processo de criação e de manutenção de fronteiras étnicas, e não tanto no que habitualmente se designa por “cultura cigana”. No entanto, e ao contrário do previsto nessa teorização, verificámos que (a) a auto-representação da identidade cigana se flexibiliza e coloca em tensão interna através da conversão de uma minoria a igrejas evangélicas<sup>1</sup> e, mais fortemente, através da construção de uma «igreja cigana», a Igreja de Filadélfia; e que (b) longe de manter fronteiras através de uma dicotomização sistemática, os ciganos portugueses mantêm uma tensão sistemática entre «comportamentos de dicotomização» e «verbalizações, parcialmente diplomáticas», em que afirmam ora a falsidade da identidade cigana (atribuída pelos «senhores» aos vendedores nómadas, em geral) ora o declínio da identidade cigana, modernizada de tal modo, nas novas gerações, que os costumes diferenciais estariam em vias de desaparecer. Estas verbalizações manifestariam, com variados graus de acentuação e de contradição (a) um desejo real de abandonar uma dicotomização historicamente estigmatizante, desejo esse individual ou familiar que entra em contradição com a defesa colectiva da Lei Cigana (b) a vontade de ocultar uma produção identitária cigana, auto-superiorizante e «ofensiva» para os outros, dando origem a um discurso diplomático, bem como (c) a constatação do resultado da renovação geracional e de uma mudança de padrões comportamentais e de atitudes que, sem pôr em causa, a diferenciação étnica, levariam à «modernização» dos costumes nas comunidades ciganas, em pontos anteriormente vistos como cruciais.

**1** As conversões à religião católica são muito escassas e raramente acompanhadas por uma participação paroquial regular; desse modo, é ténue a fronteira entre os ciganos tradicionais (defensores da Lei Cigana, com uma religiosidade sincrética) e ciganos católicos não-praticantes.

## PROJECTOS E TRAJECTOS

Partimos para uma etnografia de uma comunidade cigana tradicional com origem maioritariamente alentejana e conglomerada contra sua vontade na margem sul do Tejo, num bairro social formado por algumas dezenas de famílias de ciganos e de tendeiros, isolado dos bairros limítrofes, onde se concentram os «senhores», por decisão das autoridades camarárias locais. Rapidamente nos apercebemos, porém, que entre estes ciganos tradicionais, dotados de uma religiosidade popular que não exigia a participação congregacional em qualquer igreja, viviam outros ciganos ligados, mesmo que tenuamente, a igrejas (nomeadamente à de Filadélfia, mas não só), auto-identificando-se e sendo identificados como «de Deus».

Se, numa primeira fase fomos estudar a manutenção do «ser-cigano», levada a cabo num grupo local de famílias portuguesas ciganas,<sup>2</sup> mais recentemente, o desafio proposto foi o de fixar aqueles mesmos processos e estratégias identitárias ciganas, analisando a influência que sobre eles exerce a passagem de um segmento altamente minoritário, de uma religiosidade sincrética, não organizada em congregações, para uma religiosidade «cristã», em termos de reconstrução identitária<sup>3</sup>. Para levá-lo a bom termo, focalizámos então o nosso estudo na unidade familiar e, mais concretamente, na consciência e nas acções, nas pertenças e nas exclusões de cada um dos membros (de ambos os sexos e gerações distintas) das famílias referidas. O que nos levou, de igual modo, a apoiar o estudo no contributo de Anthony Cohen ao ponto de vista barthiano sobre a etnicidade<sup>4</sup>.

**2** Entre 2001 e 2004, enquanto bolsista de doutoramento da FCT, estudei um grupo de cerca de 20 famílias ciganas (as quais fazem um total de 60 indivíduos de ambos os sexos e várias gerações) quase todas de origem alentejana. Cada uma dessas famílias é composta por 4 ou mais (chegando por vezes a completar os 7 ou 8 elementos, sendo, na sua maior parte, jovens com menos de 18 anos. Relações parentais unem algumas dessas famílias, as quais fazem parte de duas famílias alargadas que mantêm entre si ligações por aliança). Em cada uma delas, e por intermédio do convívio, de técnicas de recolha de dados como as entrevistas informais e semi-directivas e a observação directa e participante, centrámo-nos na maneira de ser e de estar, nas biografias pessoal e familiar, na organização sócio-económica, processos de socialização e dinâmicas intra e inter-identitárias.

**3** Desta feita, enquanto investigadora do projecto de pesquisa «Filhos Diferentes de Deuses Diferentes» e a partir das informações básicas recolhidas na primeira fase que nos ajudaram a seleccionar as famílias, a proceder à sua caracterização religiosa e a construir os guiões das entrevistas relativos à problemática subjacente ao projecto em causa, aprofundámos a sua biografia pessoal e familiar religiosa, bem como as dinâmicas religiosas.

**4** Considera Cohen que para a apreensão dos significados da noção de «fronteira» devemos privilegiar não «o colectivo e o dogmático», como tem feito a Antropologia tradicional mas sim «a individuação e a consciência pessoal» (2003: 96); cada um dos «Eus» do grupo étnico produz «eticidade para si próprio», sendo eles que primam na criação e na interpretação dessa identidade, bem como na atribuição de sentido às suas fronteiras (2003: 97). A nossa observação das «fronteiras da individuação» põe-nos a par de «qualidades de colectividades delimitadas que, de outra forma, ignoraríamos» (2003: 83).

Realçar as formas de construir e reproduzir o «ser-cigano», bem como o «ser-cigano-português», (distintamente) conduzidas pelos ciganos tradicionais e por pequenas minorias de ciganos «cristãos»<sup>5</sup>, tendo em atenção a auto-consciência de cada um deles,<sup>6</sup> constitui nossa intenção geral neste artigo. Realçar a interferência ou não desta diferenciação, face à religião, na maior ou menor (in)flexibilidade das oposições entre o Eu / Nós (ciganos) e os seus outros (não- ciganos) é nosso objectivo particular.

## **CIGANOS VERSUS «NÃO-CIGANOS»**

Ainda que a maior parte dos nossos interlocutores diga desconhecer o significado da identidade do termo «cigano», duas ideias são relevadas pelas narrativas de «tradicionais» e de «cristãos»: (a) a que faz depender a identidade cigana de laços biológicos fundadores dos laços sociais diferenciados, e (b) aquela que considera a identidade cigana uma invenção dos «senhores», visando a distanciação identitária e a marginalização social daqueles que, porque viviam das vendas, eram vistos como nómadas.

Na concepção partilhada entre os interlocutores tradicionais, decorrente da Lei Cigana, «é cigano aquele que o pai é cigano e a mãe é cigana», sendo que se um deles não for cigano o sujeito gerado é considerado um «misturado» ou um

**5** Trata-se de uma dicotomização dos nossos interlocutores ciganos levada a cabo pela equipa de investigação do projecto de pesquisa «Filhos Diferentes de Deuses Diferentes.» e que resultou da necessidade de diferenciarmos, para os grupos étnicos pertinentes (cabo-verdianos e ciganos) , por razões estratégicas, aqueles que viviam uma religiosidade sincrética, não-organizada, tradicionalmente padronizada (os «tradicionais»), representando a larga maioria dos seus grupos étnicos, sobretudo nos estratos económico-culturais mais básicos e aquela(s) minoria(s) que em décadas recentes aderiram a ou foram influenciados por «igrejas» e delas receberam um influxo diferenciador, «em nome de Deus», influxo esse capaz de contrariar alguns costumes «tradicionais» e de abrir o caminho da afluência social em busca de uma aproximação a costumes mais «civilizados» e «portugueses». No bairro que estudámos, esta distinção é relativamente ténue, na medida em que a adesão ao cristianismo organizado em igrejas é fraco (neste quadro a partir de igrejas evangélicas, já que, ao contrário do que acontece em Trás-os-Montes, a influência católica é quase nula); no entanto, não deixa de ser invocada identitariamente, criando uma distinção entre os nossos interlocutores que aderiram no passado ou recentemente a uma igreja evangélica (a qual frequentam esporadicamente, ou com alguma assiduidade, ou que deixaram de frequentá-la e se afirmam um pouco afastados «das coisas de Deus») ou que simplesmente dizem «Ser de Deus», mas sem se identificarem com uma igreja particular (no texto, os «cristãos», ou CE) e aqueles interlocutores que «puxam mais a tradição», não se identifica, com qualquer religião organizada, embora em certas situações (doença, morte, problemas familiares ou económicos, etc.) pratiquem um sincretismo religioso que pode compreender, simultaneamente, a fé num Santo ou na Virgem, a consulta a bruxas, para se defenderem dos espíritos dos mortos ou do mau-olhado, a crença de que o Buda protege e a ida duas ou pouco mais vezes a um culto evangélico (no texto, os «tradicionais», ou CT). No texto, quanto aos «cristãos», seguimos as diferenciações estabelecidas pelos próprios.

**6** Pois o que quer que afirmem sobre si mesmos enquanto aderentes de uma dessas posturas identitárias não significa que o sejam identicamente aos outros que se situam sob a mesma.

«atravessado». Na concepção mais evidente entre os ciganos “evangélicos”, um «misturado» ou «atravessado» pode, no entanto, ser considerado «cigano» e, como tal, indiferenciado dos ciganos caso cresça num ambiente cigano. E, indo muito mais longe, são também estes que acrescentam, ainda, que o termo «cigano» é uma criação dos «senhores», destinada a identificar aqueles que exerciam o comércio ambulante em feiras e em mercados:

Pronto, a mim puseram-me cigano e agora? Eu não lhe sei dizer o significado de um cigano. (...) Puseram à gente ciganos por a gente vender na praça. 'Ah, é um cigano'. (H., 44 anos, CE1).

Em comum, ambas as conceitualizações possuem o facto de, directa ou indirectamente, fundamentarem a identidade cigana num processo relacional inter-étnico e não numa «origem», num antepassado comum, ou num atributo identitário particular. Quanto à «origem» dos ciganos, um tema tão do interesse de inumeráveis «ciganólogos»<sup>7</sup>, os poucos que se lhe referem fazem-no mais para contestar as hetero-representações identitárias que os situam no Egipto (ou na Índia) e mostrarem que se trata de um assunto com o qual as diferentes gerações ciganas não se preocuparam. Observa-se, no entanto, entre alguns, poucos, jovens «eclesiais» (o que só por si indica a influência recente de uma igreja evangélica), uma certa tendência para situarem a origem cigana em Israel, mas sem que isso tenha um grande peso na afirmação e/ou defesa de uma identidade cigana religiosa.

A consciência de si, enquanto ciganos, emerge essencialmente de um conjunto de interações inter (e intra)étnicas, no contexto das quais se diferenciam do e agem sobre o meio social envolvente e, nomeadamente, daqueles que aí identificam como diferentes (os «senhores» e, dentro destes, os «tendeiros» e os «pretos»).<sup>8</sup>

Os ciganos tradicionais preocupam-se em distinguirem-se especialmente dos «tendeiros» e dos «senhores», ao passo que os ciganos “evangélicos” erguem como

<sup>7</sup> Entre o século XIX e a primeira metade do século XX, a literatura produzida por inúmeros «ciganólogos» centrou-se basicamente na questão da «origem do povo cigano» e, particularmente, na sua “suposta” origem indiana (Borrow 1841; Sampson 1926; Brown 1928, etc.).

<sup>8</sup> A categoria «senhores» foi dicotomizada pelos nossos entrevistados em «senhores» propriamente ditos, ou seja, todos os não-ciganos de pele branca (gadjés), e os «pretos», os quais «são senhores mas são pretos». Como vimos, os «tendeiros» representam uma categoria transicional, são «senhores meio-aciganados».

termo de comparação e de oposição sobretudo os «senhores». Dos «tendeiros», dizem que são «senhores meio aciganados», melhor dizendo «senhores» que possuem um modo de vida semelhante ao dos ciganos sem, contudo, serem ciganos. A parte «não-cigana», e o carácter híbrido que se lhe liga, bem como o seu desconhecimento de certos marcadores ciganos, como é o caso do «romanô», o «calão cigano», são os atributos identitários que sobressaem na definição distintiva que os ciganos tradicionais constroem acerca dos «tendeiros».

Esse é meio senhor, meio aciganado. Esses já andam mais pelos campos. Esses também viveram com as bestas, nos campos; antes de terem os carros viveram com os burros, com as bestas, com as rodas, com os carrinhos, com as carroças. Viveram mesmo como o cigano. O *tendeiro* vivia mesmo como o cigano. (H, 68 anos, CT).

O *tendeiro*? Vem de uma parte que não é cigana. É mais pouco ou menos da sua parte, não toda. Meio atravessado. Porque você se falar *romanô* ao pé de um *tendeiro*, ele, calhando, não entende, não percebe. Mas se falar ao pé de um cigano, ele já entende. (H., 44 anos, CE).

Em relação aos restantes «senhores», os «pretos», «senhores» cuja definição identitária assenta na sua própria cor («Preto é preto»), constituem para a generalidade dos ciganos o referente identitário (que se quer) mais distante. No entanto, existem ciganos “tradicionais” que, inconscientemente, associam certos atributos que imaginam de alguns ciganos aos «pretos», sendo o «malcheiroso» um exemplo:

O preto é preto e é calhardão. (...) É uma palavra que a gente tem uns para os outros. (...) se a gente for chamar preto zangam-se. (...) há uns que gostam, há outros que não querem. (...) não é mal feito, o que é é que cheiram mal. (H, 68 anos, CT)

Para os ciganos “tradicionais”, o «ser-cigano» constitui-se, como vimos, numa diferenciação e/ou oposição aos não-ciganos, notabilizada na concepção de que aquela identidade é, antes de mais, não ser «tendeiro», «atravessado» ou «senhor», uma postura identitária que se inscreve no ponto mais extremo da estratégia de «aculturação antagonista» (in Devereux e Loebb 1985). Aqueles homens que «puxam mais à tradição», estabelecem, a seu favor, uma hierarquização entre o que decorre da civilização, e das suas posses, e o que provém da moral e das suas exigências. Assim, afirmam que apesar de possuírem «menos dinheiro» que os «senhores» são, no entanto, «desenrascados»,

que sendo «pobres, malcheirosos e piolhosos», são «espertos», enquanto as mulheres destacam o facto de saberem «olhar pelos filhos» e não os entregarem «ao cuidado de outros», comportarem-se diferentemente das «senhoras» que «andam aos 9 e aos 10, vão com todos para a cama, são umas desonradas»; dizem eles e elas que, contrariamente aos «senhores», os ciganos, na sua generalidade, «não espancam crianças».

Destes pontos, são sobretudo as referências pejorativas, nomeadamente, às mulheres dos «senhores» (como «sair à noite», «chegar a casa à meia-noite ou às 3 ou 4 da manhã», «fumar», «usar saia curta», «trabalhar fora de casa» «num restaurante» ou «a lavar as escadas dos outros», etc.) que são reprovados por todos os homens e excluídos das suas condutas diárias pelas mulheres ciganas. De igual modo, ambos os sexos reprovam o que parecem identificar como libertinagem sexual da mulher não-cigana (a qual «namora» e pode conhecer mais do que um homem), opondo-lhe o «resguardo» que, do seu ponto de vista, notabiliza e superioriza a mulher cigana (antes, e também depois, do casamento) relativamente àquela, superiorizando, por extensão, a etnia cigana como um todo. São estes homens e mulheres ciganas que nas conversas mantidas connosco maneiram uma estratégia identitária que consiste na auto-promoção moral sua ou da sua família (e dos ciganos genericamente considerados), desse modo transformando em «moralmente superior», a posição civilizacional (social, económica e politicamente) inferior que ocupam na sociedade maioritária.<sup>9</sup>

Mas a superiorização identitária focalizada no comportamento sexual feminino, sendo fulcral, não implica uma generalização capaz de destituir de valor todas as mulheres dos «senhores». Pelo contrário, também há entre as mulheres tradicionais quem tivesse convivido largos anos com «senhoras», tomando-as por modelo de referência no que diz respeito ao «governo da casa» - tê-la «asseada», «saber cozinhar» e «saber costurar» foram práticas domésticas aprendidas com «senhoras» e destacadas pelas referidas mulheres na sua auto-diferenciação pessoal face às outras mulheres ciganas.

<sup>9</sup> Trata-se de uma estratégia identitária que é igualmente adoptada por ciganos de outros países (Stewart 1997; Gay y Blasco 1999). A propósito de um grupo de ciganos húngaros que constituíram a sua unidade social de análise durante o trabalho de campo que consumou nesse país, Michael Stewart observou que manipulavam habitualmente descrições de acontecimentos que os davam como ganhadores face aos não-ciganos. O mesmo notou Gay y Blasco entre os ciganos de Madrid por si estudados, os quais faziam sobressair atributos relacionados com a «honra» que diziam ter e os não-ciganos espanhóis não tinham («reinventando-se como os únicos espanhóis honrados») afirmando assim face a eles uma superioridade identitária.

## **DA SUPERIORIDADE MORAL POR DESIDENTIFICAÇÃO À APROXIMAÇÃO CIVILIZACIONAL POR IDENTIFICAÇÃO**

Ao contrário da larga maioria dos ciganos “tradicionais”, que procuram demarcar-se social e culturalmente dos «senhores», há ciganos evangélicos que aqueles acusam ambivalentemente de terem «a maneira de ser e de estar» dos «senhores». Ao dizê-lo, denunciam um «facto» e mencionam um modelo de referência que entra em conflito com a lei cigana, dado que seria a partir de uma identificação parcial com aqueles que os “evangélicos” se auto-representam, se diferenciam dos outros e diferenciam os outros ciganos de si.

De facto, os ciganos “evangélicos”, que sempre têm vivido em ambientes «misturados», congregando população cigana e não-cigana, quase sempre sobrepõem as «semelhanças» às «diferenças» face aos «senhores» no que toca à «maneira de ser, de estar e de falar» que lhes atribuem. Os «senhores» quase nunca são conceptualizados por estes ciganos como «outros». «Saber estar» (isto é, «andar asseado», «sem nódoas», «penteado» e «sem ranho nas ventas», «manter a limpeza da casa, do marido e dos filhos», «não brigar», «não ouvir aqui e ir contar além de maneira diferente», etc.) ou «saber falar» («não falar alto» ou «aos gritos», «ter conhecimento das palavras certas», etc.), sinónimos de «ter maneiras», constituem traços sócio-culturais (e identitários) atribuídos aos «senhores», tendo sido incorporados a partir deles, como «mais-valias identitárias» (Bastos e Bastos 2002) que os distinguem dos (outros) ciganos em geral. Do mesmo modo crêem que nem sempre são por aqueles vistos como «ciganos». E, sobre isto, note-se que passar aos olhos dos «senhores» como sendo um não-cigano, é, para alguns ciganos evangélicos, motivo de orgulho pessoal, um orgulho que parece ligar-se à fantasia de que possuem, entre os «senhores», um certo prestígio social e identitário.

### **ACERCA DO ROUBO IDENTITÁRIO: QUANDO OS «SENHORES» IMITAM OS CIGANOS**

A identificação nos «senhores» de traços que os nossos interlocutores “tradicionais” imaginam e usam como signos identitários especificamente ciganos<sup>10</sup> é, por eles,

**10** Como é o caso de um certo vestuário masculino («chapéu», «calça vincada» e «sapato bicudinho») ou feminino («saia comprida»), o «cabelo comprido» ou alguns adornos (brincos pendentes, por exemplo) femininos.

veemente censurado por intermédio de provocações verbais. “*Ai, já é mais que a gente*”, comentava uma nossa interlocutora para outras mulheres ciganas ao ver passar uma «sem-ser-cigana» trajada com uma saia comprida. Esta reacção identitária tem como objectivo clarificar o que é e o que não é (verdadeiramente) «cigano»; «fazer-se passar por aquilo que não (se) é» é uma conduta que recebe a censura de inúmeros ciganos, os quais valorizam o autêntico face à «imitação».

A percepção de que os «senhores» podem querer ultrapassar as fronteiras identitárias e roubar a identidade cigana<sup>11</sup> agudiza-se quando as acusações e reclamações passam da área corporal para a área profissional. Se os “senhores” se metem nas vendas, estão a imitar os ciganos. Se constroem grandes centros comerciais, estão a roubar os ciganos que só não tiveram essa iniciativa porque não têm capital. Distanciam-se, desse modo, da associação identitária entre vendas e nomadismo, que se tornou um elemento constrangedor fundado na tradição, denegam a estratificação social e as suas consequências em termos de hábitos de consumo, orientados para a diferenciação identitária hierarquizante, e reclamam identitariamente a oportunidade perdida de se verem como detentores dos grandes centros de comércio das áreas metropolitanas.

Das Feiras Novas, dos Intermarchés, destas coisas, estão ricos à custa dos ciganos. (...) O cigano é que trouxe a venda, não foi mais ninguém. E esses Feiras Novas, Intermarchés e por aí fora, esses é que se estão a encher. Encheram-se porque tinham dinheiro. Então eram quem? Um modelo, porque me viam a mim a vender. Eu via agora você a vender, você tinha muito dinheiro, montava uma loja. Ou ia para a venda também e juntava-me a você. Porque houve muitas pessoas da sua raça que aprenderam muito com a gente e juntavam-se ao lado. E hoje estão bem na vida, milionários. E a gente não temos. E eles têm. Porque, pronto, também têm mais dinheiro, tinham mais dinheiro. A gente começa, não é, mas o dinheiro não dá para aumentar, o dinheiro não dá para comprar. (H., 37 anos, CT).

«Imitação», e indiferenciação identitária, entre ciganos e «sem serem ciganos» é, por sua vez, interpretado pelos ciganos “evangélicos” a partir da ideia de mudança, no tempo e nas modas, tomando os ciganos “tradicionais” como referência. Podemos daí inferir que, para os ciganos “tradicionais”, as fronteiras étnicas parecem (ter de) ser bem mais delimitadas e mais solidamente defendidas do que para os “evangélicos”, como o indica a seguinte afirmação de uma nossa interlocutora:

**11** Uma ideia de auto-valorização baseada na ideia que se os outros nos invejam e querem roubar é porque se apercebem do valor do nosso ser ou das nossas estratégias sociais.

Isto, hoje, já não há diferenciação dos ciganos para os senhores. Você não vê aí elas, as da sua raça? Agora usam as saias compridas à cigana, os cabelos compridos. Você consegue diferenciar uma cigana de uma sem ser cigana? Já não há diferença (M., 42 anos, CE).

O ser «igual» aos «senhores» é uma ideia também salientada por alguns ciganos evangélicos, especialmente aqueles que não guardam memórias traumáticas das interações inter-étnicas entre eles e os «senhores». Há mesmo quem considere que se não experenciam melhor a «igualdade» (cultural, social, identitária), tal não se deve a resistências identitárias suas mas à ênfase da diferença, levada a cabo pelos «senhores»:

Andei (na escola). Não me diferenciaram. Porque é assim: eu posso ser igual aos outros, não é? Igual aos outros posso ser e eles são iguais a mim, eles não são diferentes nem eu diferente deles. Porque era assim: eu brincava com eles e eles brincavam comigo, mas era sempre aquela coisa: «Ai, não, não batas à cigana» e o outro (a dizer que) «tenho medo da cigana» e essas coisas assim. Há muitos que têm e há muitos que não têm. (...) Eles pensavam assim: se eu brigo com esta, juntam-se todos. (M., 16 anos, CE)

Mas a ideia de «igualdade» não se encontra totalmente ausente das narrativas identitárias recolhidas junto dos ciganos “tradicionais”, sendo, no entanto, estrategicamente accionada com outros fins identitários; à afirmação: «somos iguais a vocês», segue-se «a gente temos os mesmos direitos que vocês», afirmações que têm em vista justamente a reivindicação desses mesmos direitos

## **DO EXTREMAR DA DIFERENÇA À SIMILARIDADE (IDEADA) ENTRE «SER-CIGANO» E «SER-SENHOR»**

À luz dos testemunhos recolhidos entre ciganos “tradicionais” e entre ciganos “evangélicos”, o «ser-cigano» baseia-se em identificações validadas e encorajadas pela família e/ou por co-étnicos, com costumes, tradições e formas de ser e de viver que consideram tipicamente ciganas. Assim sendo, segundo os aderentes masculinos das duas posturas identitárias em causa, do «ser-cigano» faz parte «o gosto» por terem «a sua própria família», «a mulher e as filhas bem vestidas», «o conforto da sua casa», enquanto que as mulheres destacam o gosto por terem «a casa, o marido e os filhos limpos»; tanto eles como elas dizem fazer ainda parte

do «ser cigano» ter «respeito pelos velhos», gostarem de se «divertir», «comer e dançar», «andar nas vendas», «trabalhar para si e não trabalhar para os outros», «viver de uma certa maneira», conhecer o «romanô» e casar «entre os ciganos» e «de uma certa maneira».

À primeira vista e com a excepção dos dois últimos traços identitários, os restantes traços por eles salientados como componentes do «ser-cigano» não parecem marcar uma fronteira étnica entre ciganos e não-ciganos pois certamente que serão encontrados entre não-ciganos. Tratam-se, no entanto, de traços distintamente manejados por tradicionais e por «cristãos», os quais têm como objectivo alcançar distintas vitórias identitárias. No caso dos que optam por um distanciamento em relação aos «senhores» (na sua grande maioria, tradicionais), o que parece estar por detrás de uma fronteira étnica entre eles e os outros é a afirmação desses traços como «ciganos», introduzindo-lhes um elemento novo, modificando ou opondo um outro, extremando assim a sua diferença étnico-cultural relativamente aos «sem serem ciganos». Mas mais do que o uso de formas diferentemente acentuadas de uma combinatória de traços, o que unifica o conjunto é a afirmação directa ou indirecta de uma forma superior de estar na vida: aquela que se baseia nos afectos e não liga à riqueza; aquela que não vive do trabalho compulsivo e dependente e que, em vez disso, põe em primeiro lugar o prazer da liberdade, o não ter horários ou patrões, o poder decidir em cada momento o que é importante (como ir a um casamento ou a um funeral, durante vários dias; ou poder passar dois dias a comer ouriços-cacheiros, a tocar, cantar e conversar, deixando de lado obrigações profissionais ou de interesse material, etc.)<sup>12</sup>.

Quanto aos “evangélicos”, que investem numa aproximação social e cultural aos «senhores», o que observamos é que a afirmação daqueles mesmos traços como «ciganos» destina-se a fazer-nos crer que «ser-cigano», afinal, não é assim tão diferente de não o ser, ou seja, do «ser-se senhor», o organizador comparativo por excelência desta postura identitária – é neste contexto que deve ser lida a sua (muito

**12** Por detrás de afirmações que parecem indiferenciadas jaz, no entanto, uma distinção essencial quanto ao «gosto de viver», à convivialidade e à festa, associados ao gosto pela liberdade (no uso do tempo e do espaço, e na relação aos «senhores») isto é, a um conjunto de valores não burocráticos, «aventureiros».

embora idealizada) abertura à exogamia matrimonial entre ciganos e «senhores». A diferença inter-étnica entre eles e os «senhores» é por eles situada (apenas) em relação ao «resguardo» da mulher cigana, ou, dito de outro modo, no valor atribuído à sua «virgindade» na altura do seu casamento.

Na sequência de tudo isso, podemos então supor que é a mulher cigana que (ao «resguardar-se» até ao casamento) funda a diferença dos ciganos face às categorias étnicas que são por eles identificadas no meio social circundante. Consideramos, ainda, que, nesse sentido, a identidade do homem cigano depende em muito das atitudes da sua mulher nos contextos relacionais inter e intra-étnicos. Mas, na verdade, relacionando-se isso talvez com uma certa idealidade, alguns dos «evangélicos» do sexo masculino estabelecem uma distinção geracional, entre a «malta velha» para a qual o respeito pela «tradição» e pelas «leis ciganas» é fundamental, e a «malta nova» que «já não quer saber disso», passando-nos assim a ideia de que, cada vez mais, de uma geração para a outra o «ser-cigano» tem menos a ver com os signos culturais ciganos. E, no âmbito desta distinção identitária geracional, atribuem a defesa da «virgindade» à «malta velha», exortando, assim, a sua dispensabilidade nas gerações seguintes:

(A virgindade) é uma tradição da malta velha. (...) isso era dantes. Agora já não. Agora já não. Isto hoje em dia está tudo moderno, já está tudo diferente. Antigamente não era assim. Se uma mulher não tivesse, não casava com o homem. Ai, agora digo-lhe sinceramente: para mim, tanto faz! Pronto, não é por a malta nova que a malta nova já não quer saber disso, já está tudo modificado. (...) Querem saber os pais deles, os avós. (H., 44 anos, CE)

A observação da vida quotidiana coteja-nos, porém, com o valor meramente diplomático dessas afirmações efectuadas face a uma «senhora» e expressas na primeira pessoa; não só cada um dos seus emissores casou com uma mulher cigana submetida à prova da virgindade, como este valor foi igualmente respeitado pelas suas filhas. Para além disto, e inversamente ao que declararam esses nossos interlocutores, os jovens (independentemente da sua postura «tradicionalista» ou “evangélica”) confirmam o respeito pelo valor da referida «tradição» como forma de cuidarem da imagem identitária do «pai» face aos outros homens ciganos:

Não (era capaz de casar com uma mulher que não estivesse virgem). Tinha que olhar a cara do meu pai, não é? Pois (o meu pai ia ficar desvalorizado). Ia ficar desvalorizado ao pé dos outros ciganos. Envergonhava-se, não era? (H., 17 anos, CT).

Cremos, por isso, que as declarações emitidas por alguns adultos “evangélicos” constitui apenas uma estratégia destinada a impressionar-nos, ao irem ao encontro daquilo que pensam ser as nossas ideias e atitudes face à «virgindade», sendo neste contexto que deve ser igualmente entendida a sua visão do casamento endogâmico entre ciganos como uma escolha pessoal e não como uma imposição da «tradição».

## **A ENDOGAMIA COMO FORMA DO RACISMO**

É justamente a última daquelas características (a de «casar» entre ciganos e «de uma certa maneira») que, de entre todas, lhes parece outorgar uma diferença étnica - a endogamia matrimonial levada a cabo pelas famílias ciganas e a maneira como realizam o casamento («a noiva deve estar virgem», «são três dias de casamento e vocês é só um», etc.), são-nos dadas como especificidades ciganas que erguem uma fronteira étnica entre eles e os não-ciganos.

São os ciganos tradicionais a representarem-se, a si ou aos familiares ascendentes, como «racistas» pelo facto de censurarem ou impedirem os filhos de casarem com «sem serem ciganos».

O meu pai é racista mesmo. (...) porque ainda não têm ninguém casado assim com raças diferentes, nem filhos nem filhas, por enquanto, porque os homens que elas pedem de pequeninos, pronto, prometem de pequeninos (e) que é com os que vão, não contrariam famílias..., pronto, eu penso assim. (M., 26 anos, «T.»).

Alguns «evangélicos» declaram, quanto a isso, preferir ver os filhos casados com ciganos, mas admitindo ao mesmo tempo verem com melhores olhos uma filha casar com «um senhor (nunca um «preto») que fosse bom» do que com um cigano que «não soubesse estimá-la». Contrariamente aos «outros», não se representam como «racistas» uma vez que conviveram com vizinhos «pretos», os quais «são pessoas amigas do respeito», mas não vêem com bons olhos o casamento entre ciganos e «pretos».

Não sou racista! Eu até me dei (no lugar onde vivia) com vizinhos pretos, que têm filhos da criação dos meus filhos. Que ainda hoje a gente adora-se. Quando a gente se vê é uma grande alegria. Mas para casamento... (não). Por acaso havia um senhor, agora por falar nos casamentos, que era meu vizinho e que tinha um filho da idade da minha filha, que era preto. E ele às vezes dizia: «Ó (...), qualquer dia a gente vamos pensar em ser compadres». Eu ria-me! (Ri) (E eu perguntava) «Então mas porquê, diga lá?» (E ele respondia) «Eu gosto da X. para o meu filho. O meu filho gosta dela». E andava assim a querer

fazer casamento (ri-se). Mas eu dizia: «Ai meu Deus, que isso seja a última palavra» (Ri-se) (...) Que eu gostava até muito dos senhores; eram pessoas impecáveis. Muito amigos do respeito, mas pronto, era uma coisa que eu não gostava! (Ri-se) Sou-lhe franca, não é!? Deus sabe que é verdade que eu não lhe estou a mentir. Vou-lhe estar a mentir? Um preto? Acho que não. Não sou racista... (M., 42 anos, CE)

O que quer dizer que, para estes, a estratégia endogâmica do casamento realizado entre ciganos é fundamentalmente obrigatória para a manutenção do «ser cigano», ao passo que os «evangélicos» apresentam-na como uma escolha individual («Eu sou livre de escolher com quem quero casar», dizem):

Eu não era para casar com uma cigana. Porque tive tantas raparigas (...). Pronto, (...) eu não sou racista, eu não pendia para ciganos. Não senhor. (...) os meus pais pediram-me e eu cheguei a certa altura (que disse): «Mas eu sou livre, eu caso com quem quiser». E quando eu olhei para a rapariga (com a qual estava pedido), pronto, disse: «Eh pá, tu és livre tu escolhes quem tu quiseres que eu escolho quem quiser. Essa tradição já acabou dos nossos pais.» (H., 44 anos, CE)

Convém, no entanto, aqui salientar que o que nos dão como uma escolha (pessoal), e que é o oposto do respeito obrigatório pela «tradição», constitui apenas uma fantasia a qual não (ou quase nunca) possui uma correspondência real e não encontrou eco nas gerações seguintes. A afirmação «Eu caso com quem quiser» representa um ideal de juventude, o qual, mais tarde, e ainda que não o admitam, cede à pressão da «tradição» (isto é, dos familiares e dos co-étnicos), casando dentro do próprio grupo étnico cigano. O mesmo se passa em relação às preferências matrimoniais das gerações anteriores em relação às seguintes. A afirmação «Eu antes queria um senhor que fosse bom a um cigano que não estimasse a minha filha» proferida por alguns pais «evangélicos» não possui, na maior parte dos casos, concretização prática – as filhas acabam sempre por casar com ciganos.

Quanto ao «calão cigano», por exemplo, é usado e «guardado» (para que os outros «não fiquem a saber mais do que os ciganos») na oposição aos «senhores» (e aos «tendeiros»), constituindo esta uma estratégia de controlo das situações (comerciais, sociais, etc.).

(O Romanô é a alma do cigano) E se a gente não guardar esse calão para a gente, se a gente for ensinar a toda a gente, eles já sabem o deles e sabem o nosso, ainda ficam sabendo mais do que nós. Por isso, não podemos ensinar a toda a gente. (H., 44 anos, CE).

Assim, a afirmação «Eu não quero seguir tradições nenhuma» não parece aqui aplicar-se, tal como em relação à manutenção da endogamia matrimonial, ao exercício da venda ambulante, etc.; aplica-se, sim, pelo menos à primeira vista, à questão da «lei dos contrários». Convém, no entanto, realçar que aqueles que insistem no fim da «lei» referida são sujeitos que viveram a dissolução/ou o declínio dos laços familiares com parentes próximos. O que, por sua vez, revela que a dissolução em causa parece levar à relevância do «Eu» face ao «Nós» (familiar) – afirmações relativas à mudança de algo na «tradição» e/ou na «lei cigana» são geralmente emitidas na primeira pessoa do singular.

## **INTERACÇÕES VERSUS EXCLUSÕES**

A forma como representam e se situam no ambiente social circundante descobre-nos a existência de fronteiras nas representações e nas interacções inter e intra-étnicas que variam de tradicionais para “tradicionais”, bem como no interior de cada uma destas posturas identitárias. Uns e outros engendram distintas estratégias de relacionamento com «tendeiros», «senhores» e «pretos». Para além disso, existe no interior de cada uma dessas categorias étnicas diferenças de género quanto ao relacionamento com os «sem serem ciganos».

Existem, com efeito, regras ou interditos que parecem não só reger ou constringer as incorporações sociais e culturais provenientes dos «senhores», como também, e especialmente, as situações de convivência feminina e inter-sexual. O que nos leva a pensar que nos quadros relacionais inter-étnicos, são orientados e organizados por dicotomizações sexuais as quais prescrevem ou interditam certas interacções inter-pessoais tendo em vista a protecção não só da imagem da mulher (seja solteira ou casada) das «falas» (ou seja, da censura) dos co-étnicos, mas sobretudo a do próprio homem (na condição de marido).

O controlo exercido sobre as raparigas solteiras e as suas «companhias» não ciganas (pois, enquanto solteira a rapariga não está impedida de se relacionar com

«senhoras») é exercido pela mãe, que assim pretende afastar o que possa macular a imagem identitária (de «virgem») da filha e impedi-la de se casar. Esta é, pois, uma estratégia identitária repetida na geração seguinte, quer seja «tradicional» ou «evangélica», inclusive por aqueles que viveram em ambientes maioritariamente de senhores» e dos quais evocam momentos de convivialidade familialista (Bastos e Bastos 2002):

(...) a gente tinha que se cuidar. No princípio, quando eu era pequenina, a minha mãe não ligava. Mas depois quando comecei a ser mulherzinha, (dizia:) «Não vais para além porque fica mal. Porque depois as pessoas pensam que tu és... Se vais para um lugar, tens que ver com quem vais. Porque há companhias que se pode andar e outras não se podem». E, pronto, dava-me vários conselhos. Uma mãe sempre dá, faz o melhor, o normal (M., 42 anos, CE).

Por exemplo, eu tenho cuidado com as minhas filhas porque há companhias que a gente vê que não é o certo (M., 42 anos, CE)

(...) as nossas filhas aos 14, 15 anos saem das escolas para ajudar a mãe no caseiro. E quanto mais tempo ela estiver em casa, e quanto menos vista ela for na rua, melhor é o casamento para ela (H., 50 anos, CE).

É depois de casada e já sob o controlo do marido, seja ele «tradicional» ou «evangélico», que a mulher cigana deixa de interagir abertamente com «senhoras», tendo de, a esse respeito, observar os seus limites – dizem os homens casados que não fica bem as suas esposas «darem-se com as pessoas de raça branca». Em caso de transgressão dessa fronteira, são eles, e não elas, quem «fica mal»; ou seja, são eles que «perdem o valor» face aos outros homens ciganos, os quais os «censuram» e «metem de parte».

Quer em solteiros, quer depois de casados, os homens não estão sujeitos a quaisquer constrangimentos dessa natureza, como explica uma das nossas interlocutoras.

Os rapazes vão para onde eles quiserem. O cuidado com os rapazes é só não se meterem em drogas. Hoje em dia, é o que os pais... É o problema maior que existe é quando eles andam com companhias que levam para os maus caminhos da droga. Mas de resto não (M., 42 anos, CE).

São os «evangélicos» - cujas memórias de uma ecologia social multiétnica «não racista», que sempre soube diferenciá-los dos outros ciganos são fortemente positivadas - que optam por se distanciarem dos co-étnicos, investindo em interacções com os

«senhores». Para pôr em cena esta sua estratégia identitária num meio majoritariamente cigano (no qual as portas dos apartamentos estão diariamente abertas e o passeio público constitui um prolongamento da casa), as mulheres passam a maior parte do tempo em casa como forma de evitarem os olhares e «as falas» das outras ciganas e interagem (sem estreiteza de laços) com vizinhas de porta que são «senhoras»; os homens optam por sair do bairro na companhia de um ou outro filho, frequentam os cafés do lugar cuja clientela é majoritariamente não-cigana, desviam-se dos grupos de conversa ou do jogo do «Bingo» que concentram os homens ciganos «tradicionais». Estes, juntamente com as mulheres e os filhos privilegiam as sociabilidades intra-étnicas. Depois de uma manhã entregue à venda ambulante, as mulheres ocupam a tarde a conversar ao sol enquanto os homens jogam ao «Bingo» ou conversam junto das carrinhas. Assiste-se, por vezes, ao descambar das conversas ou de outras formas de diversão (as «paródias», por exemplo) em brigas (familiares) no decorrer das quais um ou outro dos membros de uma família é levado a afastar-se do bairro (temporária ou definitivamente, conforme o grau de gravidade da situação).

«Tradicionais» e «cristãos» manejam distintas estratégias de exibição das pertenças e das exclusões identitárias. Os primeiros decidem-se geralmente pela exposição ostensiva da sua identificação cigana, a qual passa pela manutenção de comportamentos identitários censurados pelos não-ciganos – entre esses comportamentos conta-se a criação de fogueiras no espaço público que medeia o bairro onde residem e os prédios circunvizinhos de particulares; a lavagem da roupa, dos capachos e das carpetes e das carrinhas no passeio público que cruza o bairro, com água retirada das bocas de incêndio; ouvir música cigana, em casa ou (quando se deslocam) nas carrinhas, num volume ostensivamente elevado; evitar interagir com os não-ciganos, ou a eles se dirigindo por meio de termos, expressões ou gestos obscenos, etc. Segundo os não-ciganos, este rol de condutas ilustra a falta de «civismo» ou de «civilização» dos ciganos para com eles e para residir entre eles. Opondo-se aos co-étnicos «tradicionalistas», os «cristãos» partilham dos comentários tecidos pelos não-ciganos contra essa postura cigana; alguns dizem mesmo que na cidade não se pode continuar com «a vida que se tinha no campo».

De igual modo, uns e outros interlocutores mantêm uma ou outra conversa (ocasional, e geralmente breve) com «tendeiros», no contexto da qual informam-se sobre as (últimas) novidades ou comerceiam algum artigo. Presenciam-se algumas discussões entre ciganas e «tendeiras, que têm na base os roubos de bicicletas e/ou outros objectos entre crianças ciganas e «tendeiras», as quais desembocam por vezes em agressões verbais. Afigura-se-nos ser a proximidade física, social e cultural (como, por exemplo, semelhanças em torno do modo de vida, do vestuário, etc.) entre ciganos e «tendeiros» que estimula naqueles sentimentos de insegurança identitária, levando-os a reagir negativamente à sua presença.

Com os «pretos», os contactos entre adultos, quando existentes, limitam-se ao comércio de artigos; as agressões verbais relacionadas com a identidade étnica das partes em questão ou brigas que ocorrem entre eles e os ciganos têm geralmente como actores sociais as crianças. O sentimento de «medo» dos «pretos» que parece dominar os ciganos,<sup>13</sup> a «fealdade» (e o «mau cheiro») que lhes atribuem, parecem impedir uma maior proximidade física entre uns e outros.

## **MEMÓRIAS DO RACISMO DOS «SENHORES»**

Se por um lado são os que investem no convívio inter-étnico, os «evangélicos», e, em particular, os ex-nómadas são também, por outro, quem mais destaca as representações e as atitudes «racistas» e «discriminatórias» dos «senhores» para com os ciganos, as quais espelham as fronteiras étnicas erguidas a partir do exterior, diferentemente dos ciganos “tradicionais”, que optam pela sua omissão (ou que o recalcam) referindo-se-lhes apenas em situações de conflito inter-étnico registado no bairro ou visto na TV.

Os «evangélicos» ex-nómadas acusam «os lavradores do Baixo-Alentejo» do insucesso económico dos ciganos nómadas no contexto inter-étnico alentejano, porque recusavam-se a dar-lhes trabalho na agricultura, levando-os a viver unicamente de pequenos

**13** Na medida em que os «pretos» são supostos deterem poderes mágicos de feitiçaria invulgarmente perigosos.

negócios e/ou da tosquia de bestas; culpabilizam a «Guarda», de outros tempos, do nomadismo a que estavam obrigados (impossibilitados de acampar no mesmo local mais do que 72 horas), do facto dos filhos não irem à escola (situação esta que só foi alterada depois do 25 de Abril de 1974), etc.; simultaneamente, desculpabilizam algumas das estratégias de sobrevivência (roubo, engano, pedinçice, etc.) dos ciganos (de outrora), negando-as ou optando pela sua justificação – «a fome», «o frio», «a escassez em todos os sentidos» são as motivações subjacentes ao manejo dessas estratégias – contrariando assim as hetero-representações identitárias que os dão como sujeitos que «roubam», «matam», «fazem avarias», etc.

O cigano, como não lhe davam trabalho... E ainda hoje não lhe dão, quanto mais aqui há 4 décadas atrás, muito menos (ainda). (...) Eles pensam que um cigano, por ter um nome cigano, rouba, mata ou faz várias avarias, donde isso é mentira” (H., 50 anos, CE).

Ainda hoje existe muito racismo no Alentejo porque o homem alentejano pouco gosta do cigano. Há racismo e além de haver racismo há preconceito pelos ciganos, olham os ciganos com discriminação. Prontos, estão discriminados na parte do Alentejo porque não se dão muito com eles. (...) eles pensavam que o cigano era ladrão, que o cigano roubava, que o cigano fazia trinta por uma linha. Mas não, o cigano não era essa pessoa (H., 50 anos, CE).

Aqui há uns anos atrás, há volta de 30, 40 anos, nós, portanto, a etnia cigana, só tínhamos direito de (estar de) 24 a 72 horas num sítio permanente. (...) Eu acho que, acho não, tenho a certeza que o cigano sempre foi perseguido nesse sentido de nós não podermos parar no mesmo sítio. Depois do 25 de Abril nós notámos uma diferença no sentido de termos residência fixa, de termos os nossos filhos na escola. Porque os nossos filhos aqui há (...) umas 4 décadas (...) não andavam nas escolas. Éramos, como é que eu hei-de dizer, não sabíamos ler nem escrever porque não tínhamos residência certa, porque as autoridades não nos deixavam estar num sítio certo (H., 50 anos, CE).

Os restantes «cristãos», até mesmo os que sempre viveram em ambientes sociais «misturados», dos quais conservam memórias positivadas, realçam apenas algumas das atitudes discriminatórias e excludoras, praticadas pelos «sem-serem-ciganos» contra os ciganos, as quais se inscrevem numa estratégia histórica mais ampla de diferenciação e de afastamento social e espacial dos ciganos.

(...) o que eu às vezes me lembro, havia aí uma senhora que dizia assim para os filhos «Olha, vêem aí os ciganos, levam-te!». Para os filhos delas apanharem medo. (...) mas elas nunca deviam dizer isso aos filhos que era para as crianças não apanharem medo. Porque houve muita criança que ficou com... Pronto, não saíam de casa e muitas crianças ficavam doentes por causa disso. (H., 44 anos, CE).

Ó cigano, vai lá para a tua terra!» Nem que a gente tenha uma terra? Pronto, lá está, eu não.. Mas oiço dizerem isso. Por exemplo, vão para a venda (e ouvem) «O senhor não pode estar aqui a vender porque o senhor não é daqui!» (...) Por ser

cigano porque é que não deixam vender? Lá está! É por ser cigano. (...) O meu marido chega a ir para além... . (...) Por vezes a gente ouviu dizer: «Ah, os ciganos e tal!» A falarem mal dos ciganos, claro que eu oiço. (...) Já cheguei a ouvir: «(...) certas casas não deviam de dar aos ciganos. Haviam de morar numa selva. Não era para morarem num campo!» (...) E outros dizem coisas piores (M., 42 anos, CE).

Há, no entanto, quem de entre eles sugira uma diferenciação dos «senhores», ao afirmar que existem alguns «que gostam dos ciganos».

As raparigas (não ciganas) iam comigo à escola, da parte da noite. Dali, íamos para aqui e íamos para ali. (...) Não havia racismo. Dantes, não havia racismo. Aliás, porque elas quando gostam das pessoas não têm problemas nenhuns. (...) eu nunca tive esse problema nem elas comigo, porque eu não era para casar com uma cigana” (H., 44 anos, CE).

## **REACÇÕES AO RACISMO DOS «SENHORES»: SILÊNCIOS E PROVOCAÇÕES**

São igualmente diferentes as reacções dos ciganos “tradicionais” e dos «evangélicos» às representações e atitudes «racistas» ou excludentes dos outros para com os ciganos. Os «evangélicos» dividem-se entre «o silêncio» (derivado, salientam alguns, do auxílio divino), que evita o confronto directo, e a articulação de uma ou outra palavra ou frases completas, expressas num tom baixo, de forma a não inflamar mais ainda a ira do outro. Inversamente, os ciganos “tradicionais” reagem enfaticamente por intermédio de palavras ou frases gritadas, de gestos obscenizados, cuspidelas para o chão, passeios de moto no interior ou defecando à volta do centro comercial da área de residência, unindo-se entre si, o que por si só é suficiente para assustar os outros, agredindo fisicamente (individualmente ou em grupo) o agressor, etc.

Eu dá-me às vezes para responder mas depois fico-me. Porque se a gente vai dar conversa é muito pior. Não quer dizer que fosse para mim. Mas são coisas dedicadas aos ciganos, não é!? Só que eu depois dói, não é!? Não calhou (responder) (M., 42anos, CE).

Às vezes, dá para a gente se sentir revoltados e respondermos mal, alguma coisa que... (...) Sou uma pessoa que, Graças a Deus, que ainda Deus me deu essas forças, de não responder. Ter aquela calma... Eu acho que a gente vence mais tendo calma do que não tendo calma. (M., 42 anos, CE).

Os ciganos são muito unidos. (...) E se houver alguém que estiver a brigar comigo, a bater-me ou isso, eles socorrem. Socorrem mesmo, a bater aos outros também. É assim, o cigano é assim. Mesmo que não tenha razão. Se não me ajudarem, brigo com eles. É assim. E se eu ver a ele, tenho que o ajudar. (H., 17 anos, CT).

Acontece por vezes que o repto parta do lado cigano, quase sempre jovem, o qual sabe de antemão que a sua presença desagrada aos «senhores», tendo em mira o «divertimento» e outros ganhos identitários subjacentes (sentimento de superioridade por humilhação do outro, etc.). Tratam-se, sublinhe-se, de provocações alteráveis consoante a identidade étnica dos outros – se são «senhores», são conduzidas ao extremo; se são «pretos», são accionadas em andamento (a correr, quando estão próximos de casa, etc.) ou evitam-se, uma vez que são imaginados como «piores» do que os próprios ciganos.

Como eles (os senhores) não gostam da gente, a gente também não gosta deles. Chamamos nomes. Chamamos racistas. (...) (Já chamei racista) a muitos. (...) Às vezes vamos dar uma volta, chamamos. (...) Não nos dizem nada. (...) Às vezes a gente já chama para provocar. (...) Porque gosto. Para brincar, para divertirmo-nos. (...) Não (chamo racista aos pretos) (ri-se). É que eu tenho medo. (...) Temos medo. Os pretos são piores. (Dos senhores não tenho medo, chamo nomes). A única coisa «Vá para a merda», «Vá para outro lado!». (...) «Filho de uma puta!». (M., 16 anos, CE).

Às vezes, um moço vem-se meter com a gente, damos porrada. Eu não lhe dou. Eu não lhe dou. Eles é que lhe dão. Eu não lhe dou. (...) (Dão a) pretos; tendeiros, senhores, brancos, pretos. Eles mangam com a gente: «Filho daqui, filho do outro». É assim. (...) Vão a correr e dizem: «Cigano», «Filho da puta», «Filho de um cabrão», dizem isso. (H., 14 anos, CT).

Há, igualmente, entre os adultos “evangélicos” quem seja acusado pelos vizinhos «senhores» de falta de «civilização» na relação com aqueles – são «barulhentos», sujam-lhes a roupa lavada estendida ao sol, apropriam-se dos estendais, etc. Ou seja, mantêm comportamentos que contradizem as suas narrativas e o que é imposto pela igreja evangélica à qual pertencem; dizem eles que aí aprendem a saber falar com os «senhores», a não gritar-lhes, etc., mas, na prática, é de modo inverso que se comportam com os «senhores».

## **ANTES VIVER COM «SENHORES» DO QUE COM OUTROS CIGANOS**

Apesar do «racismo» que experimentam entre a larga maioria dos «senhores» e dos interditos que regulam as relações inter-étnicas, quer «evangélicos», quer os “tradicionais” preferem tê-los por vizinhos do que viver com ciganos (que não sejam parentes próximos). Justificam-no com o facto da vizinhança «senhora» ser geralmente sinónimo de «sossego», «descanso» e de poder «estar à vontade», uma vez que, contrariamente à vizinhança cigana, «nunca arranja problemas».

Não gosto deste ambiente. (...) Há umas pessoas que estão bem, outros querem mal. Não me dou bem com eles. Quer dizer, eu não me dou bem com eles..., eu até me dou bem com eles. Não faço mal aqui a ninguém, ainda não discuti com ninguém, não tive guerrilhas com ninguém. (...) Não gostava de estar muito acompanhada assim com muita gente; gostava de estar assim sozinha, numa casa sozinha, que pudesse fazer as minhas coisas à vontade. (...) E se eu estivesse sozinha numa casa, sem ser esta casa, o meu marido tirava-se do ambiente do que ele é. Porque isto dá-lhe raiva a ele. (...) Prontos, gostava de viver mais sozinha. (...) Não gosto de aqui estar de maneira nenhuma. (M., 35 anos, CT).

Aqui a senhora vê, muitas vezes há muita confusão. Porquê? Porque há muito cigano. Olhe, uma criança bate noutra, o pai não gosta. Logo, junta-se... Há sempre, sempre, sempre, sempre. Eu, por exemplo, tenho este pensamento: um dia mais tarde, que possa ter uma casa, se me dessem a escolher, eu,... Por exemplo, se me dessem a escolher: «Queres viver aqui neste lado aqui ou queres viver noutra?» Se quisesse viver aqui era por causa de estar aqui ao pé do meu pai. Porque se não tivesse aqui o meu pai, eu queria viver antes naquele lado, porque vivia sossegado. (...) eu queria ter um sítio para descansar, uma casa, onde tivesse os meus filhos, que estivesse descansado fora de problemas, fora de barulhos, fora de tudo. (H., 23 anos, CE).

Para além de desejarem viver entre «senhores» e não entre ciganos (na medida em que temem as «confusões» que levam a conflitos abertos e à formação de «contrários»), os ciganos vêem nos «senhores» a solução, exterior ao mundo cigano, para os seus problemas materiais ou espirituais. É junto deles que exercem a «pedinçice», a eles recorrem quando se sentem possuídos por «espíritos» ou pelo «mal» (a doença), para que eles os «curem», ou quando o «azar» (atribuído, por vezes, ao sentimento de «inveja» ou ao «mau-olhado» ou a rivalidades que sustentam as interações intra-étnicas) perturba o sucesso pessoal/da família a fim de recuperarem o bem-estar identitário ou sócio-económico; da mesma maneira que (e ainda que não o admitam directamente na nossa presença) os procuram para infligirem «o azar» aos que querem ver numa posição social e economicamente inferior.

Os «evangélicos», porém, não parecem tomar os «senhores» como um recurso, como figura protectora da sua sobrevivência (económica, social, identitária) ou como os mediadores das «vitórias identitárias» sobre os infortúnios da vida pessoal ou familiar. Esse lugar parece ter sido substituído, há alguns anos, pela figura de «Deus»; «Deus é pai» ou «Deus é que protege a gente», são algumas das expressões ouvidas entre eles.

## «PORTUGUESES DE RAÇA CIGANA», «CIGANA E PORTUGUESA» *VERSUS* «CIGANOS PORTUGUESES»

Numa estratégia de diminuição da distinção identitária, os «evangélicos» que investem (real ou idealmente) numa aproximação, seja ela real ou ideal, (social e cultural) aos costumes dos «senhores» são também os que evocam com mais frequência as similaridades existentes entre eles e os «senhores»; uma delas é justamente a sua pertença nacional portuguesa, contrariando assim a ideia «senhora», de que «são de outra terra», ou a ideia dos «pretos», de que «não têm terra».

Os ciganos são portugueses! (...) O português, vamos lá ver: há muitas pessoas que dizem que os ciganos não são portugueses. Dizem que são... Há num livro... que são... Esqueço-me o nome. Do Egipto. (...) Mas os ciganos, nem eles sabem qual é a origem deles. (...) Eu sou cigano, eu não sei qual é a minha origem. Eu juntei-me com a minha mulher em Setúbal e os meus 4 filhos que tenho são todos de Setúbal. Agora explique-me lá a mim qual é a origem dos meus filhos. Eu próprio não sei, como é que eles dizem que o cigano não é português! (Mostra o Bilhete de Identidade) (...) diga-me lá como é que eles vão saber que eu sou do Egipto (...). (H., 44 anos, CE).

Neste contexto, encontramos entre os «evangélicos» quem sobreponha a identidade nacional à identidade étnica, afirmando «Eu sou portuguesa de raça cigana», ou quem as situe a par, representando-se como portador de uma identidade dual: «Eu sou cigana e portuguesa».<sup>14</sup>

Baseando de igual modo a identidade portuguesa no nascimento em território português dos familiares anteriores que a sua memória genealógica consegue identificar – dizem: «Isto aqui é tudo português», «Não há espanhóis nem nada. Nasceu tudo em Portugal» – os ciganos “tradicionais”, no entanto, secundarizam a identidade nacional relativamente à identidade étnica. O destaque que, neste contexto, é dado à indiferenciação identitária para com a população portuguesa não-cigana sobressai particularmente quando estão face-a-face com sujeitos (entre os quais, nós, os investigadores) que imaginem deter um certo poder para exercer influência junto dos serviços municipais ou até mesmo do Governo, de molde a promoverem uma melhoria nas condições de vida dos ciganos. Num quadro relacional assim

**14** Obviamente, não se trata de uma «dupla nacionalidade» mas de uma identidade étnica dual, simetrizante, em que, como previsto por Eriksen (1993), correspondendo à sua etnicização por outros portugueses (que não os reconhecem como «verdadeiros» portugueses), os «outros» portugueses (não-ciganos) são etnicizados por eles, que assim defendem a sua inclusão e pertença ao todo nacional.

definido, é a «igualdade» entre eles e os outros cidadãos portugueses não-ciganos («A gente somos iguais a vocês») que gostam de relevar, a qual assenta justamente numa partilha de «direitos» comuns entre uns e outros («A gente temos os mesmos direitos que vocês») que aproveitam para reivindicar.

Mas qualquer uma das referidas identificações não configura a dissolução da diferenciação num «Nós, os portugueses», o que mostra que a sua concepção de partilha da identidade nacional portuguesa compreende ela própria certos limites identitários.

Para além disso, notamos ainda que se tratam de identificações que, conforme o sexo e a geração, evidenciam distintos posicionamentos do «nós» (familiar/grupal) e do «Eu». Repare-se que os exemplos da posição étnica e nacional são exclusivamente femininos. Com efeito, comparativamente aos homens e aos jovens de ambos os sexos, são as mulheres (adultas), tanto “tradicionais” como «religiosas», que afirmam desde logo a identidade nacional. São de igual modo elas que, de entre os «cristãos», as emitem na primeira pessoa do singular e não por meio de um «nós» (grupo) no qual se encobre o «Eu», atitude de ocultação do «eu» que constitui uma estratégia identitária masculina (tanto de uns como de outros).

Para alguns dos ciganos «evangélicos» o «ser português» é vivenciado a par do «sentir-se português», fundando-se no exercício de determinadas condutas por si entendidas como características da «maneira de ser» e de agir dos portugueses não-ciganos em geral: «lidar com toda a gente» independentemente da sua origem ou condição étnica, ser um homem sério, honrado, ter respeito pelas pessoas e «gostar de futebol» são algumas delas.

Eu sinto-me português, pronto, porque eu lido com toda a gente. E isso, para mim, que é o lidar consigo, lidar com outro, sou filho de Portugal, eu sou português. Porque eu lido com preto, com alemão, com estrangeiro (H., 44 anos, CE).

Pronto, ser português, é como eu lhe disse: é ser um homem sério e honrado e ter respeito pelas pessoas. (...) Pronto, eu gosto muito de futebol. O futebol, para mim, é uma coisa (bonita). (...) Gosto que Portugal ganhe! (H., 44 anos, CE).

Diferentemente, todos os outros que afirmam uma identidade portuguesa assente na evidência jurídica da nacionalidade («a gente somos ciganos portugueses») fazem-no sem qualquer menção a um possível sentimento identitário nacional, exceptuando nas situações de confronto directo entre Portugal e outro país, como as que implicam os jogos de futebol entre a Selecção Nacional e a de outro país. Um exemplo disso teve lugar aquando do Euro 2004 em que homens e mulheres, novos e velhos, se regozijaram com as vitórias portuguesas comemoradas entre si ou, no caso dos rapazes, solteiros ou casados, entre os não-ciganos, participando nas caravanas de automóveis ou nas festas de rua. Contudo, o serem «ciganos portugueses» não pressupõe a socialização das gerações seguintes nas «coisas portuguesas» ou uma inserção no sistema educativo formal.

Não deverá constituir estranheza que sejam “evangélicos” cujo «ser-português» é experienciado a par do «sentir-se português» que privilegiam (dizem privilegiar), na socialização da geração descendente, a transmissão de «coisas portuguesas», e não já de «coisas dos ciganos antigos» (como é o caso do «calão cigano»<sup>15</sup>); estratégia de inserção sócio-cultural por eles justificada com o facto de serem aquelas, e não as últimas que «dão futuro às crianças». Este «futuro» não inclui uma aposta na educação/progressão escolar das crianças tendo em vista a mobilidade profissional e social; regra geral, esta mobilidade não é sequer projectada no futuro próximo, excepto no caso de alguns, poucos, que a delegam unicamente nos filhos do sexo masculino e sempre no contexto da «venda».

*Não dá futuro! Isso são coisas antigas, dos ciganos antigos! São coisas que não nos dão... Eu acho que o que dá futuro às crianças é saberem coisas portuguesas porque eles são portugueses. Agora essas coisas, embora sejam do cigano português, mas são coisas que vêm dos antigos. O que é que isso interessa? (...) Isso foram coisas que os meus pais nunca me ensinaram e eu também não me interesso por ensinar aos meus filhos (M., 42 anos, CE).*

*Gostava que um dia o meu filho fosse empregado de balcão numa loja, que tivesse um trabalho como deve ser. Mas de trabalhos, dessas coisas assim não gostava. (...) É só a venda. (H., 50 anos, CE).*

O centro da sua preocupação é o tempo «presente» e não «o tempo que está para a frente», sendo que o que dele projectam prende-se essencialmente com a continuidade

**15** Uma prática que fora iniciada na geração ascendente a qual procurou familiarizar os filhos com a língua portuguesa e não com a que herdaram dos antepassados.

de um modo de vida cigano alicerçado na venda ambulante e para a qual, frisam, são desnecessários outros estudos que seja «saber ler e escrever para tirar a carta de condução».

(...) todos seguirem a venda. Quanto mais dinheiro têm para isso, melhor. (...) Não quero (que os meus filhos estudem) porque o estudo deles é saber ler e escrever. Sabem um pouco. Já lhes dá para se orientarem, para tirarem as suas cartas, comprarem os seus carros quando casarem. Também trabalham como os outros, na vindima e isso. Isso também fazem. E depois tornam a voltar para a roupa. (...) Eu queria que eles seguissem a venda. E se venderem, podem ter sorte. Porque isto a sorte é como tudo. Eu posso ser um grande vendedor e a sorte não dá e a vida sempre baixa. E há outros que não têm sorte nenhuma e começam a encher. A venda também quer sorte. A venda não quer ter muito dinheiro. Há quem tenha muito dinheiro e vão abaixo e há outros que têm sorte e vão acima. Mas os nossos filhos, o cigano todo, é tudo de continuar a vender. O cigano todo. Todo, todo, todo. É assim é que deve ser. Porque é assim, é uma tradição antiga, é dos avós, bisavós, de há muitos anos. (H., 37 anos, CT).

A ausência de sonhos profissionais ou de uma projecção do futuro profissional nas narrativas da larga maioria dos nossos entrevistados parece-nos também poder ser entendido como uma estratégia identitária destinada a obstar os sentimentos de inferioridade provocados pela indisponibilidade de meios (educacionais, económicos, sociais, etc.) que trava a mobilidade profissional (e social). Mantendo-se na «venda», não têm que enfrentar uma concorrência em áreas que lhes seriam profundamente desfavoráveis, tal o atraso económico, educacional e de apoio familiar de que partem. E a tentativa de o fazer, por parte de alguns jovens, poderia pôr em causa as opções tradicionais dos seus pais, tios e avós, humilhando-os retroactivamente, a partir dos seus próprios descendentes.

Por exemplo, agora eu, se quisesse ir trabalhar... Para o quê? Para um escritório ou uma coisa qualquer, quem é que me dava trabalho? Mal sei ler um pouco, escrever mal. Quem é que me dava trabalho? Tenho que me manter no meu ritmo de trabalho que é a venda. O meu e de quase os ciganos todos, todos, todos. É muito raro o cigano (seguir outro caminho). Lá se tira um ou outro, que há muitos ciganos advogados. Mas são muito, muito poucos. Muito poucos, muito poucos. (H., 37 anos, CT).

(...) se nós vamos pedir trabalho a uma fábrica, 'ele é cigano', e não nos dão. É que não nos dão mesmo. E se queremos trabalhar, muitos têm que ir trabalhar nos trabalhos do campo: no morango, na apanha do tomate, na vindima. (...) Veja bem: se eu for pedir um trabalho, (por exemplo) empregado de café, eles dizem logo que não. (...) Pensam logo que a clientela vai fugir. (H., 45 anos, CT).

Há quem cedo tenha abandonado os «sonhos» (alguns dos quais pressupunham uma mobilidade profissional da «venda» para um «escritório» ou um «banco») precisamente por nunca ter conseguido realizar nenhum.

Nunca desejei nada. Nunca podia pensar em desejar isto ou aquilo porque não tinha possibilidade para ter. Sonhar, sonhava só, que nunca consegui ter nada. (...) Ter uma bela casa, ter dinheiro suficiente para poder viver, pronto, tudo de bom na vida que eu já desejei, mas claro, isso nunca consegui ter. (...) Quando eu me casei gostava que a minha vida fosse uma vida esplêndida. Pois (ia mesmo com essa esperança). (M., 40 anos, CE)

Notamos, contudo, que a projecção do que poderá ser o início de uma inserção social não-ghetizada formula-se no desejo de ter «senhores» e não «ciganos» por vizinhos, o qual atravessa todos os testemunhos por nós recolhidos. Há mesmo quem sublinhe que essa estratégia poderá tornar-se uma realidade, caso os municípios e outras entidades administrativas, ao contrário do que tantas vezes têm feito, dispersem os ciganos em vez de congregá-los em bairros periféricos, levando-os a continuar ligados às «coisas ciganas».

(...) gostava de estar assim sozinha, numa casa sozinha, que pudesse fazer as minhas coisas à vontade e tivesse... Que a gente fosse a um lado e deixasse os nossos filhos em casa e que ninguém se metesse com eles. E que a gente fosse à nossa vidazinha e, pronto, que ninguém nos chateasse a entrar ou a sair. E a minha vida assim era outra. E se eu tivesse sozinha numa casa, sem ser era casa, o meu marido tirava-se do ambiente do que ele é. Porque isto dá-lhe raiva a ele. (...) Pois, que não tivesse ninguém que o chateasse. (...) Gostava de morar assim. Esta casa, se eu tivesse sozinha, com vizinhas que não eram ciganas, eu prefiro melhor que nem a raça cigana ao pé de mim. (...) Pronto, gostava de viver mais sozinha. (...) Era uma casa rés-do-chão, que tivesse lareira e um quintalzinho. Que não tivesse ninguém ao pé, dos ciganos. Tirassem-me daqui. (...) Que fosse para o Alentejo ou que fosse para aqui, eu dou-me bem em todos os lados. O principal era que tivesse bem junto com ele (o meu marido). (M., 35 anos, CT).

O cigano assim vai estar sempre de lado. Em vez de darem casas aos ciganos uma aqui, outra além, juntam-nos todos assim e isso é pior porque assim o cigano não aprende nada... Assim, desta maneira, assim nunca vão integrar o cigano, porque o cigano todo junto está mais é na tradição. (M., 24 anos, CE).

## **«EVANGÉLICO», «ANDEI NA PALAVRA DE DEUS», «SOU DE DEUS» *VERSUS* «TRADIÇÃO»**

Referimos inicialmente que, subjazendo a uma prática de diferenciação identitária afluente, segmentos minoritários de etnia cigana adquiriram uma identidade «cristã», neste contexto quase sempre evangélica (associada à Igreja de Filadélfia, a «igreja cigana» ou a outras igrejas, como a Peniel, etc., que são mistas), embora partindo de formas de adesão pouco convencionais, em função das exigências dessas próprias Igrejas.

Eu vou aí a uma igreja evangélica. Não vou lá sempre, vou às vezes, vou quando posso (H., 50 anos, CE)

Antes andei na palavra de Deus. Fui batizado. (...) Agora não... (H., 23 anos, CE)

Ainda fui aí a umas igrejas. Tenho conhecimento da palavra de Deus, mas não sou batizado (H., 44 anos, CE)

Sou de Deus. Eu não tenho igrejas. Não se deve estimar igrejas, estima-se é aquilo que a gente acredita em Deus. (...) eu não sou uma crente a 100%. (...) Falta-me muita coisa. Para ser no dia de amanhã mesmo uma crente tinha de fazer as coisas de Deus. Eu tinha só que viver das coisas de Deus (M., 42 anos, CE)

Eu queria ir mais vezes, que eu preciso mesmo ir, mas não vou mais porque ele (o meu marido) não me deixa. (...) Tenho aquela fé em Deus. (M., 24 anos, CE)

Estes são alguns exemplos de distintas identificações religiosas dos nossos interlocutores “evangélicos”, os quais se opõem aos ciganos “tradicionais”, cuja religiosidade, quando patente, se traduz numa espécie de sincretismo que (invocando ou não uma «fé» em Deus) combina elementos de distintas proveniências. De entre estes últimos, para afastar o «mal», há quem solicite a intervenção de um padre da Igreja Católica para lhe benzer a casa; para afastar os «espíritos», recorrem todos eles às bruxas ou curandeiras, ou a algum culto evangélico; para «pedir» (por) uma filha, que nasceu com um defeito físico, há quem invoque o Santo António; para que a alma de um ente falecido «descanse», mandam realizar missas pela Igreja Católica, etc.

Seja a adesão a uma religião organizada, a fé em Deus (ou em Jesus Cristo) ou o sincretismo religioso, a identificação religiosa ou a religiosidade, no contexto que estudámos, parece ser uma escolha e uma vivência pessoal ou, quanto muito, familiar, mas nunca estendida ao grupo de famílias ciganas do bairro; e é igualmente situacional, ou seja, depende das situações (como a de estar possuído por «um espírito», sentir-se triste e com tendência para o isolamento, não ter êxito na venda, briga com a família, etc.), das necessidades que daí decorrem, ou de interesses momentâneos de um sujeito em relação a si mesmo ou na sua interacção com os outros (demarcação intra-étnica, obter magicamente o insucesso económico da família «contrária», etc.). Do mesmo modo que, no bairro, descuram a participação comunitária no culto evangélico a que por vezes recorrem, participação no culto essa geralmente evidenciada por autores vários relativamente aos ciganos de outros

países por si estudados (Gay y Blasco 1999; Cantón et al 2004)<sup>16</sup>.

Dito de outro modo, a busca de, ou a adesão a, uma religião organizada parece emergir basicamente como uma estratégia identitária individual por meio da qual visam assegurar a si próprios e/ou à família uma certa protecção e segurança identitária; notamos nós que a sua existência vai a par com uma maior abertura e/ou afirmação identitária étnica, nacional ou religiosa do «eu». Um exemplo disso é o facto do «Eu»<sup>17</sup> «religioso» sobressair nas narrativas identitárias recolhidas, comparativamente ao do cigano tradicional; neste último caso, o «Eu» encontra-se quase sempre obliterado pelo «Nós» (grupal). Decorre daí que sejam também os “evangélicos”, e não tanto os “tradicionais”, a manejar, com mais frequência, estratégias de diferenciação (pessoal e/ou familiar) intra-identitária, as quais, quase sempre os favorece relativamente aos outros ciganos.

“(...) todos temos 5 dedos e nenhuns são iguais. Uns são mais sujos, outros são mais limpos, outros são mais, pronto, têm outra maneira, têm uma maneira diferente. (...) Há uns que têm mais dinheiro, há uns (que) são mais limpos, há outros que são mais porcos, há outros que a malta cigana não lhes dá atenção... Porque são sujos. E alguns são maus. Têm má índole, têm má índole, têm uma condição má. E há aquele cigano bom, que tem todo o valor, a gente lida com a pessoa. (H., 44 anos, CE).

Um pouco menos a aderência religiosa ou a simples «fé em Deus» e, um pouco mais, a maior ou menor incorporação dos costumes não-ciganos ou das «coisas portuguesas» (e, particularmente, critérios como a «limpeza», «saber estar» e «saber falar», «abertura» e «fechamento», «atrasamento» ou «civilização») parece estar na base das diferenciações intra-étnicas accionadas pelos “evangélicos”. Neste contexto, não é tanto a identificação/frequência de uma igreja evangélica, mas, sobretudo, o sentimento de «Estar com Deus» (expresso numa fé incondicional ao divino) que parece diferenciar o «Eu» do «Nós» (familiar) e orientar a valorização de si (e dos seus) face aos ciganos «que não têm Deus na vida deles».

**16** Gay y Blasco (1999), por exemplo, notou que no bairro de Madrid por si estudado os «ciganos convertidos ao Evangelismo» ensaiam uma comunidade cigana ideal investindo na criação de encontros sociais, inversamente aos que «não se converteram ao Evangelismo» os quais recebem permanentemente as contendas inter-familiares e negligenciam a «coerência» e a «harmonia social». Cantón (2004) e Cantón et. al. (2004), por sua vez, observam que a aderência ao Evangelismo encoraja, entre outras coisas, «o reforço dos laços de solidariedade que se estendem para além das linhagens a toda a comunidade religiosa dos irmãos de fé», «contribuindo para que os ciganos tenham uma imagem integradora». A propósito disto, Cantón et. al. sublinham um dos pontos analisados por Gay y Blasco considerando que «La etnicidad movilizada por la nueva fe, la unidad, fuerza y fraternidad de los conversos frente a la desunión y gitanidad “atrasada, incivilizada y pecadora” de los gitanos inconversos, constituye un capital cultural en las relaciones tanto intra como interétnicas que puede ser utilizado de muy diversas maneras» (2004:181).

**17** E, particularmente, o «Eu» masculino, uma vez que o feminino é quase sempre mais salientado, em qualquer circunstância.

## DA RELIGIÃO AOS ESTRATOS IDENTITÁRIOS E SUAS LEGITIMAÇÕES

Para além desta, outras dicotomizações intra-étnicas são movimentadas pelos “evangélicos” como as que, recorrendo ao idioma civilizacional, diferenciam «ciganos atrasados» e «ciganos civilizados» ou «ciganos civilizados» e «ciganos maltesões» (nómadas), «ciganos fechados» e «ciganos abertos». A dicotomização intra-cigana maioritariamente empreendida pelos homens adultos «evangélicos» opõe «ciganos fechados» ou «enraizados» (por eles identificados como os que ainda «negoceiam em animais» no Alentejo) e ciganos que manifestam uma maior «abertura» em relação aos «senhores» e à própria mudança de (certas) tradições (por exemplo, da «lei dos contrários») e com os quais se identificam. Alguns chegam mesmo a associar o «fechamento» de alguns ciganos a um «atrasamento», o qual interpretam como uma espécie de defeito identitário insuperável.

Oposições identitárias como as que distinguem «ciganos pobres» (geralmente sem casa ou a viverem numa «barraquinha de pano», trajando «roupas velhas» e passando fome) e «ciganos ricos» (igualmente designados por famílias «que se governavam bem», «fidalgas» ou «materializadas»), «ciganos limpos»<sup>18</sup> e «ciganos sujos»<sup>19</sup>, são habitualmente evocadas por “evangélicos” e «tradicionalistas». Refira-se que, em relação à última oposição categorial, os interlocutores do sexo feminino insistem amiúde na inexistência de uma correlação entre a riqueza material e o «valor» («limpeza», «saber estar» e «saber conversar») de uma pessoa. Parece-nos ser esta uma estratégia identitária destinada à auto-valorização pessoal e/ou familiar por intermédio da qual algumas das mulheres se imaginam superiores, entre os outros ciganos, sendo «pobres, mas limpas», «pobres, mas (que) sabem estar», etc.

Porque a pessoa pode ser pobre, mas se tiver uma casinha limpa e que a pessoa tenha, não é preciso ter grandes luxos mas que tenha limpeza, isso conta muito para a raça cigana (M., 42 anos, CE).

**18** À categoria «ciganos limpos» associam-se várias outras, antigas (como as que opõem «ciganos passados a ferro», isto é, que possuíam ferro de engomar, e «ciganos engelhados», os quais não o possuíam) ou que cruzam as gerações (como a categoria «famílias diferenciadas», que indica as famílias «que se governavam bem»).

**19** A categoria «ciganos sujos» ligam-se as categorias «ciganos maltesões» ou «ciganos rafeiros» que são os ciganos que não se preocupam com questões de «limpeza», «não sabem estar» ou «conversar» e «brigam muito».

É a pessoa saber estar, conversar. Pois, porque a pessoa que não saiba conversar a malta cigana diz: 'Ai, tem dinheiro mas é um maluco'. Leva logo essa. E também ter conhecimentos. Isso também conta (M., 42 anos, CE).

Não parecem existir sociabilidades intensas entre «ciganos limpos» e «ciganos sujos». Pelo menos assim o insinuam os que se dizem pertencer a «uma família diferenciada», ao recusarem dar-se ou misturar-se com eles. Um exemplo destes é dado por uma mulher que se considera de uma «família diferenciada».

Lá está, eles (o meu pai e os irmãos) foram criados naquele ambiente de andarem sempre passados a ferro era assim que tinha de ser porque eram diferenciados de muita família. (...) e onde paravam eram diferenciados. Tanto que o meu pai e os irmãos tinham aquilo que chamam 'ciganos de valor'. De valor, isto é, sabiam estar naquele tempo antigo e andavam limpos (M., 42 anos, CE).

Os ciganos “tradicionais” evocam ainda outras oposições identitárias que têm na base critérios comparativos, como a maior ou menor alteridade existente numa família decorrente de uma aliança exogâmica entre um dos seus membros e um «não-cigano», o modo de relacionamento dos ciganos entre si (ciganos «bons» versus ciganos «ruins») ou a sua condição sócio-económica («ciganos com casa» versus «ciganos de pé»). Existem, no entanto, ciganos “tradicionais”, especialmente mulheres, que cresceram num ambiente social maioritariamente não cigano, em relação ao qual guardam memórias positivadas, que se diferenciam a si ou à família daqueles outros ciganos nómadas, pelo facto de elas terem tido uma vida semelhante à dos «senhores». «Fomos nós como vocês», eis como algumas delas narram a sua vivência anterior caracterizada pela posse de uma «casa própria» («fixa»), a existência de uma vizinhança exclusivamente constituída por «senhores e sem outros ciganos por perto», um nomadismo circunscrito ao Verão «e, no máximo, por 3 ou 4 dias», a partir da qual se diferenciam dos ciganos que «andavam pelo mundo», «sem casa e lugar certo para ficarem», «sujos» e «ranhosos» e dos quais tinham «medo» e «fugiam».

## CONCLUSÃO

Fixarmos os processos e estratégias identitárias manejadas pelos membros de cada uma das famílias ciganas estudadas na construção e na reprodução do «ser-cigano» e do «ser-cigano-e-português» a partir da influência que sobre eles exerce a transição de uma religiosidade sincrética e não organizada em congregações para uma religiosidade «cristã» fez-nos, entre outras coisas, dar de caras com uma espécie de veio que cruza toda a problemática aqui debatida e o qual não podemos descurar quando ensaiamos reflectir sobre a inserção social cigana na sociedade maioritária: o da própria personalização dos sujeitos em causa, a qual, por sua vez, dá-nos conta de orientações várias que tendem a seguir na via de uma conformação com o sistema de signos culturais cigano, ou na via de uma individuação, ou então, conforme o sexo, as situações, a biografia de cada um e os aspectos implicados, na combinação de ambas vias. O que, por sua vez, nos levou a pensar que qualquer negociação (interior ou com o exterior) ou processo de inserção social à sociedade maioritária deve ter em atenção o processo de personalização dos sujeitos, ou seja, as distintas sensibilidades (de género, geração e ideológicas, designadamente no que respeita à conformidade e/ou individuação face à «tradição» e à Lei Cigana) encontradas no seio dos vários grupos ciganos.

Comparativamente aos “tradicionalistas” os quais «puxam a tradição» e seguem uma estratégia de consonância para com ela que os indiferencia dos outros ciganos (tradicionalistas) sendo que é justamente a supremacia do contexto grupal (face ao individual) que perturba a sua inserção social no contexto social envolvente não cigano, os ciganos “evangélicos” manifestam muito mais um interesse em salvaguardar a (liberdade de) escolha e a individualidade substituindo-as às estratégias conformistas dos primeiros. A «religião» contribui, de facto, para introduzir transformações nas «fronteiras da individuação» (Cohen 2003) ao reformular o «Eu» e o «Nós» e levando-nos a descobrir assim alguns elementos das fronteiras étnicas» e das estratégias de inserção social – ajuda a evidenciar um «Eu» e não um «Nós» como «Eu» (estratégia marcadamente masculina e tradicionalista), sendo que as atitudes e estratégias pessoais ou de posicionamento pessoal entre ciganos e «não-ciganos»

que se lhe aliam actualizam-se nas opiniões, nas escolhas ou intenções de escolhas e nas idealizações dos sujeitos «religiosos».

Ora, até aqui acreditávamos que essa estratégia de evidenciar o «Eu» por oposição ao «Nós» era exclusivamente feminina; por intermédio dela, as nossas interlocutoras “evangélicas” ou “tradicionalistas” distinguem-se entre si e, simultaneamente, particularizam-se no seio das «senhoras», o que nos levou a pensar sempre que a sua manipulação sistemática se devia ao facto de nós, os investigadores, sermos igualmente do sexo feminino e que por isso levava a uma maior abertura e exposição de si mesmas. A sua análise a partir da influência que a religião sobre ela exerce veio mostrar-nos que essa pode não ser (a única) razão do destaque dado à «individuação»; com efeito, os próprios homens a manipulam junto de nós, ao mesmo tempo que (consciente ou inconscientemente) se apartam de estratégias masculinas como, por exemplo, a que é habitualmente manejada nas situações de comparabilidade com os «senhores» em que estão numa posição inferior e que tende a transfigurar em superior e influente a posição (social, económica e politicamente) inferior que ocupam na escala social da sociedade maioritária. Porém, enquanto as mulheres ligam a estratégia da «individuação» que, caso tenham liberdade para isso (cedida pelos homens) tende a autonomizá-las das imagens tradicionais da mulher cigana herdadas da família (e dos co-étnicos), os homens fazem a apologia da escolha individual, libertam-se de estratégias identitárias tradicionalmente masculinas, mas permanecem presos a alguns valores do sistema cultural cigano que tornam a sua identidade de género dependente da figura feminina para se querer e afirmar vigorosa, valorosa e honrada, o que parece ser um dos impeditivos para cederem real e convenientemente aos (mais abertos mas sempre omissos) desejos femininos de emancipação a favor de uma inserção profissional e social.

# OS CIGANOS TRANSMONTANOS: UMA NOTA ETNOGRÁFICA

LURDES NICOLAU

No concelho de Bragança, assim como em todo o distrito, podemos encontrar famílias ciganas tanto no meio rural como urbano.

Nalgumas aldeias do concelho sedentarizaram-se há várias décadas, tendo sido um dos motivos, o trabalho que exerciam junto dos “aldeanos”<sup>1</sup>, nomeadamente tarefas agrícolas,

(...) foi onde é que ele andou sempre a trabalhar, até que os meus padrinhos morreram, porque ele trabalhava na casa dos meus padrinhos (...). Eram aldeanos, trabalhou lá sempre. Eu fui aos 8 anos para lá também, para casa dela, junto com o meu pai, a trabalhar. Pronto, fazia a lida da casa, ia-le a lavar roupinha, pronto, até que Nosso Senhor levou a minha madrinha (...). Mas ele sempre andou, ia para Macedo a trabalhar, a serrar paus, pronto, ia só ao fim de semana para casa, mas sempre, sempre andou a trabalhar, ele (M., 27 anos)<sup>2</sup>.

Como não possuíam habitação pediam abrigo, pelo que se lhes facilitavam, normalmente, espaços onde se guardavam as alfaias agrícolas. Ao longo dos tempos e com a convivência com a população local, estabeleceram relações de amizade e compadrio, pelo que, mais tarde compraram o espaço que ocupavam ou pequenas parcelas de terreno, onde construíram a sua casa,

depois deixaram-no ir para um cabanal, um cabanal velho, depois o meu pai conseguiu comprar aquilo, depois fez... o meu pai fez lá uma casa, uma barraca, lá está. (H, 41 anos).

As casas são simples, térreas, tendo, apenas, as condições mínimas de habitabilidade, por vezes, sem saneamento, água, ou luz. Situam-se, em geral, num espaço afastado do resto do aglomerado populacional. Normalmente são famílias extensas que mantêm as suas tradições, não partilhando a restante população do mesmo espaço.

**1** Assim denominam os não ciganos.  
**2** Identificámos apenas o género (M - Mulher e H - Homem) e a idade.

Nos anos 80 do século passado algumas famílias, nomeadamente do concelho de Vinhais e Macedo de Cavaleiros, deslocaram-se para Bragança, em busca de melhores condições de vida, já que as aldeias não satisfaziam as suas necessidades,

Oh, na aldeia era uma jeira, de vezes em quando, mais nada! (H, 57 anos).

O número de famílias que se deslocou para os meios urbanos incrementou-se nos anos 90, principalmente em Bragança, uma vez que o concelho foi contemplado com o projecto de RMG (Rendimento Mínimo Garantido), actual RSI (Rendimento Social de Inserção)<sup>3</sup>, de que são beneficiários.

Quando se deslocaram para a cidade começaram a viver em barracas, na periferia, onde, ainda actualmente alguns residem. Ao longo dos anos realojaram-se vários agregados familiares em casas de habitação social, em bairros sociais. Também podemos encontrar famílias a residir em casas, em estado avançado de degradação, que ocuparam, estando estas abandonadas, da propriedade da Câmara ou de particulares.

Em Bragança, actualmente, existem dois acampamentos de barracas que se localizam em espaços diferentes. Em cada um dos acampamentos vivem famílias que se diferenciam entre si.

Assim, no Cruzamento de Donai, onde as barracas assentam numa antiga lixeira da cidade, contam-se 6 famílias e no bairro dos Formarigos 5 famílias, com um total, aproximadamente, de 50 pessoas.

As condições de habitabilidade são as piores, uma vez que vivem em barracas, sem qualquer tipo de infra-estruturas, numa situação de pobreza extrema,

vivemos num barraco que isto chove cá, isto de Inverno é uma pobreza, estamos aqui numa situação, o chupão..., olhe, de Inverno não posso ter a lareira acesa, de Inverno..., de Inverno não dormimos aqui no barraco, dormimos aí numa caravana, ali, aquilo também está tudo escacharrado. De Verão não podemos cá estar dentro por causa dos bichos! É cobras, é lagartos, é de tudo! (M, 23 anos).

**3** O RMG implantou-se em determinadas localidades no ano de 1996 como projecto-piloto, passando no ano de 1997 a funcionar de forma geral.

Estes ciganos têm uma estreita relação com os que habitam no meio rural, onde residem familiares seus.

A ligação com Espanha é forte, pois sendo de uma região fronteiriça, já residiram nesse país, têm aí familiares ou deslocam-se para algumas regiões em trabalhos agrícolas sazonais.

De referir, ainda, outro grupo de ciganos que se diferenciam claramente dos que atrás descrevemos,

São ciganos, o que é que é outra raça, não é a mesma raça... são ciganos mas não é a mesma raça de nós, já têm outro sangue (H, 41 anos).

A população brigantina denomina-os de “Sás”, por um dos seus apelidos ser Sá. Os outros ciganos chamam-lhes “gitanos” ou “quitanos”.

No início da década de 90 do século XX, deslocaram-se para Bragança, vindos de Mirandela, de onde foram expulsos, devido a rixas entre membros da mesma família.

Não se conhece muito da sua forma de viver, porque vivem isolados no seu grupo, sendo temidos pela sua agressividade,

Porque são maus, o sangue deles é mais vivo do que o nosso! Por tudo e por nada já pegam a tiro! Nós não, nós os ciganos dos nossos, eu não tenho memória que nós..., nós... a nossa raça que matasse nem cigano nem aldeano a tiro, nem à porrada, nem nada. Também se metem pouco, mas é à porrada, é com a mão, mas não puxam nem de pistola, nem de faca, nem nada! Nós...nós os ciganos, da minha raça é raro... é raro que um cigano dos nossos esteja preso, donde é que os deles, quando 20 dos nossos estão na cadeia, os deles estão 200! Por aí já se vê que são mais maus, do que nós! (H, 41 anos).

Vários membros desse clã, homens e mulheres estão ou já estiveram detidos por alegado tráfico de droga<sup>4</sup>.

Profissionalmente dedicam-se à venda de roupa e calçado nas feiras e, supostamente, ao negócio de estupefacientes,

Esses vendem roupa, são os que passam a droga e são os que têm o dinheiro e vivem melhor do que nós! (M, 37 anos).

<sup>4</sup> Estes factos são conhecidos por toda a população brigantina, mas tivemos oportunidade de confirmá-los através do contacto com elementos do Estabelecimento Prisional de Bragança.

O seu poder aquisitivo é elevado, sendo proprietários de casas e carros de alto valor económico:

São diferentes porque eles já se vestem melhor do que nós, já se querem com todas as condições, alugar casa, ou dão-le casa, ou compram casa, porque eles já têm dos dinheiros, donde é que nós não temos (M, 37 anos).

Os membros das famílias que entrevistámos pertencem ao grupo que se deslocou do meio rural para Bragança e vivem, maioritariamente, em barracas.

## **MODO DE SOBREVIVÊNCIA**

Ao longo dos tempos verificaram-se alterações importantes, relativamente à forma como viviam os ciganos. O nomadismo, associado a esta etnia deixou de existir, estando, na actualidade, sedentarizados.

Na sua condição de nómadas, como modo de sobrevivência, praticavam a mendicidade, deslocando-se de aldeia em aldeia,

Andavam aqui e além, também! Dantes, hoje estavam aqui, amanhã se calhar já estavam noutra aldeia. (...) Era andar... Já iam a pedir, a pedir (H, 57 anos).

Andávamos com umas carroças, com uns burritos. (...) Porque nunca tínhamos paragem, nunca tínhamos sítio certo. Andávamos sempre aqui, amanhã além, andávamos a pedir pelas aldeias (M, 23 anos).

Também se dedicavam ao negócio de animais, sobretudo asininos e muares, assim como ao fabrico de cestas e albardas para os agricultores,

Nós os ciganos quase todos temos a mesma coisa. Ou fazer cestas, ou albardas, ou comprar cria e vender. Cria, por exemplo, mas nós não queremos vacas. Tudo o que toca de vacas não! Só eram cavalos, machos, burros (H, 41 anos).

Os pagamentos dos serviços que prestavam à população poderiam ser efectuados em géneros ou em dinheiro, dependendo das necessidades da família,

Pois..., nós, nós...às vezes, quando tínhamos falta de dinheiro, nós trabalhávamos, davam-nos o dinheiro, justávamos. Quando não tínhamos falta de dinheiro e tínhamos falta de mantimentos, pois tirávamos batatas ou azeite, ou toucinho, está a entender? Outras vezes mantimento para a cria. Tudo dependia como nós estávamos (H, 41 anos).

A mecanização da agricultura levou ao abandono destas actividades. Na actualidade, os ciganos que vivem nas aldeias trabalham, essencialmente, de jornaleiros, para os agricultores. Uma grande percentagem é beneficiária do RSI e, alguns, como contrapartida participam em Programas de Inserção nas Juntas de Freguesia locais, limpando e arranjando espaços comuns das aldeias.

No espaço contíguo às suas casas criam animais domésticos, como galinhas e porcos, para auto-consumo, cultivando, também, pequenas parcelas de terreno.

As famílias que vivem em Bragança nas barracas têm como principal fonte de sobrevivência a prestação que lhe é atribuída pelo RSI,

Depois eu vim para cá, claro, depois disseram que davam a ajuda para fazer RMG, olhe, até hoje, que o estou a receber. Até hoje que o estou a receber. Eu agora atrasei-me um cibinho nas cartas, que era para amanhar e eu tinha que ir às finanças e tinha que pagar 5€ (euros), para fazer atão os papéis dos meninos. Tardei um bocadinho, atrasou (M, 52 anos).

Pontualmente, efectuam trabalhos agrícolas para agricultores da zona e/ou em Espanha e, por vezes, os homens trabalham na construção civil.

As mulheres têm mais dificuldades em encontrar emprego, por um lado porque não possuem qualquer qualificação profissional, por outro, pela rejeição por parte da sociedade maioritária.

## **RELAÇÕES INTRA-ÉTNICAS**

No que diz respeito às relações intra-étnicas baseamo-nos, principalmente, na observação e convívio ao longo de anos que mantemos com as famílias entrevistadas.

O facto de gravarmos a conversa leva a que não sejam sinceros em muitas afirmações, uma vez que no dia a dia observamos e registamos atitudes bem diferentes.

Quanto às suas relações sociais, estas, desenvolvem-se sobretudo, com familiares, especialmente os que vivem próximos em termos de espaço, descurando outros ciganos que vivem na cidade,

Os meus filhos já não são como aqueles da lixeira! A senhora bem no sabe! Porque é que os não querem aqui, nas redondezas aqui de Bragança, dentro da cidade, porquê? Já sabem como eles são! (M, 52 anos).

As famílias que vivem nos dois acampamentos não têm relação entre elas e dentro do mesmo acampamento existem também discrepâncias,

Olhe, a minha vida gostava...olhe..., só queria era uma casinha. A primeira era essa, para depois a gente, olhe para se tirar desta ciganada, só por isso! (M, 52 anos).

As relações entre familiares são algo difíceis, havendo, principalmente, por parte das mulheres constantes intrigas:

Agora, o Estado botou os ciganos ricos! Agora só é invejas uns para os outros! Ai porque aquele tem mais do que eu e isso... agora os ciganos só têm inveja uns para os outros! Não podem ver um chinelo lavado a um cigano! (M, 27 anos).

Um motivo frequente de discórdia são as crianças, pois, muitas vezes, terminam as brincadeiras com agressões, interferindo os pais, em defesa dos filhos. Assim, tentam matriculá-los em escolas diferentes, preferindo turmas diferentes.

Consideram, para além disso, que o convívio com os “aldeanos” é benéfico:

Eu também penso porque o conviver com não ciganos, também dá influência ao povo. E para nós também é para nos entregarmos ao não cigano! Porque assim estávamos sempre na mesma! Seremos nós racistas deles e eles de nós! Então assim já não, misturamo-nos a falar com os aldeanos e os aldeanos conosco, eles recebem-nos bem a nós e nós recebemo-los bem a eles! (M, 37 anos).

Apesar da vontade de se afastarem do grupo, verifica-se uma forte coesão e solidariedade, que são indiscutíveis, nos momentos de dor como na morte, hospitalização ou detenção de familiares.

As uniões entre casais continuam a ser, maioritariamente, com membros da família, por um lado porque preferem alguém da sua etnia, próximo a eles e pensamos que também devido à inexistência de relações sociais fora do grupo.

Para nós para casar é o cigano. Os ciganinhos uns com os outros! (...) Porque nos entendemos, é da nossa cor! Tem outros modos de vida, temos outra compreensão que os aldeanos não têm! (M, 37 anos).

Quanto ao grupo de ciganos por eles denominados de “gitanos” ou “quitanos”, que descrevemos anteriormente, o afastamento é evidente. Todos são unânimes em afirmar que não existe nenhuma ligação,

Nada, nós não queremos nada com eles! (...) Não, nós não nos damos com eles. (...) Ai, é diferente, eles, com licença da senhora, eles são uns gatunos! (risa) Eles são muito maus! Eles são muito maus, bô! (M, 52 anos).

Não, não não! Também têm diferença. Nós não nos queremos com os quitanos, nem os quitanos se querem connosco. (...) Porque somos pobres. Porque lá está, aquela diferença do pobre para o rico. O rico que é rico, estou eu aqui, não se querem com os pobres. São mais diferenciados. Diferençam-nos em tudo, nem nós nos queremos com eles, porque são marotos, nem eles se querem connosco por sermos pobres! (M, 37 anos).

## RELAÇÕES INTER-ÉTNICAS

No que diz respeito às relações inter-étnicas, baseamo-nos também na observação e registo de factos que efectuámos no contacto com as famílias ciganas.

Quanto ao atendimento em instituições públicas, como o centro de saúde, hospital, câmara, entre outras, não referem atitudes incorrectas ou discriminatórias, por parte dos funcionários dos serviços onde se dirigem,

Não, eu no Centro de Saúde e no Hospital eu sou muito bem atendida! Vou lá muitas vezes, tenho meses que vou lá 5 e 6 vezes no mês, ao hospital, inda agora fui fazer exame ao Porto, ao Porto não..., a Paredes, ou não sei como é que se chama aquela clínica? (M, 54 anos).

Agora já muito tempo que não bou lá, mas quando lá ia era bem recebida (refere-se ao Centro Distrital de Segurança Social) (...) Eu ao Centro de Saúde vou lá poucas vezes, mas também sou bem recebida (M, 19 anos).

As relações estabelecidas com os *gadgés* são essencialmente a nível profissional ou institucional, não participando em actividades culturais, sociais ou outras.

Nós demo-nos assim, com os ciganos e assim. Mas com os aldeanos sem ser com a professora F. e com a professora L. não temos relações com mais ninguém (M, 23 anos).

Oh, aqui não há ninguém! Temos aqui estas pessoas que são quase nossas vizinhas, quase nem nos conhecemos. (M, 18 anos).

A construção das fronteiras inter-étnicas é feita tanto a partir dos ‘aldeanos’ como a partir dos próprios ciganos e, neste caso, focaliza-se na endogamia étnica; as uniões conjugais com os não ciganos não são bem aceites.

Para mim era uma desfeita muito grande! Para nós era uma desfeita muito grande! Um garoto ou uma garota, se saísse com um aldeano! Nós queremos é ciganinhos, pobres, porque nós não somos ricos, não podem ir a buscar nenhum rico! Pobres, mas queremos um ciganinho! (M, 37 anos).

Na escola, as crianças relacionam-se com todos os colegas, mas essa relação não ultrapassa o meio escolar.

Com aldeanos, com ciganos, com quem calhava! (...) Só dentro da escola. (...) Porque era muito raro de os ver a eles (H, 19 anos).

Não, não são ciganos. (...) Agora no tempo de férias não. Porque eles já...foram para um campo de férias. (...) Com o meu primo e com quem é que vem para aí (H, 13 anos).

Os pais ciganos raramente participam da sua vida escolar, comparecendo na escola, em geral, para tratar assuntos relacionados com subsídios ou agressões por parte de outros alunos. Nas conversas evidenciam um desejo de afastamento em relação à etnia cigana e a sua proximidade com os “aldeanos”.

Por exemplo, eu já não falo tão cerrado como muitos ciganos, porquê? Porque eu não fui criada ao pé dos ciganos (M, 54 anos). Eu também não sou cigana mesmo, também sou tal cigana, tal aldeana (M, 18 anos).

Depois casei-me, o meu marido não foi criado com os ciganos. (...) e já não queríamos andar ao pé dos ciganos (M, 52 anos).

No entanto, dentro dos vários grupos de ciganos que reconhecem, consideram-se os melhores, apesar de serem mais pobres; trata-se, portanto, da afirmação de uma superioridade moral, que não depende dos critérios de hierarquização material e social.

Eu não é por... por agora eu estar a falar, mas (somos) dos melhores ciganos, mais..., mais melhores e que não são tão maus, nem... nem atraem tanto as pessoas é os ciganos, nós, nós, a nossa raça! Por exemplo, o gitano já é mau, o canquilheiro<sup>5</sup> é mau, o latoeiro é mau também, está-me a entender? Nós, a raça... da nossa raça, somos nós os melhores! Mas também

**5** Segundo eles os canquilheiros são espanhóis. Antigamente dedicavam-se à venda de animais asininos e muares, nas feiras. Na actualidade vendem velharias em mercados de rua. Segundo Paco Suarez, maestro europeu de etnia cigana, de nacionalidade espanhola, este grupo adoptou práticas do seu quotidiano semelhantes às ciganas, mas não são ciganos.

semos da raça mais pobre, porque a outra raça...as outras 3 raças já vivem melhor do que nós, já têm mais dinheiro do que nós, já vivem melhor, já têm outro modo de vida melhor do que nós! (H, 41 anos).

No meio rural, em geral, os ciganos participam da vida social da aldeia, tendo uma relação amigável com a restante população; o conceito de «humildade» é utilizado para referir essas relações amigáveis, não marcadas pela sobrançeria ou pela tentativa de auto-afirmação identitária.

E nas aldeias, os aldeanos são mais humildes para os ciganos e os ciganos para os aldeanos (M, 27 anos).

Dá, dá, dá, a minha mãe é muito humilde para as mulheres! Vai para ao pé das senhoras, assim, conversa com elas, estão ao pé dela, assim...coitadinha! (M, 52 anos).

Mas a pobreza não os coloca no nível mais baixo da escala social inter-étnica; quando falam dos negros revelam um certo desdém, como que considerando-os uma raça inferior.

Não, eu não lido com essas pessoas! (M, 52 anos).

## **RELAÇÃO COM A RELIGIÃO**

Os ciganos transmuntanos referem acreditar em Deus, recorrendo a Ele, em momentos de aflição, numa relação de invocação directa, que dispensa qualquer participação paroquial.

Porque eu tenho muita fé em Deus. (...) Eu se me vir aflita ou qualquer coisa, mesmo que esteja adorminhada, pronto, peço a minha devoção e eu sou..., pronto.... O meu coração fica mais calmo! (M, 52 anos).

Deus é quem nos protege, é nosso pai. (...) Sim, porque ele nos encaminha quando a gente está preocupada, se queremos fazer alguma coisa, pedimos a ele. (...) Peço a Deus (M, 18 anos).

Porque acredito em Deus e ao ir para o céu quero estar ao pé dele (H, 13 anos).

Pela Nossa Senhora de Fátima, a quem se dirigem e pedem ajuda quando enfrentam problemas, recorrendo inclusive a promessas, afirmam ter uma grande devoção.

A eficácia desta relação é grande, a Mãe do Céu «obedece» e protege-os das doenças e da perseguição da GNR.

Eu acredito em Deus! Então se eu tenho aqui uma imagem! (apanha a imagem da Nossa Senhora de Fátima que estava em cima da mesa) Se eu a tenho aqui à mão! Gosto muito, gosto muito da santíssima! Ela é a minha mãe, esta mãe de Deus santíssima! (M, 52 anos).

Eu agora prometi-le ao meu (nome do filho) levá-lo lá todo de cera e que pronto, que o ponha para a rua, que não venha mais nada, pronto, que fique bem. Eu agora não, mas tenho-le trazido sempre velas para aí (refere-se a uma imagem que está na sala de aula). (...) E os raminhos fui eu que los trouxe também (M, 54 anos).

Eu tenho muito com a Senhora de Fátima. (...) Porque quando me vejo atrapalhada, muitas das vezes pido-lhe e sou obedecida! (M, 37 anos)

Tenho, eu tenho muita fé na Nossa Senhora de Fátima. (...) Porque o que le peço quase sempre sou acedido. Inda hoje, inda hoje vim à escola só por causa de le trazer um ramo de flores à Nossa Senhora de Fátima. Porque... eu não fui, foi ela (risa: refere-se à mulher), que a Guarda não nos parasse e que fossemos bem todo o caminho e fomos. Vimos a Guarda para cá e para lá, mas não nos fez alto (H, 41 anos).

Também é frequente que recorram a “bruxos” quando precisam de ajuda na resolução de situações difíceis, assim como quando se enfrentam com “maus olhados” ou espíritos.

Depende, se for uma coisa que seja doença vou ao hospital. Agora se for outra coisa que não curem no hospital vou ao bruxo. Se vir que é melhor no bruxo vou ao bruxo porque se no hospital não fazem nada. Eu muitas vezes perdo o andar e se hei-de ir ao hospital, porque eu sei que no hospital já fui lá e não fazem nada, vou ao bruxo, porque me sinto melhor e recupero melhor (M, 18 anos).

Quando às vezes os assuntos, por vias dos garotos, ou deles ou assim de carta, ou assim. Porque às vezes também temos que acreditar em tudo um bocadinho, portanto também nos faz falta! Mas tanto é para nós como para qualquer cidadão, faz falta! (M, 37 anos).

Pois, os maus olhados é que é perigoso! Pois nós não conseguimos..., eu não consegui ainda nada, só por causa de uns maus olhados! (M, 37 anos).

Não têm como prática regular ir à igreja, e apenas lá entram quando mandam celebrar missas pelos defuntos, nos funerais e baptizados.

À igreja só vamos de vez em quanto, quando marcamos alguma missa assim pelos nossos defuntos. Se marcamos vamos, vamos todos, quando é assim vamos todos. Vão homens, mulheres, vai tudo. Senão, nós assim a uma igreja, sem ser isso, não...pronto, quando morre um familiar e assim, assim também vamos todos, juntamos-nos todos, senão não vamos. (M, 23 anos).

Eu à missa não vou! (H, 27 anos).

Mandamos dizer missas, baptizamos os garotos, nós somos uns religiosos! Nós por não andarmos lá todos os dias a bater com a mão no peito, não é que nós deixamos em crer em Deus! (M, 37 anos).

O baptismo para eles é necessário e, salvo raras excepções, todos estão baptizados pelos rituais da igreja católica, porque consideram essencial “dar alma” às crianças.

Igual como o aldeano. (...) Para le darmos uma alma, para Deus. (...) Pois se não os baptizarmos, não... não é um ser humano! (H, 41 anos).

Sei lá, porque estamos a dar alma, pronto, uma alma cristã aos nossos filhos. (...) Porque, nós temos uma alma, uma criança na nossa casa e não tem alma e naquele dia damos-le a alma, não é? Damos-le, sei lá, o dom de Deus e assim. (M, 54 anos).

O baptismo é uma alma. (...) A alma é acreditar em Deus, é uma religião que tem de se fazer, que nós fazemos sempre, o baptismo e todos, tanto os ciganos como os aldeanos, fazem todos isso. (...) Se não os baptizarmos não sei, isso depois ao falecer parece que dão trabalho, não sei quê. Acho que sim (M, 23 anos).

Algumas crianças fizeram a Primeira Comunhão, não por iniciativa dos pais, mas porque organizações religiosas sensibilizaram e incentivaram toda a comunidade e as inseriram em grupos de catequese.

O casamento religioso desvalorizam-no. Maioritariamente praticam a fuga e o casal quando regressa para junto da família é considerado casado pela restante comunidade.

Quando morre alguém depositam o corpo do defunto na igreja e acompanham-no em todos os momentos. A cerimónia religiosa efectua-se seguindo os rituais da igreja católica,

Costumam-no deixar lá sempre um dia e uma noite e nós acompanhamo-los sempre. (...) Sempre, nós estamos sempre ao pé deles! (...) Nas aldeias ainda para melhor, porque os vizinhos a conviver ali conosco, já têm aquela amizade como sendo família. (...) E vai lá alguém sempre a rezar, à noite (M, 37 anos).

Acreditam na existência de vida para além da morte e na libertação do espírito, que pode interferir na vida dos que estão na terra, fazendo coisas boas e más, nomeadamente quando a pessoa que morreu deixou promessas por pagar.

Quando morremos só vai para o céu quem o ganhar. (...) Claro, enquanto cá andarmos, para fazermos bem uns aos outros

e não andarmos com invejas uns para os outros! Porque a inveja não entra no céu, calculo eu, que a gente ouve-le aos mais velhos, não é? Porque essas coisas já muitos anos que a gente até se podia esquecer dessas coisas, não é? Já tantos anos, eu já tenho 52 anos, já era para às vezes muitas coisas a gente não se lembrar delas, só encontremos lá no outro mundo o que fizemos neste. Se somos marotos uns para os outros como vamos a ganhar o céu, diga lá? Na sua opinião diga lá, vamos-o a ganhar de mãos lavadas? Calculo que não senhora. Temos de ser bons uns para os outros, temos de ser carinhosos uns para os outros e fazermos bem. Na minha opinião é assim, agora! (...) Eu digo que há-de ser o espírito e a alma, que é a única coisa que pode ir para o céu é isso, calculo eu! Porque inda à coisa de 2 ou 3 meses que morreu um tio meu e já anda cá neste mundo! (...) Eu que sei lá, se calhar, até le podem faltar palavras de baptismo, diziam assim os mais velhos. Quando era isso, que le faltavam, podiam-le faltar palavras de baptismo, porque uma pessoa quando vai a fazer um baptizado tem que saber dizer as palavras aos afilhados (M, 52 anos).

Pois, mas nós temos um espírito que esse não morre! Sempre ouvimos dizer aos mais velhos, o corpo, isto é uma palanca de esterco! Mas o espírito não morre. Como é que nós sonhamos com os nossos, às vezes que estamos com eles em casa a conviver, a comer e a beber e com pessoas que já anos que levam mortos? E nós às vezes estamos nas nossas camas bem descansados e estamos a sonhar com aquelas pessoas? Portanto tem que haver coisa que nos faz... ressonar, é que há alguma coisa! (...) Então não podem? Podem vir muito fácil! Para o bem, para o mal, porque há...também há de tudo, lá também no outro mundo tem que haver de tudo! (M, 37 anos).

Não sei, porque precisam. Aquele que me saiu a mim precisava de velas, de luz. (...) Isso lá fez alguma promessa, ele. (...) Quando estava vivo e não a pagou (H, 41 anos).

Assim, procuram-se os “bruxos” para que os façam desaparecer e pagam-se as exigências desse espírito, para que se retire.

Só lhe ouvia contar assim aos mais velhos, à minha mãe, ao meu pai. As vezes lá ouviamos assim dizer isso, que das vezes que assim nisso que iam aos bruxos, mas eu assim com essas pessoas nunca fui (M, 52 anos).

Não conseguem explicar todo o processo religioso, respondendo que não sabem ou que sempre foi assim.

As pessoas que são boas vão para o céu, as que são más penso eu que há-dem ir para o inferno, sei lá! (...) É pelo que ouço dizer. (...) Eu sei lá (M, 23 anos).

Não sei como é que fazem, mas a minha mãe diz que ajudam. (...) Não sei (H, 13 anos).

Ouvia-lo dizer a ela, agora a gente não sabe se é verdade ou se é mentira (M, 52 anos).

Relativamente às festas religiosas celebram o Natal, mas não sabem o significado religioso desse dia. Para eles o Natal é importante porque é um momento em que se reúne toda a família.

É um dia muito especial para os ciganos e para os aldeanos, pronto, fazem uma festa p'ra estar a família toda junta. Só que aqui poucas festas fazem, desde que morreu o meu sogro, nunca mais se fez festa. Mas pronto, é um dia feliz. (...) Eu não sei. Se eu não vou à missa como é que hei-de saber? (M, 19 anos).

É na consoada, porque não se pode comer carne. (...) Diz que a partir da meia noite, diz que não se pode comer carne, porque diz que é pecado, não sei quê, diz que é um dia santo (M, 23 anos).

Eu sei lá. No dia de Natal, sempre le vimos fazer aos nossos pais, aos nossos avós (M, 52 anos).

No entanto, referem que já não existe tanta união como no passado, juntando-se apenas familiares mais próximos.

De uma forma geral, os ciganos transmigrantes recorrem à igreja em momentos considerados como essenciais na sua cultura, ou seja, as missas pelos defuntos, funerais e baptizados. Em momentos de aflição recorrem aos Santos, pedindo-lhe, rezando e prometendo, mas recorrem também a tudo que os possa ajudar. No entanto, a religião não condiciona as atitudes do seu dia-a-dia, nem as suas reacções relativamente à maneira de estar na vida e às relações que mantêm com ciganos e não ciganos.



# **CABO-VERDIANOS EM PORTUGAL: UMA DIÁSPORA DE ESPERANÇA, AMEAÇADA PELA POBREZA E PELO RACISMO?**

**ANTÓNIO CARLOS HORTA TAVARES  
E JOSÉ GABRIEL PEREIRA BASTOS**

## **A CAMINHO DE PORTUGAL E DE NOVAS OPORTUNIDADES: UMA DIÁSPORA DE ESPERANÇA**

Ao contrário do que aconteceu com muitos dos moçambicanos de origem indiana que se viram compelidos a emigrar por razões de perseguição étnica, após a descolonização de Moçambique, os cabo-verdianos vieram para Portugal, sobretudo numa diáspora que combina a necessidade de fugir dos horizontes escassos das ilhas com a esperança de partilhar dos recursos europeus. Abertura selectiva do governo português à emigração cabo-verdiana, ainda antes do 25 de Abril, secas e fomes periódicas, grande pobreza, problemas de saúde insanáveis em Cabo-Verde, acesso ao ensino superior, desejo de realizar um percurso de relativo enriquecimento seguido por tantos outros familiares e vizinhos, nas gerações recentes, reunificação familiar, um ou mais destes motivos trouxeram dezenas de milhar de cabo-verdianos sobretudo para a Grande Lisboa, onde se concentrou igualmente a grande maioria dos que vieram dos restantes PALOP para trabalhar e aproveitar as oportunidades de afluência social que julgavam ao seu alcance.

Nasci em Janeiro de 1938, em Santa Catarina, ilha de Santiago. (...) Os meus pais eram pobres, não tinham recursos, mas nunca tivemos falta de nada, não fomos a ninguém, mesmo no tempo de crise da década de 40. Lembro-me quando eu vinha da escola, eu passava em cadáveres no caminho da escola, havia cerca de anos sem chover. Todo o pessoal ia do interior para a vila e as cidades, e foi um tempo de mágoa, via crianças e jovens à beira de estradas a morrer (...).

(...) o que me levou a emigrar foi aquele fluxo de emigração que se deu na altura, em que veio o meu irmão, aquela oportunidade que o nosso pai nos deu na altura para irmos, o Dr. Marcelo Caetano abriu a emigração e toda a gente estava

a vir à procura de uma vida melhor, para estudar, para entrar numa empresa com o objectivo de desempenhar uma função, para que não saíamos com a mão vazia... não vou com as mãos vazias para a minha terra...

(...) eu vim com a esperança, vim de Cabo Verde, deixei a escola, com a esperança de que iria estudar, tirar um curso médio ou superior ou a escolaridade obrigatória, para voltar à minha terra de uma outra forma, para que os meus pais me vissem como um homem formado com uma outra perspectiva na vida, não é?

O motivo da minha vinda foi mais por questões de saúde da minha mãe e então ela vinha muitas vezes para tratamentos e ficava, foi mais mesmo por questões de saúde. E foi assim, nós viemos e acabámos por ficar...

Eu trabalhava como professora em Cabo Verde, o meu marido veio para Portugal e depois de oito meses eu vim de férias para o visitar e não para ficar. Quando cheguei o meu marido não me deixou voltar porque estava sozinho, e como a vida daqui é muito complicada, tive pena dele e decidi ficar. (...) Deixei os meus filhos com a minha mãe e não tinha planeado ficar cá em Portugal. Sofri tanto e só depois de três anos é que fui lá buscá-los.

No entanto, nem todos eram pobres ou de baixo estatuto; alguns tinham nomes de família a invocar, ajudas familiares, ou podiam contar com o apoio de instituições poderosas, como a Igreja Católica ou a Igreja do Nazareno.

Eu nasci em Santo Antão, uma ilha por sinal muito bonita. Nasci no Porto Novo à beira mar. A minha família materna é do Paúl, Stº Antão. Sou por parte materna da família Duarte Silva que é muito conhecida em Cabo Verde, sim em Stº Antão, em S. Vicente também. Do lado paterno pertença à família Melo que é também de Stº Antão mas é uma família oriunda da Madeira...

Estou em Portugal há oito anos [...] Fui seminarista da Diocese de Cabo Verde desde 1991 até 1997, depois seminarista (...) na Diocese de Leiria, de 1997 a 1998 no ano Propedéutico. Depois deixei o Seminário, fui para a faculdade (...). Aquando da minha vinda ao Portugal como seminarista, tinha uma vida de lorde, uma vida boa, mas deixei o Seminário, tive que ir para as obras trabalhar e estudar. Consegui estudar durante um ano, depois no segundo ano consegui a bolsa da Fundação Calouste Gulbenkian nos três anos da licenciatura, depois acabei o curso, entrei para o mestrado, estou cá

...depois da minha conversão, entrei no Seminário e Ministério Pastoral, fiz seis anos de ministério em Cabo Verde, desde 1978 até 1984, em Cabo Verde. Servi como pastor em Mosteiros, ilha do Fogo, onde nasceram os meus filhos. Depois lá fiquei durante dois anos. (...) Depois fomos transferidos para Santiago (...). Eu tinha um grupo de jovens que me apoiava. Nós tínhamos um carro, uma mota e os irmãos também colocavam os seus transportes à disposição. Então distribuíamos o trabalho, era intenso...depois eu fui transferido para servir no Brasil. (...) A Igreja Nazarena internacional com sede em Kansas City (EUA) deu-nos um desafio para plantarmos trinta igrejas em quatro anos na cidade de São Paulo. (...) Lá ficamos dois anos e de lá fomos transferidos para Portugal. Estamos cá desde 1994 servindo em Lisboa e durante seis anos tomámos a liderança a nível nacional da Igreja Nazarena. Neste momento estamos a servir como pastor em Lisboa, Almada e com a minha esposa em Caneças.

...eu nasci e cresci numa família um pouco reservada, isso é verdade. (...) Dentro da família, sempre fomos uma família evangélica, desde a minha avó. (...) A minha filha segue a mesma coisa, hoje já casada, e com uma filha. (...) Um dos meus bisavós, acho que era médico, o meu pai foi comerciante e trabalhou ligado ao governo, outros eram professores. A minha

mãe sempre foi doméstica, tem dado o seu contributo, inclusivé criou várias crianças de pais que na altura da escola não podiam sustentar os filhos, iam lá deixar os filhos para ficarem durante o período escolar, e era a minha mãe que praticamente sustentava essas crianças na escola.

## **RELEMBRANDO CABO-VERDE: UMA EDUCAÇÃO EXTREMAMENTE TRADICIONAL**

De Cabo-Verde, contam histórias aparentemente contraditórias. Falam de infâncias felizes, do respeito pelos mais velhos, da importância dos laços familiares e de amizade, de vidas organizadas à sombra de diferentes igrejas, dos laços idealizados estabelecidos com Portugal e com os portugueses.

Eu recebi uma educação extremamente tradicional, era um relacionamento de muito respeito e aprendíamos muito com as pessoas mais idosas. Na minha infância em Cabo Verde ter um idoso em casa ou na aldeia era motivo de respeito pela idade da pessoa. A pessoa mais idosa marcava-nos porque era a pessoa que possuía maior sabedoria, não era preciso ter grande instrução, mas admiração por essas pessoas, pronto, isto era nos inculcido em casa desde pequeninos, aprender a respeitar um idoso na rua e o relacionamento foi sempre de muito respeito e de carinho.

Com as pessoas mais idosas, eu recebi uma educação extremamente tradicional, era um relacionamento,... embora eu fosse muito tímida, de muito respeito, aprendíamos muito, agora não sei mas na minha infância em Cabo Verde, ver um idoso em casa, aprendíamos o respeito pela pessoa de idade. Marcava, a pessoa mais idosa era a que possuía maior sabedoria, não era preciso ter grande instrução mas era sabedoria da vida e então era de um grande respeito e admiração por essas pessoas, pronto, isto era nos inculcido em casa desde pequeninos, aprender a respeitar um idoso na rua e o relacionamento foi sempre um relacionamento com os idosos com quem eu me relacionei foi de respeito e de carinho. (...) lembro-me da minha infância na igreja, do círculo de amizades que tínhamos, os meninos e as meninas na igreja eram um pólo da nossa família e éramos como irmãos, e vivíamos dessa maneira. A infância em S. Vicente foi tranquila mas feliz também, pronto, não me recordo assim de muita coisa...

(...) A família acaba por ser a nossa base, é o nosso sustento, são os nossos pilares, é onde vamos quando tudo corre mal. É a família que vamos buscar auxílio e é para lá onde olhamos para as pessoas e nos identificarmos mais, tanto a nível físico como a nível moral, de ideais e enfim. Acho que é essencial e indispensável uma boa família...

A outra face da educação tradicional é dita ser a rigidez moral, sobretudo do pai, e a impossibilidade de dialogar, também com a mãe, algo que tivesse a ver com a sexualidade.

Os africanos não falam essas coisas [sexo / sida] com os filhos. Devem ter vergonha de falar muitas coisas com as crianças, não falam, e com elas há um tabu dentro de casa. As crianças falam com os colegas na rua, mas assim com os pais não. Quem é que vai abordar uma conversa dessas com os pais? (...) Se disser que precisa de dinheiro para comprar preservativo

ou comprar pilulas, é um escândalo dentro de casa porque a criança já arranjou namorado, porque a criança não deve estar virgem. É um problema dentro de casa que é uma pouca-vergonha (risos), a sério... não dá para abordar certas conversas com os pais, só com os colegas na rua. Os cabo-verdianos são rígidos (risos), é assim, assim e acabou-se, e aí as crianças não abordam. Se conheces metade das crianças na rua e disseres assim: «falas certas coisas com a tua mãe?», não, não falam nada...

Acho que a família cabo-verdiana é uma família tradicional, ainda não está aberta para falar, para discutir certos assuntos com os filhos, digo eu.

## **IMAGINANDO CABO-VERDE: UMA CULTURA MACHISTA E PARCIALMENTE VIOLENTA**

Mas, sem negar o respeito pelos mais velhos, não deixam de referir, embora sem conhecimento directo, o machismo dos homens jovens (a violência; o uso da faca, tradicional em certas ilhas; a poligamia informal, culturalmente aceite), e as suas consequências mais visíveis (as mães solteiras ou abandonadas, os lares desfeitos), a responsabilidade das mulheres por lares onde, devido ou à imigração masculina, ou às gravidezes fora do casamento e aos divórcios, faltavam os pais. Uma violência masculina<sup>1</sup> que aparece associada a um projecto cultural, não assumido como tal, de reforçar a identidade através de um rápido acesso à vida adulta, através do encurtamento da adolescência e, nomeadamente, da escolaridade, consequentemente associado a gravidezes e paternidades muito precoces que conferem o estatuto de autonomia adulta a jovens de 14 e 15 anos.

Pronto, em Cabo Verde, a cultura ainda é um bocado machista não é? Então os homens de Cabo Verde têm aquela tradição de ter a sua esposa e de ter algumas mulheres por fora, muitos filhos ainda fora do casamento, não sei se é uma questão de tradição, não sei explicar, porque é bem latente essa faceta do homem cabo-verdiano. Aqui em Portugal não sei se é bem claro, esse tipo de poligamia;(...) em Cabo Verde as pessoas, nesse caso os homens, constituem três ou quatro famílias, muitos filhos e é praticamente aceite pela sociedade cabo-verdiana e aqui não é assim tão bem aceite, pela sociedade de acolhimento.

Meu pai é imigrante desde que eu nasci. Eu tinha três meses quando ele emigrou para Holanda então praticamente a minha mãe criou-me sem a presença do meu pai. Ele vinha cada dois anos tinha dois meses de férias e o meu irmão mais

**1** A precaridade das condições de vida conduz a que, frequentemente, seja o homem a partir para uma nova tentativa migratória (de Cabo-Verde para a Europa; de Portugal para França ou para a Holanda, etc.)

velho e a minha irmã mais velha deslocaram também para o estrangeiro muito cedo. Então praticamente eu fiquei com a minha mãe, dando-lhe força e complementando a liderança na criação dos outros irmãos. Depois aos doze anos eu fui a S. Vicente estudar.

...Eu quando sai de Cabo Verde tinha 10 anos, vim com a minha mãe para o tratamento. O meu pai é um bom senhor lá em Cabo Verde, está bem da vida, não precisa vir cá para Portugal. Eh pá, eu estou a desenrascar-me, tenho também uma mãe que já está velha, está em Lisboa com a minha irmã e eu estou aqui em baixo [no Algarve] e eu tenho que sustentar a minha casa, sustentar a casa da minha mãe e o meu trabalho aqui é de pedreiro.

O meu pai e a minha mãe conheceram-se cá, eram imigrantes os dois, e depois voltaram os dois para Cabo Verde, acho que as coisas lá não correram muito bem (...) e a minha mãe veio connosco todos. Isso é um bocado difícil porque ela era sozinha e com quatro filhos, para educar e criar. Mas agora já estamos todos... a mais velha tem 24 anos e a mais jovem tem 17 anos, e portanto já estamos mais ou menos criados..

(...) então fui lá para dentro e disse logo: «Pai, preciso falar contigo!» E ele disse logo: «O que é? Queres pedir dinheiro?» E eu: «Quem me dera que fosse dinheiro.» (...) Fui lá e disse: «Pai... não sei se tu sabes, não é... mas acho que deves saber, não é? Eu estou a namorar com o S...». O pai ficou parado e não disse nada... e eu estava a ferver por dentro. Eu nunca tive medo e a tremer como naquele dia. E ele disse: «Está bem, mas tu sabes exemplos que tens das tuas primas, que engravidaram antes de se casarem e que ninguém estava à espera de nada, não te esqueças dos exemplos que tens. Lembras que estás a estudar, nunca esqueças dos teus estudos e não troques os teus estudos pelo namoro. Desde que saibas distinguir estas duas coisas...». Eu disse que sim e pronto... ficou assim e ele não disse mais nada.

## **À CHEGADA A PORTUGAL, AJUDADO POR FAMILIARES**

Aquando da chegada a Portugal, a sociabilidade e a ajuda mútua, sobretudo a partir de redes familiares e locais, facilitaram a obtenção de casa, de emprego e de quadros de sociabilização que tendem a reproduzir o modelo cabo-verdiano.

Na altura a construção civil em Portugal dava muito dinheiro e tudo era ilegal, os patrões não tinham que ser legalizados... havia muito trabalho e eu como tenho familiares que trabalhavam por conta própria ou por conta de outrem e como precisavam de mão de obra, durante as férias bastava dar uma “pitadela” para conseguir o trabalho. Costumava trabalhar sempre com o meu primo que era subempregado ou com o meu primo que vivíamos na mesma casa. A ajuda era nesse sentido, arranjavam-me sempre oportunidades de trabalhar durante as férias e aos fins-de-semana...

...quando eu cheguei com minha mãe em Portugal fomos para a casa da minha tia, sua irmã, para o Barreiro.

Quando terminei o meu curso, encontrei com uma pessoa amiga que por coincidência era conhecida e colega de escola em Cabo Verde, ela ajudou-me a tratar das papeladas e das burocracias para poder arrumar um emprego...

Vim para o Salão através da minha prima que é patroa deste salão, trabalhando para poder pagar as minhas propinas,

porque são exorbitantes, aqui por mês consigo ganhar dinheiro para saldar as minhas dívidas e para poder continuar os meus estudos, que para mim é uma grande ajuda.

Quando cheguei em Portugal, em 1992, trabalhei nas obras nas férias de Natal, Páscoa e férias do fim do ano lectivo com os meus primos na construção civil. Foi um trabalho muito enriquecedor e muito proveitoso para mim. (...) Tenho muitos familiares que estão aqui a trabalhar e muitos amigos e familiares a estudar. E como se vê, estou numa casa de familiares... são seis jovens, todos primos e irmãos, somos todos estudantes universitários.(...) eu sou uma pessoa muito sociável, ou seja, não consigo viver sozinho. Sinto-me feliz quando estou com os amigos, com as pessoas que eu conheço e com as pessoas que precisam de ajudas. Sinto feliz e não consigo retrair num sítio só.

## **À CHEGADA A PORTUGAL : DESILUSÃO E TRAUMA**

Aqueles que vieram já adultos, na esteira de familiares que tinham migrado mais cedo e que em viagens à terra natal tinham exibido os seus novos recursos económicos, muitas vezes ficaram desiludidos; a emigração era bem mais dura do que parecia vista à distância e Portugal estava longe de ser o paraíso que alguns tinham feito constar.

... foi uma ilusão. Antes, quando estava em Cabo Verde, pensava que Portugal era um paraíso. Nos meus tempos de criança pensava que quem estava em Portugal estava no paraíso, e é o que eu pensava. Imaginava que os meus tios e primos que viviam em Portugal tinham de tudo e eu esperava tudo e mais alguma coisa da parte deles porque achava que não tinham problemas de dinheiro, que havia dinheiro em abundância e tudo em abundância, que Portugal era um paraíso completo. Quando cheguei cá vi que era tudo diferente. É um país extremamente difícil e complicado. Por isso não tem nada a ver com aquilo que é imaginado...

A falta de apoio familiar e comunitário, o ter que assumir a sua própria independência, a dureza das condições de vida e de trabalho, o insuficiente apoio das associações cabo-verdianas contribuem para essa desilusão.

... Sim, em parte é porque esta sociedade não ajuda nada, a maior parte do trabalho que os imigrantes desempenham é pesado, e a sociedade não ajuda porque a maioria dos imigrantes não tem apoio familiar porque toda a sua família ficou na sua terra natal. Um indivíduo imigrante que não tem aquele apoio moral da família...esse apoio é que falta e as associações não tem a capacidade de chegar perto e de resolver os problemas do quotidiano dos indivíduos.

Adaptando-se a um contexto adverso, muitos percorreram uma grande variedade de trabalhos, em busca de afluência social, lutando contra a perda dos apoios iniciais ou exprimindo dessa forma um espírito aventureiro e rebelde.

## SINTETIZANDO O MAL-ESTAR: A ACUSAÇÃO DE RACISMO

Por outro lado, atitudes racistas por parte dos portugueses (autoridades, população em geral, colegas, etc.) criam um acentuado mal-estar. O racismo invocado parece apoiar-se não tanto em episódios relevantes que os próprios vivenciaram, mas numa generalização quanto à «atitude dos ‘brancos’ face aos ‘negros’, destacando a «arrogância» dos primeiros. À chegada, o primeiro trauma decorre de ser tratado como estrangeiro.

...Infelizmente quando cheguei cá me mostraram logo no SEF, na Portela, «olha tu ficas daquele lado porque tu és estrangeiro, estou de olho em ti ouviste? Tu és estrangeiro!» Que é grave!...

A escola, sobretudo em idades juvenis, é outro espaço onde a percepção de racismo se agudiza, nomeadamente porque existem professores que são racistas e permanecem impunes.

Os brancos têm as suas ideias feitas em relação à classe toda dos negros, que são todos uns vândalos, não sei o quê. Os portugueses mostram o racismo de uma forma subtil, são um pouco preconceituosos. Já tive uma colega minha que não me levava para a sua casa porque a avó não gostava de mim, por ser preta, mas ela era bem tratada na minha casa porque era vista como uma colega e não pela diferença da cor da pele. Também já tive uma “S’tora” em que ela declaradamente se afirmava que era mesmo racista e toda a gente sabe que ela era racista.

Os meus colegas praticamente sempre foram portugueses brancos (...) sempre fui a única negra na turma, onde eu vi, como é que eu posso dizer, alguns actos de racismo entre eles e mesmo entre os professores. Tenho um caso no sétimo ano, na aula de matemática, a mulher detestava-me mesmo a sério (risos), detestava-me. O que ela fazia, ela era capaz de nos mandar fazer qualquer coisa no quadro, eu fazia o meu exercício, batia com o da minha colega, o meu estava errado mas o da minha colega estava certo. O raciocínio dela é que estava certo e não o meu. Isso fez com que a minha mãe fosse à escola, tentasse resolver a situação, falar com o meu professor que era director da turma. Foi falar com ele para saber o quê que se passava, porquê é que a mulher não gostava de mim, porquê é que a mulher me maltratava e não se chegou a resultado nenhum. A mulher continuou a fazer a mesma coisa até que a minha mãe pôs-me na explicação para poder passar à disciplina e consegui fazer a disciplina, esse é um caso de racismo. Mas sempre tive bons colegas, até ainda tenho, falo com eles, convivo com eles, principalmente do sétimo ao décimo segundo. Sempre tive a mesma turma, davamos tão bem, saímos todos, sempre me dei bem com toda a gente.

Os transportes públicos são outro local propício para se defrontarem com a experiência de racismo.

Em termos de colegas de trabalho não (fui discriminada). Mas com pessoas que eu não conheço em lado nenhum, como hoje quando eu vim no metro, um senhor viu-me que estava à frente, empurrou-me para poder entrar e depois sentou-se e cada vez que eu metia o meu braço e ele batia com a cabeça para trás, isso é um acto de racismo. É um acto de dizer, olha

minha senhora afaste para aquele lado porque não pertence aqui.

Eu lembro-me de uma vez que eu vinha para a faculdade, estava no segundo ano se não me engano, sabes que o metro sempre está abarrotado, sempre cheio, eu vinha na linha azul, ia sair no Marquês de Pombal e, quando ia sair o homem empurrou-me, isto é um dos exemplos e a minha primeira reacção que tive é um impulso de raiva, bati o homem com um murro nas costas, dei um murro nas costas do homem, isso foi o primeiro impulso.

[Os portugueses] São racistas e não só. A única camada que não abrange o racismo é a parte das mulheres porque as mulheres são a parte mais fraca e vulnerável do ser humano. Eu vou num transporte público, em vez de estar sossegado e tranquilo da minha vida, eh pá porra, se calhar se eu não tiver um bom sapato não me sinto tranquilo. Caso não tenha uma calça de ganga que custe mais de 20 a 30 Euros, se calhar não estou tranquilo. Se eu tiver um bom fato e gravata vêm para mim e dizem: “Eh pá andas a despir algum morto ou quê? Na linguagem popular e no crioulo...”

Mas o local de trabalho é igualmente importante como arena onde as afrontas racistas se tornam difíceis de controlar, embora os informantes declarem controlar bem os chefes.

Eu comecei a perceber e a dominar até um Chefe meu depois que estudei a Bíblia, já pratiquei algumas religiões cá em Portugal, leio o pensamento e a psicologia desta gente toda. (...) Outro tipo de discriminação são os papéis e os relatórios que nós escrevemos, mesmo se aquilo estiver bem escrito porque eu tenho aí comunicações internas que faço, insistem em pôr em causa a nossa capacidade laboral. Existe aqueles clichés e rótulos de que os pretos não sabem fazer nada e que são burros. O meu patrão em muitos casos manda-me fazer certos tipos de trabalhos, cujas minhas faculdades enquanto subordinado ultrapassam largamente a função que me atribui, e eu já recusei várias vezes em fazer esses trabalhos. (...) Este meu patrão não admite que me discrimina por eu ser preto mas eu é que tenho de lhe chamar frequentemente a atenção. Eu digo-lhe sempre: «Sr. Engenheiro, o Sr. sabe muito bem que eu leio os seus pensamentos. O facto de o Sr. me mandar fazer certos trabalhos isto não é imparcialidade. Eu estudei, tirei a escolaridade obrigatória, e se o indivíduo habilitado para fazer aquele tipo de trabalho não o fizer eu também não o faço.

Em Angola, tinha estado numa situação de guerra, mas aqui também foi uma outra guerra, só que era uma guerra diferente (...) Era para chegar aqui e ir para Cabo Verde porque todos nós sabemos como é que os portugueses são, eles até ainda dizem assim: «Eu não sou racista, não sou racista, não sou racista». Até uma vez eu disse a um rapaz, um colega meu: «Eu gostaria de ver um português a dizer que ele é racista». Se um português me disser: «Olha, eu sou racista», eu pagava-lhe um mês de ordenado, do meu ordenado. Porque aqui existe aquele racismo, assim camuflado. E então um preto chegando de Angola naquela altura, e depois um preto cabo-verdiano. (...) foi muito complicado, no princípio, até vencer a malta de que nós somos competentes para fazer o serviço tanto como eles ou até melhor, mas foi difícil, foi uma grande batalha.

## **NASCIDOS EM PORTUGAL: UM MUNDO ADOLESCENTE SEMI-AUTONOMIZADO**

A reprodução do modelo cabo-verdiano suscita a congregação comunitária, dispersa por bairros muitas vezes de larga maioria cabo-verdiana, ao passo que a distância intergeracional aumentada, os tabus parentais quanto à sexualidade adolescente, a diminuição do controlo social comunitário, a passagem da família extensa ao primado da família nuclear, a entrada das mães e avós no mundo do trabalho, a quase inexistência de instituições e de formas cooperativas de suporte dos jovens, fazem emergir um mundo adolescente semi-autonomizado, com leis próprias associadas a objectivos identitários de curto prazo.

Eu nasci cá. (...) Comecei a trabalhar com 15 anos numa fábrica de luvas em Sintra, depois comecei a trabalhar numa firma de limpeza ali na zona de Benfica. Aos 15 anos já tinha comprado a minha primeira mobília de quarto, já tinha começado a fazer obras na casa do meu pai, muitas coisas que muitas crianças com 15 anos estão na escola. Amadureci muito depressa claro, com uma criança, uma criança com uma criança tem que amadurecer depressa, não deu para gozar muito a vida...

Acho que há aquela ideia mítica de continuar com a raça e ter um número elevado de filhos e que eu acho um absurdo, principalmente no bairro onde vivo, jovens da minha idade já com dois filhos nos braços, acho que é, enfim... é inadmissível porque acaba por ser criança a tomar conta de crianças, e eu percebo isso também se calhar é porque não têm apoio ao nível familiar, e se calhar as mães também acabaram por terem filhos demasiado novas e também faltou o apoio familiar mais uma vez, esclarecimentos sobre determinados assuntos e...acaba por ser assim. Acho que há uma escassez de informações, mas também se formos a ver acho que é só assim mais para o nível socio-económico, para a camada social um pouco mais pobre. Acho que se trata mais disso, que é pouco acesso às informações e às vezes por não se preocuparem em perceber a situação. Hoje em dia acho não é a falta de informação, mas sim essencialmente a falta de conversa entre os pais e os filhos. É por isso que muitos acabam por se contrair doenças aqui no bairro, principalmente a SIDA.

## **NASCIDOS EM PORTUGAL: UM SUB-MUNDO, MARGINALIZADO, REVOLTADO E À BEIRA DA MARGINALIDADE**

Nos bairros «periféricos», o problema torna-se fortemente agudizado, sobretudo com jovens das segundas gerações, escassamente identificados com Cabo-Verde, pouco ou nada aceites como portugueses, a braços com a ausência de oportunidades de trabalho, com a marginalidade e com a vontade de medirem forças com a polícia.

Eu já nasci cá, sempre vivi na Amadora, agora deram-nos uma casa e vim aqui para cima, para o Casal de São Brás. Aqui a vida em Portugal é mais ou menos... as, crianças que nasceram cá não têm residência, não têm nacionalidade portuguesa,

isto acho que é mau... Eu morava nas Fontainhas, era um bairro problemático, mas o bairro era fixe e o ambiente entre os moradores era excelente. Muitas vezes tínhamos problemas com os polícias que iam lá, porque eles são racistas. Viver nos bairros em Portugal é pior que viver em África, não é? Os africanos jamais serão respeitados enquanto viverem nesta situação de precariedade...

Eu sinto que muitos dos jovens se sentem marginalizados por parte das autoridades competentes, porque quando estão à procura do trabalho e se disserem que são do Bairro 6 de Maio, não são seleccionados. Temos aqui vários exemplos do género. Depois de várias tentativas da parte deles e se a resposta é sempre a mesma: «não», pode provocar revoltas. Se tu moras num determinado bairro ou por ter uma nacionalidade que não é a portuguesa, não és culpado por isso, eles nasceram cá e por cima atribuem-lhes a nacionalidade de um país que nem sequer conhecem. Se fosse eu também ficava revoltada, porque eles precisam trabalhar e não conseguem trabalhar porque vivem aqui. Eles não vivem aqui porque querem, mas sim eles querem e precisam trabalhar para ver se conseguem sair daqui e acho que isto está muito mau e é por isso que provoca revolta sempre cá no bairro e tudo isto é muito frustrante ...

Eu sinto-me sinceramente desenquadrada. É como eu disse, lá encontras todo o tipo de pessoas, mas também percebo que acabam por ser vítimas do próprio meio, mas sinto-me de facto desintegrada, tenho algumas amigas, uma ou outra, vivem três amigos no bairro, mas também não preciso mais deles, e o resto passa-me tudo ao lado e..., acho que este bairro é que é a pior fama daqui da zona e todas as pessoas que saem de lá já têm o seu rótulo, as pessoas de lá - eu não deixo de tirar razão, mas não são todas assim, também tenho essa consciência... mas, episódios muito tristes têm acontecido porque a polícia no meio, ambulâncias, enfim é uma tristeza.

A minha mãe e o meu pai são cabo-verdianos, vieram p'ra cá já algum tempo. O meu pai e a minha mãe conheceram-se cá, eram imigrantes os dois. Eu tenho dezoito anos, já acabei o 12º ano. Vivo num bairro um tanto problemático. (...) Este ano concorri para a Universidade, mas em princípio está um bocado difícil, em princípio não vou entrar, e para o próximo ano estou a pensar em trabalhar e ir fazer a melhoria que é para levantar e recuperar a minha média de 17 no Secundário. (...) Nunca fui a Cabo Verde, ou melhor, fui mas era bebé, não me lembro de nada. (...) Vivo aqui no Bairro há cerca de oito anos, não tenho grande amigos aqui no bairro. Fora do bairro tenho mais, que são os meus colegas de turma, colegas que tenho desde o 5º ano ou externos, mas aqui no bairro, não. Não era propriamente o sítio que gostaria de viver mas... mas isto, em relação a mim, não tenho muitas razões de queixas, mas o bairro é péssimo. Sempre com problemas às altas horas da noite, vizinhos que não nos respeitam em termos... enfim, músicas altas, altos berros logo de manhã ou então falta de civismo, essencialmente de civismo e é tudo...

(nos bairros) as pessoas convivem-se, vizinho vai a casa da vizinha, pelo menos onde eu vivi e o bairro onde a minha tia vive até hoje, e é essa a experiência que eu estou a dizer. As pessoas convivem uns com os outros, o vizinho é capaz descer para vir ter com outra pessoa para falar sobre a vida, sobre os seus problemas, o que precisa, o que não precisa, é capaz de haver uma relação de amizade mesma. Existe também má vida digamos assim, miúdos que, não sei... miúdos que deixam-se levar por influências, eu quero ter aquilo, quero ter poder e depois entram nas coisas que não devem entrar, roubar, fumar drogas.

Se algumas associações cabo-verdianas tentam apoiar e formar os jovens em vias de marginalização, os depoimentos não o reconhecem, afirmando que as associações não constituem apoios válidos e eficazes ou até mesmo não funcionam.

No Vale da Amoreira, eu sei que existe associação cabo-verdiana mas nunca vi eles a fazerem nada que pudessem ajudar os jovens, nunca vi...O bairro onde a minha tia vive também não fazem nada... que eu saiba não, não conheço nenhuma com iniciativa louvável...

## **NASCIDOS EM PORTUGAL: EM BUSCA DA AFLUÊNCIA SOCIAL E DA INTEGRAÇÃO**

Viver desde cedo num bairro «problemático» pode não marcar um percurso de revolta e marginalidade, quando se encontram os apoios oportunamente e quando, tendo recursos para tanto, se estabelece um propósito de ascensão social e de integração. Nesses casos, a sensação de racismo torna-se ténue, levando a pessoa a considerar-se uma excepção.

São muitas pessoas que me marcaram até agora, principalmente foi a minha educadora de infância, em que eu estive no ATL, que me ajudou bastante, chama-se L., e é como uma amiga, e agora mais recentemente a Psicóloga da minha escola - agora já não está lá, partiu - também me ajudou bastante no que era mais difícil, e... (...) Nunca tive problemas... não de forma regular, porque normalmente há sempre assim uma maneira bastante subtil de mostrar o preconceito. Já não é a tal forma declarada que é totalmente de exclusão, não é bem assim. Mas há uma certa forma mais subtil hoje em dia, não sei... Se calhar hoje em dia, já não digo muito mas quando eu era mais nova, em pequenas coisas de me deixarem de parte nos trabalhos de grupo; tive uma colega minha que não me levava para sua casa porque a avó não gostava de mim, coisas assim desse tipo. De uma forma geral, sempre fui bem tratada. E também tenho a sensação que por ter a cor que tenho, tenho sempre que levar mais alguma coisa em relação aos meus colegas. Tenho sempre que me afirmar mais do que eles, tenho sempre e constantemente como que se estivesse a pedir-me mais alguma coisa. É mais por causa disso, mas de uma forma geral fui sempre fui bem aceite. (...) Eu queria, enfim este ano se calhar vou ficar a fazer melhorias, mas eu queria seguir arquitectura, o meu sonho é fazer arquitectura e depois talvez fazer, se possível, fazer o mestrado em arquitectura em Itália e trabalhar no ramo. Para já só penso a nível profissional, isso está em primeiro lugar.

## **COM A AJUDA DAS RELIGIÕES E DE MELHORES CONDIÇÕES DE VIDA: UMA EXPERIÊNCIA MIGRATÓRIA DIFERENTE**

Fora dos bairros, dispondo de um nível sócio-económico superior e apoiados por formas de congregação religiosa, uma minoria de católicos praticantes e de membros de Igrejas evangélicas e a Igreja Adventista (como a Igreja do Nazareno) olham de fora a grande maioria e tentam construir padrões familiares onde a rua, a sexualidade precoce, a dependência económica e a violência não têm lugar.

Este fluxo de emigração obrigou-me a vir... eu vim com a esperança, vim de Cabo Verde, deixei a escola, com a esperança de que iria estudar, tirar um curso médio ou superior ou a escolaridade obrigatória, para voltar à minha terra de uma outra forma,

para que os meus pais me vissem como um homem formado com uma outra perspectiva na vida, não é. Todas as pessoas que me vêem dizem: «Olha o N. casou com uma enfermeira...». Claro, eu tive que comportar com juízo também, não andei com a “faca na prega” nem pistola senão as enfermeiras não me aceitavam, porque eu tive um bom ambiente lá no Hospital. Só isto é que faz com que eu sinta cada vez mais força. Sou um indivíduo que a religião me ajudou muito...

Antigamente o pai ia trabalhar e a mãe encarregava-se da educação dos filhos em casa. Hoje em dia sabemos que não é assim, o pai e a mãe têm de ir trabalhar e cabe a eles então direccionar os filhos para outro lugar a fim de ter uma boa educação e preencher o tempo. Os filhos estão longe deles nalgum lugar, onde possam sentir-se integrados não só na comunidade mas também com as outras crianças do bairro...

A geração que nasceu cá é uma geração, que se integram desde pequeninos nos infantários, nas creches ou em colégios e depois nas escolas públicas acabam por apreender mais da cultura portuguesa... Agora nós tentamos incutir neles valores que os nossos pais nos transmitiram e que são valores profundos da nossa terra como valor da família, o respeitar o idoso, os avós e a nova geração tem uma ideia da família restrita, é o pai, a mãe e os filhos enquanto que na nossa terra temos a visão da família alargada, dos avós, dos tios, dos primos, etc. São esses valores que talvez o nosso povo cabo-verdiano tenta passar para esta segunda geração que é um bocadinho diferente mas são dos tempos em que vivemos.

Qualquer pai responsável preocupa-se com o futuro do seu filho. (...) Agora já estou mais sossegado e mais calmo porque a minha preocupação é que elas tivessem um curso para poderem ter um emprego digno e não viver à base do ordenado de um homem que viessem a arranjar mais tarde, porque um jovem tendo um curso e o seu emprego se arranjar um parceiro que não se dão bem, ela não fica a atrapalhar-lhe a vida. Como infelizmente vejo muitas com duas ou três crianças no peito, com pais diferentes e sem um emprego digno de sustentar a si e à sua família. Elas ainda não arranjaram um casamento, ainda não se casaram e vivem comigo, e cada uma delas já tem o seu emprego para o sustento delas, portanto, já não estou assim muito preocupado. (...) Eu agora se morrer, conforme costumamos dizer no Crioulo, «já não vou atravessado», porque as minhas filhas já têm com que ganhar para sustentar na vida, portanto já não estou assim muito preocupado...

A formação religiosa e o enquadramento em Igrejas cristãs, em que o conceito de fraternidade familiarista é relevante, parecem criar uma percepção diferente das relações inter-étnicas, suscitando o apoio (por exemplo, no meio escolar) e a integração no grupo eclesial, anulando a percepção de ser vítima de racismo.

Os colegas da Igreja sendo pessoas diferentes tem uma outra mentalidade e nos acolhem melhor, tem mais aquela preocupação de fazer com que nos adaptemos e também sentirmos que estamos em família. (...) Era uma escola já longe da metropolitana (Lisboa), era uma escola em Caneças, o povo também já é diferente, era uma escola de bairro e as pessoas já se conheciam há muito tempo. As pessoas também ajudaram muito naquela primeira fase de adaptação, as novas disciplinas, os Professores sempre que tinha alguma dificuldade ajudavam.

No entanto, Igrejas de cariz étnico, como a Igreja do Nazareno, podem levar a um grande fechamento sobre a comunidade eclesial, limitando o convívio com cabo-verdianos à elite de cabo-verdianos congregada na Igreja.

O meu envolvimento com a comunidade cabo-verdiana aqui na igreja é muito bom, mas em termos da sociedade em geral não é muito porque no bairro aonde vivemos não há praticamente nenhum cabo-verdiano. É um bairro que na sua totalidade é constituído por portugueses. (...) Em termos da Igreja é que tenho então uma relação mais (vívda) da comunidade cabo-verdiana aqui. A Igreja aqui é praticamente 70 a 80% constituída por cabo-verdianos e o relacionamento com eles é bom e deles com o resto da congregação que é portuguesa também é bom. (...) Esse convívio é de muitos anos, a Igreja aqui vai fazer cerca de 30 anos, foi fundada por cabo-verdianos que vieram de Cabo Verde com a sua instrução e o seu credo evangélico - que vieram de lá para cá e não tinham uma Igreja para onde congregar e então fundaram essa Igreja cá. Desde então a igreja tem acolhido de braços abertos e está aberta para todas as pessoas, não só para cabo-verdianos, portugueses, brasileiros, mas sim para todos que aqui vêm...

Nesta perspectiva, de falta de experiência pessoal de agressões racistas, a cor da pele não é sentida como um obstáculo e o racismo de portugueses pode ser relativizado e reduzido a estratos mais idosos, ou com escasso nível educacional, capazes de manchar a «hospitalidade portuguesa».

Experiência discriminatória, assim... com um caso flagrante, não me lembro, mas há coisas normais do dia a dia que vejo. Às vezes pessoas olham assim de lado para mim mas não é assim algo muito descarado, algo que se note muito. (...) Em relação aos portugueses acho que é necessário primeiro fazer uma distinção entre a população idosa e a população mais jovem. A população mais jovem hoje em dia tem uma outra maneira de pensar, tem uma mente mais aberta do que a população mais antiga. Em termos de acolher ou não acolher vejo (que) na minha experiência, os jovens, as pessoas mais novas tinham uma outra maneira de pensar e não se preocupavam se eu sou imigrante ou não, em termos de cor ou religião, ou de raça, e a população mais antiga se calhar não tendo um nível de instrução tão elevado, não tiveram tanto acesso à informação ou educação...estão a um passo mais atrás e às vezes nos vêem de maneira diferente ou discriminatória, então é necessário fazer uma distinção entre o pessoal que é instruído, que é educado, que tem a possibilidade de ter acesso à educação e aquelas que não têm educação. É mais uma questão de berço do que de outra coisa em termos de hospitalidade portuguesa.

O ter vivido sempre fora de Cabo-Verde e ter feito o percurso de sociabilização em Portugal cria um forte distanciamento identitário de Cabo-Verde e da sua cultura, mas não necessariamente da criação de ligações a segmentos de comunidades de cabo-verdianos em contexto de diáspora.

Em termos da cultura, a minha ligação com aquilo, sinto-me cabo-verdiano pela raça, pela ligação, pelos traços mas em termos de cultura, a verdadeira cultura cabo-verdiana não muito...A cultura cabo-verdiana que eu tenho é mesmo só em relação à base familiar porque em termos de escola e formação tive formação brasileira e portuguesa. Um exemplo flagrante é que conheço os Hinos nacionais de Brasil e Portugal, e de Cabo Verde não conheço quase nada. E também em termos de política cabo-verdiana não tenho grande interesse em saber, talvez um dia se eu voltar para lá possa interessar mais pela situação política e social. Desde que saí, desde há 20 anos atrás, como referi, só lá voltei duas vezes. Uma vez tinha 8 anos de idade e outra tinha 15 anos, já fazem 10 anos que já não volto. Em termos da cultura, a minha ligação com aquilo, sinto-me cabo-verdiano pela raça, pela ligação, pelos traços mas em termos de cultura, a verdadeira cultura cabo-verdiana não muito.(...) Em termos de projecto futuro - os nossos planos estão sempre sujeitos a mudanças - mas a nível presente,

pretendo por enquanto ficar por cá. Já conheço minimamente a cultura, também o mercado de trabalho cá, já tenho uma certa noção e também tenho já ligações muito fortes aqui, amizades, mais afectivas, namoro com uma portuguesa e a curto prazo vejo-me trabalhando aqui, vivendo aqui e morando aqui. Voltaria para Cabo Verde se tivesse uma proposta muito aliciente e voltaria também para passar férias ou para matar as saudades dos familiares que ainda lá estão, dos amigos que ainda ficaram. Mas a curto prazo não me vejo em Cabo Verde não só para trabalhar como a viver.

Partindo desta experiência de vida, a marginalização dos cabo-verdianos em bairros suburbanos não leva à acusação de racismo, mas a um apelo para que os próprios cabo-verdianos tentem mudar a sua situação e mostrem que podem contribuir para o bem da sociedade portuguesa.

A sociedade às vezes põe a comunidade dos bairros sociais de parte e às vezes a comunidade pode sentir-se um bocado rejeitada ou marginalizada e, como em tudo na vida, temos que ser nós a tentar mudar esta situação e temos que ser nós a mostrar que temos capacidade, brio e vontade própria, que temos capacidade de crescer e também fazer algo de bom para a sociedade portuguesa.

No entanto, lado a lado com a comunidade, vista como primeira responsável da sua progressão social, a sociedade portuguesa é igualmente convocada a investir mais na educação e a desenvolver projectos educativos (creches, centros de educação com actividades circum-escolares, escolas que não estejam sobrelotadas, etc.)

Na minha opinião, o que falta é o investimento na educação porque eu vejo que a comunidade cabo-verdiana, aqui, as escolas que frequentam praticamente são as piores do país em termos de segurança, de logística, com cerca de 40 a 50 alunos por turma e sabemos que nessas condições nenhuma mente, por mais esforçada que seja, possa desenvolver-se e ser um cidadão do amanhã. No meu ponto de vista, todo o esforço que a comunidade possa fazer deve começar pela educação das nossas crianças. (...) Começando através do investimento na construção de escolas, melhoramento dos bairros, actividades extracurriculares, lugares onde as crianças possam estar bem durante o dia porque os pais vão trabalhar e não estão em casa... Em vez das crianças estarem na rua susceptíveis a más influências, centros de educação, creches onde possam estar durante o dia, ter uma boa educação, ter uma boa refeição e coisas assim do género. (...) Se esses pais encontrarem na comunidade uma instalação ou um lugar onde possam deixar as crianças é uma despreocupação não só para os pais como também para a sociedade.

## **SENTINDO-SE CONFUSO, ENTRE DOIS MUNDOS: QUEM SOU EU?**

O facto de ter nascido em Portugal não torna, por si só, um cabo-verdiano português, tanto mais que a lei vigente não confere a nacionalidade aos filhos de estrangeiros nascidos em Portugal. Mas para além disso, os cabo-verdianos tendem a actuar em

termos de pressão colectiva para manter fixos à sua comunidade todo e qualquer filho de cabo-verdianos, exigindo fechamento, lealdade e opção pelo seu grupo contra os «brancos» com quem rivalizam em termos identitários.

Eu não sei, é um bocado estranho porque mesmo ter nascido cá, tenho que pedir autorização para viver cá em primeiro lugar porque eu não tenho Bilhete de Identidade. Depois é um bocado a indefinição porque, se fomos a ver, eu tenho tantos amigos negros como brancos. Mas na escola os meus amigos, na maioria, são brancos... há coisas em que eu consigo identificar-me mais com eles do que propriamente com os amigos negros. Isto gera um certo conflito principalmente porque há uma certa, como hei-de explicar, em relação aos meus amigos negros há uma certa... eles acabam por ser um tantos fechados em relação aos brancos, aquela coisa... não sei se é bem isto, mas aquela de preservar a raça, somos só nós, temos que estar sempre unidos, juntos, não sei o quê... Muitos deles também, alguns deles não aceitam muito bem a ideia de eu ter amigos brancos. Em relação aos brancos, eles têm as ideias feitas em relação a classe toda dos negros que são todos uns vândalos. Não consigo mudar isso, mas se calhar estamos a tratar de alguma excepção. Acaba por ficar um tanto indefinida, quem sou eu? Não sei... (risos). É assim, um bocado confusa... e depois tem casos pontuais que acontecem, meio desagradáveis. Por exemplo, eu tenho uma "Stora" (Professora) que provavelmente já não vou ter mais, em que ela declaradamente se afirmava que era mesmo racista. Não tinha como desafirmar, toda a gente sabe. Ela era racista, mas em relação a mim tratou-me como uma excepção, mas não é uma coisa agradável porque não deixamos de ser o que somos por sermos excepção.

(...) eu sinto-me cabo-verdiana, sem dúvida, porque nasci lá, tenho raízes pessoais cabo-verdianas, a minha mãe é cabo-verdiana. Ela até hoje fala crioulo. Ela fala comigo "cabo-verdianamente" (crioulo). Os meus pais são todos cabo-verdianos. Também tenho uma parte que é portuguesa, não posso negar. Já é vinte e dois anos que estou aqui, vivo há vinte e dois anos em Portugal, já tenho uma certa afinidade, é fifty fifty.

## **SONHANDO FUTUROS PATRIÓTICOS: O MITO DO RETORNO À TERRA NATAL**

Embora não se aplique ao sujeito que fala, o mito do cabo-verdiano compelido a regressar para bem da sua terra natal permanece vivo.

O que eu vejo de muito positivo é que um cabo-verdiano sai da sua terra a procura de uma vida melhor que às vezes é complicado, e quando conseguem esse tipo de objectivo – quando são concretizados – voltam à sua terra para investir naquilo que deixaram quando vieram para o estrangeiro...acho também que é um ponto característico que é do cabo-verdiano investir no seu país por forma a desenvolvê-lo e a melhorá-lo.



# **ANEXO I**

## **NÍVEIS DE ANÁLISE DA MUDANÇA HISTÓRICO-CULTURAL NO SISTEMA MUNDO**



## ANEXO 1 – NÍVEIS DE ANÁLISE DA MUDANÇA HISTÓRICO-CULTURAL NO SISTEMA MUNDO

NÍVEIS DE ANÁLISE	DETERMINAÇÕES
Alterações tecnológicas	Descoberta e instrumentalização das máquinas a vapor; industrialização acelerada; mecanização, congelamento e industrialização da agricultura e das pescas
	Aceleração e posterior democratização de meios rápidos de deslocação transcontinental (vapores e comboios e, depois, aviação militar e comercial)
	Aceleração e virtualização das comunicações internacionais, com a descoberta do telégrafo e da rádio, do cinema, do avião, da televisão local e por satélite e, finalmente, da Internet; ultrapassagem das fronteiras políticas pela informação pluri-direccionada
Modificações políticas e socioculturais no Sistema-Mundo	Progressiva emergência da burguesia comercial e financeira e, posteriormente, industrial; imigrações campo-cidade; emergência dos valores iluministas e democráticos; emergência do homem urbano [Simmel, Firth, Park]; reacção neo-romântica e ecologista
	Descolonização da América do Norte e do Canadá; posterior descolonização da América latina; primeiros ensaios de controlo da América Latina pelos USA; anexação do Norte do México, República Dominicana, Cuba e Filipinas.
	Emergência e aumento exponencial do cosmopolitismo e das deslocações turísticas bi-direccionais, proporcionando um maior aumento do conhecimento das diversidades, das oportunidades e das injustiças do sistema-mundo e criando apetências para diferentes tipos de acção e para diferentes tipos de cumplicidades (comercial, migrante, missionária, emancipatória, etc.)
	Colonização imperial da África e da Ásia; substituição da escravatura africana pela «contratação» de mão-de-obra asiática (USA, UK, França, Portugal), sul-europeia e mexicana (USA), norte-africana (França, Bélgica) e do Médio-Oriente (Alemanha, Holanda, Suécia); começo do período das migrações semi-voluntárias. [longa duração]
	Alterações históricas na hierarquia do SM, com passagem dos EUA para uma posição central, depois das conquistas de restos do Império espanhol [1850-1904] e de duas guerras mundiais [1915-45]; tentativa de aquisição de uma posição tendencialmente hegemónica depois do colapso da URSS [em curso]
	Tentativa de organização supra-nacional de uma «nova ordem» internacional [Sociedade das Nações; ONU]; criação de Israel [em crise]
	Descolonização africana e asiática [1947-75]; tentativa de criação de uma frente política emancipatória dos Países não-alinhados; sucessivas guerras israelo-árabes; tentativas de criação de grandes blocos regionais (União Africana; Uniões Árabes; ASEAN; NAFTA; Mercosul e Pacto Andino) [longa duração / em crise]

Modificações políticas e socioculturais no Sistema-Mundo	<p>Começo da construção da União Europeia, na tentativa de contrapor uma Terceira Força ao imperialismo económico-militar dos USA e ao imperialismo económico do Japão e de jogar com alianças económicas regionais com a América do Sul, a Ásia e a África ex-coloniais, aproveitando afinidades e laços identitários historicamente produzidos [em crise]</p>
	<p>Período de intervenção político-militar dos USA e da URSS em países periféricos; governos militares e tortura no Chile, Uruguai, Argentina e Brasil; ditaduras revolucionárias em Cuba e ex-colónias africanas e asiáticas (Pol Pot) [em recessão]</p>
	<p>Fragmentação de Impérios e Uniãoes (Impérios Otomano e Austro-Húngaro; Impérios coloniais; URSS, Jugoslávia) ameaçando a coesão de outras estruturas supra-nacionais (Rússia, Turquia, Iraque, UK, Espanha, Bélgica, Itália, Indonésia, etc.) [em curso]; terrorismo político orientado para a emancipação de povos ainda submetidos a Impérios e Estados plurais [Irlanda, País Basco, Tchetchenia, Curdistão, etc.]; exigências de emancipação étnica de partes de países da América Latina (Chiapas, México; Santa Cruz, Colômbia) e de emancipação religiosa na Ásia e em África [Aceh, Darfur, etc]; guerras civis, aproveitando clivagens étnicas, em África [longa duração / em curso]</p>
	<p>Juvenilização progressiva da espécie humana; aumento do tempo de escolarização; expansão da co-educação; adiamento da idade conjugal e diminuição do número de filhos; aumento dos tempos livres e do consumismo; aumento dos divórcios, das opções de género e da opção individualista [longa duração / em curso]</p>
	<p>Expansão da globalização económica e cultural [muito longa duração]</p>
	<p>Diminuição da diferenciação cultural e aumento da diferenciação identitária inter-grupal</p>
	<p>Face ao colapso dos Impérios, aumento da importância da etnicidade e das religiões como organizadores identitários; retrocesso da laicização dos Estados [Irão, Argélia, Indonésia, USA, etc.]; recomeço do «choque de civilizações»; reforço do terrorismo étnico e religioso</p>
	<p>Crises económicas cíclicas</p>
<p>Associadas predominantemente a conflitos entre o centro e a periferia, produzindo grandes aumentos dos custos energéticos (petróleo) bem como a períodos de grande especulação financeira seguidos de poderosas crises inflacionistas, proporcionando o aumento da concentração do capital em elites financeiras cada vez mais restritas; aumento progressivo das diferenças entre países centrais e periféricos, entre o Norte e o Sul e entre ricos e pobres. [longa duração]</p>	

Crises ecológicas e políticas locais	Secas, epidemias, guerras civis e revoluções cíclicas. Progressivo desinvestimento da agricultura de subsistência. Atração pelos valores urbanos e internacionais («ocidentais») e pelas oportunidades associadas a esses valores e contextos (emancipação religiosa, liberdade sexual, individualismo, educação prolongada, industrialização, sanitização, democracia, consumismo, etc.). Emigração do campo para a cidade e da periferia para o centro do SM; diásporas de desespero, diásporas de terror e diásporas de esperança [Appadurai] [longa duração]
	Começo da «colonização reversa» dos antigos impérios europeus pelos seus ex-colonizados [em curso]
Respostas políticas às transformações do SM	Adesão da New Left norte-americana às Políticas da identidade [anos 70]
	Adesão a políticas multiculturalistas no Canadá, Suécia, Holanda, UK e Austrália [anos 70 em diante]
	Mais recentemente: tentativa de afirmação do poder hegemónico dos USA, a nível internacional; tentativa de hegemonização cultural puritana / WASP na política interna dos USA [governos Bush]; tentativa de reafirmação das políticas de cidadania [França]; surtos nacionalistas em França e UK, contrariando o projecto de integração europeia. [em curso]
Crises identitárias	Reacção nacionalista WASP contra o multiculturalismo e contra o relativismo; aumento da influência evangélica, de raiz norte-americana, no Brasil, em África e, finalmente, na Europa. A religião como a maior indústria brasileira (tentativa de apoderamento mediático e político). Aumento da mediatização do catolicismo, em competição com as religiões evangélicas e neo-pentecostais. [em curso]
	Reforço de organizações e redes neo-nazis, a partir da Alemanha; aproveitamento do conflito israelo-árabe para relançar a perseguição aos judeus na Alemanha e na França [em curso].
	Aumento da influência de partidos da extrema-direita na Europa [França, Bélgica, Holanda, Áustria, Itália, etc.] [em curso]
	Assassinatos políticos contra líderes socialistas [Olof Palme, Suécia; Isaac Rabin, Israel] e de direita [Pym Fortuin, Holanda] [em curso]
	Reacção fundamentalista islâmica e sikh contra as ofensas religiosas e morais provenientes do interior dos seus co-étnicos [caso Salman Rushdie; caso Van Gogh, na Holanda; caso Sikh em Manchester] [em curso]
	Resistência activa e passiva, no interior de algumas minorias étnicas, à pressão efectuada na direcção da «ocidentalização» dos seus costumes, particularmente no que respeita às relações de género; reforço das religiões étnicas; criação de igrejas étnicas; grande recurso a media étnicos transnacionais, como forma de reforço da construção diaspórica contra a hipótese assimilativa; emergência de formas de elaboração pessoal das grandes religiões em confronto. [em curso]
Respostas elaborativas das contradições inter-étnicas	Construção de identidades diaspóricas, duais ou hifenizadas, sincréticas ou transnacionais nas gerações emergentes. [em curso]



# **ANEXO II**

## **QUESTIONÁRIO ATITUDINAL INTER-ÉTNICO (QAI)**



## **CEMME / FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS / UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA**

As frases que se seguem são frases que são ditas por diferentes pessoas, no dia a dia. Por favor, para cada uma delas, indique com uma cruz no quadrado respectivo, qual das seguintes hipóteses corresponde de mais perto à sua opinião pessoal:

- Concordo inteiramente
- Concordo parcialmente (concordo mais do que discordo)
- Discordo parcialmente (discordo mais do que concordo)
- Discordo inteiramente

Se não compreender a frase, ou se achar que no seu caso, a frase não se aplica, indique-o, com uma cruz, no quadrado final [NC / NS / NR / NA - «não compreendo» / «não sei» / «não respondo» / «não se aplica ao meu caso pessoal»]

FRASES		CI	CP	DP	DI	NS NA
		++	+ -	- +	--	0
1	Os pais são os responsáveis directos pelo bom comportamento dos filhos					
2	Em família falamos a nossa língua e mantemos os nossos costumes, fora de casa somos portugueses iguais aos outros					
3	Na minha comunidade manter as aparências é muito importante					
4	Somos uma comunidade muito unida					
5	Na nossa religião é muito importante converter outras pessoas de todas as raças					
6	A fé vence qualquer problema					
7	O principal problema actual tem a ver com o racismo					

FRASES		CI	CP	DP	DI	NS NA
		++	+ -	- +	--	0
8	Na minha comunidade os valores culturais são realmente importantes					
9	Para mim a religião é uma relação muito pessoal com Deus					
10	A nossa comunidade é uma grande família					
11	Às vezes peço ajuda a Deus, às vezes peço ajuda aos santos, outras vezes vou à bruxa/curandeiro					
12	Hoje em dia, é normal que os valores morais dos jovens não coincidam com os dos pais e avós					
13	Frequento a igreja sobretudo para conviver					
14	Só não fomos mais longe para não suscitar a inveja de familiares e de outras pessoas da comunidade					
15	Daqui a duas ou três gerações os nossos descendentes não se distinguirão dos portugueses em geral.					
16	A igreja é um grande negócio					
17	Só não fomos mais longe porque não tivémos sorte					
18	Deus pode manifestar-se no corpo de uma pessoa de outra raça, de um pobre ou de um idoso					
19	Casar com pessoas doutras raças / religiões prejudica a educação dos filhos					
20	Tenho medo que Deus me castigue					
21	Na minha raça / comunidade somos muito racistas, temos a mania que somos superiores aos outros					
22	Para ser religioso não é preciso ir à igreja / templo					

FRASES		CI	CP	DP	DI	NS NA
		++	+ -	- +	- -	0
23	Somos uma comunidade sem chefes					
24	Só não fomos mais longe porque não tivemos suficiente fé em Deus					
25	Aprendemos com os portugueses a sermos afáveis e sociáveis					
26	Os dirigentes da nossa comunidade são importantes porque ajudam muito as pessoas mais pobres					
27	Casar fora da comunidade põe-nos de mal com a família					
28	Estou aqui de passagem, só quero poupar algum dinheiro e regressar à minha terra					
29	A comunidade religiosa é muito importante para mim					
30	Em Portugal, os «brancos» não gostam, de nos ver nos prédios e bairros onde moram					
31	O dinheiro que envio para a minha terra prejudica o meu negócio aqui					
32	Os valores portugueses são muito diferentes dos nossos					
33	Aprendemos com os portugueses a não dar nas vistas					
34	As filhas trazem muitos problemas à família					
35	É mais importante para mim manter a cultura do meu povo do que dar-me com pessoas de outras culturas					
36	Estudar muito não interessa porque depois não há empregos para nós					
37	Estou em Portugal de passagem, para ganhar dinheiro, e não me meto em política					

FRASES		CI	CP	DP	DI	NS NA
		++	+ -	- +	--	0
38	Na minha raça / comunidade há muito racismo até contra pessoas da própria comunidade					
39	Deus castiga					
40	Quero que os meus filhos falem português e falem a língua dos meus antepassados					
41	Deus sempre recompensa materialmente os seus crentes					
42	As mulheres que fazem abortos devem ser excluídas da nossa comunidade					
43	Temos que acabar com as religiões falsas					
44	Quando alguém não cumpre os mandamentos divinos e as tradições, deve ser excluído da nossa comunidade					
45	Mantemos as nossas tradições, isso não nos impede de sermos portugueses					
46	Deus perdoa-nos porque somos seus filhos					
47	Os portugueses são agressivos					
48	Mais vale gozar a vida e ter amigos do que só pensar em trabalho e dinheiro					
49	A escola não interessa, os jovens devem é começar a trabalhar o mais cedo possível					
50	Foi Deus que criou raças superiores e raças inferiores					
51	A educação dos filhos é mais importante que a religião					
52	Só não fomos mais longe porque não tínhamos capital para investir					

FRASES		CI	CP	DP	DI	NS NA
		++	+ -	- +	- -	0
53	O principal problema actual tem a ver com as drogas e com o alcoolismo					
54	O nosso líder religioso é intermediário de Deus					
55	Aprendemos em Portugal a não gostar de política					
56	O nosso caminho é traçado por Deus					
57	As mulheres têm que ser controladas pelos pais e maridos, para defender a honra dos homens, das famílias e da comunidade					
58	Não quero a(s) minha(s) filha(s) na escola com portugueses					
59	Comparados com os ingleses os portugueses são pouco racistas					
60	Os portugueses são pouco lutadores					
61	Vivermos juntos (da mesma raça/religião) não é bom, preferimos viver no meio dos "outros"					
62	Em certos casos Deus exige que sejamos violentos					
63	Os portugueses são arrogantes					
64	Nós não somos uma minoria étnica, somos portugueses só que temos uma religião diferente					
65	O meu bairro é a minha casa					
66	Dentro da minha comunidade praticamente não há pobres					
67	Os portugueses que façam a vida deles, nós fazemos a nossa					

FRASES		CI	CP	DP	DI	NS NA
		++	+ -	- +	--	0
68	Preferimos o comércio porque não gostamos de ser mandados					
69	É importante estarmos bem vistos na comunidade religiosa					
70	O homem é o chefe de família, mas quem manda mais em casa é a mulher					
71	Sigo as nossas tradições, os costumes portugueses não me dizem nada					
72	Porque somos uma minoria, mesmo que respeitemos os "outros", eles nunca nos respeitarão					
73	Os filhos não têm de ser iguais aos pais					
74	Existe em Portugal tanto racismo como em outros países da Europa ou Estados Unidos					
75	Só não fomos mais longe para não provocar a inveja dos (outros) portugueses					
76	Mais vale que os meus filhos casem com «brancos» do que com pessoas de outras raças.					
77	Se não acreditássemos em Deus não teríamos qualquer moral					
78	Aceito bem que pessoas da minha raça casem com portugueses («brancos»)					
79	Temos mais sucesso na vida porque trabalhamos mais do que os outros					
80	As mulheres fazem feitiços mais perigosos que os homens					
81	A minha felicidade é mais importante do que a opinião dos meus pais					
82	Os portugueses são pacíficos					

FRASES		CI	CP	DP	DI	NS NA
		++	+ -	- +	- -	0
83	É importante que os jovens vão mais longe nos estudos que os seus pais					
84	Casarei / casarei com uma pessoa da minha raça / religião para não desgostar os meus pais					
85	Portugal é um bom país para trabalhar, viver e fazer negócio					
86	Interesso-me muito pela política do meu país de origem					
87	Os mais ricos exploram os mais pobres e isso é mau, na nossa religião					
88	Em Portugal, é raro encontrar pessoas racistas					
89	O que interessa é ter sucesso, as tradições e as religiões só atrapalham					
90	A religião tem um papel fundamental na minha vida					
91	Na nossa comunidade, os homens podem usar da força para com as mulheres					
92	Os nossos dirigentes têm muitas relações com o governo					
93	Hoje em dia, o divórcio já não é um grande problema para nós; quando os casais se dão mal, é melhor para todos que se separem					
94	É mais importante para mim dar-me com os outros portugueses do que manter os costumes do meu povo					
95	Deus tira/cura/afasta os maus espíritos através dos seus padres					
96	Quero é ser feliz, não me interessa saber de raças, de religiões ou de comunidades					
97	Os portugueses são simpáticos e curiosos					

FRASES		CI	CP	DP	DI	NS NA
		++	+ -	- +	--	0
98	Se alguém ofender a minha religião devo vingar essa ofensa					
99	Posso namorar com um português/a, mas para casar tem que ser alguém da minha religião/comunidade/raça					
100	As bruxas são o contrário de Deus					
101	A educação religiosa que os meus pais me transmitiram influencia as minhas decisões					
102	Conheço casais de raças / religiões diferentes que são felizes					
103	A religião é muito importante para a coesão da nossa comunidade					
104	Eu sinto-me português					
105	Quando alguém elogia os da minha raça / religião, sinto-me contente					
106	Deus espera que demos a vida em seu nome					
107	Quando alguém elogia os portugueses, sinto-me contente					
108	Só há um Deus, mas os homens adoram-no sob nomes e formas diferentes					
109	Em Portugal, os «brancos» não gostam que os nossos filhos vão para as escolas deles					
110	A honra da família está acima de tudo					
111	Em Portugal não me sinto discriminado					
112	Ter muitos estudos é a “chave” para vencer na vida					

FRASES		CI	CP	DP	DI	NS NA
		++	+ -	- +	- -	0
113	A opinião dos meus amigos é mais importante do que a da minha família					
114	Portugal é apenas um trampolim para outras oportunidades económicas; quando puder vou para o Norte da Europa, América ou Canadá					
115	Somos gente que briga muito					
116	Às vezes questiono-me se existe Deus ou não					
117	Os portugueses são alegres					
118	Somos abertos aos outros					
119	Só não fomos mais longe porque os «brancos» guardam para eles as melhores oportunidades					
120	As piores brigas ocorrem dentro da família					
121	Deus castiga-nos para nos tornar melhores					
122	Porque temos outra cor da pele, eles nunca nos respeitarão					
123	Os pais têm sempre a última palavra, aos filhos/as só resta obedecer					
124	O ideal era haver escolas diferentes para as pessoas de cada raça / religião					
125	O que os portugueses são ou querem interessa-me pouco ou nada					
126	Só não vamos mais longe porque há muitas pessoas que são racistas					

FRASES		CI	CP	DP	DI	NS NA
		++	+ -	- +	--	0
127	O melhor é vivermos lado a lado sem conflitos e sem nos misturarmos, cada grupo com a sua religião e os seus costumes					
128	Desde que nos deixem trabalhar e viver à nossa maneira não precisamos dos portugueses para nada					
129	Basta saber ler, escrever e contar, fora disso a escola não tem nada para nos ensinar					
130	A religião só prejudica o negócio					
131	Quando estou aflito/a recorro a Fátima					
132	Somos uma comunidade honesta					
133	Os portugueses são aventureiros					
134	Deus valoriza o nosso sucesso económico					
135	As raparigas devem casar cedo e por isso não devem estudar muito					
136	Nós, os da nossa comunidade, somos facilmente adaptáveis					
137	A nossa comunidade devia tentar eleger deputados e vereadores que lutassem pelos nossos interesses					
138	A maior parte dos meus amigos são portugueses					
139	Os portugueses falam muito e fazem pouco					
140	Goste-se ou não, as mães são mais importantes do que os pais					
141	Quando falam mal dos portugueses, fico contente					

FRASES		CI	CP	DP	DI	NS NA
		++	+ -	- +	- -	0
142	O que interessa é casar por amor, sem ligar a raças e religiões					
143	Dentro da minha comunidade /raça, estamos sempre a competir uns com os outros					
144	Mais vale ter paz do que ser rico; enriquecer provoca conflitos na nossa comunidade					
145	Penso e sinto como um português, mas mantenho as tradições para não magoar a minha família					
146	A nossa comunidade trabalha muito para si própria					
147	Os homens têm sempre a última palavra, às mulheres só resta obedecer					
148	A nossa comunidade é desorganizada					
149	Os nossos melhores negócios são com os portugueses					
150	Quando eu falo dos portugueses digo mais vezes “nós, os portugueses» do que “eles”					
151	Nós, os da nossa comunidade, somos muito ocidentalizados					
152	Geralmente, os pais são mais religiosos que os filhos					
153	Quando falam mal da minha raça / religião, reajo mal					
154	Aproveitamos melhor que os outros as oportunidades de trabalho e negócio que existem					
155	O principal problema actual tem a ver com a perda da importância da religião					
156	Em Portugal, só nos aceitam nos piores trabalhos e nos piores negócios					

FRASES		CI	CP	DP	DI	NS NA
		++	+ -	- +	--	0
157	Para nós é importante trabalhar para a comunidade religiosa					
158	Os “padres” muitas vezes não cumprem o que pregam					
159	Quando eu falo da minha raça / comunidade, digo mais vezes “nós” do que “eles”					
160	Os portugueses gostam de nós					
161	A doença e a pobreza aproximam-nos de Deus					
162	Os nossos filhos são muito diferentes de nós, estão muito mais próximos dos costumes portugueses					
163	Defendo sempre o meu bairro, mesmo contra alguém da minha raça / religião					
164	O principal problema actual tem a ver com a fome, com a pobreza e com o analfabetismo					
165	Para um filho, não há ninguém tão importante como o seu pai.					
166	Somos uma comunidade multicultural / multiétnica					
167	Casar por amor, mesmo fora da comunidade, é o ideal					
168	As mulheres são mais religiosas que os homens					
169	Os portugueses são egoístas					
170	Somos uma comunidade fechada					
171	Aprendemos em Portugal a evitar o conflito					

FRASES		CI	CP	DP	DI	NS NA
		++	+ -	- +	- -	0
172	Não gostamos de contar de nós aos outros					
173	Os políticos só se interessam por nós quando lhes convém a eles					
174	As religiões e as tradições só criam incompreensão entre as pessoas					
175	Só me lembro de Deus quando estou aflito/a					
176	Queremos que os nossos jovens sejam os melhores alunos					
177	As pessoas da minha comunidade são de confiança					
178	Prefiro trabalhar com pessoas de outras comunidades / raças					
179	O principal problema actual tem a ver com o facto de as pessoas cederem às tentações de Satanás					
180	A família conta mais do que a comunidade religiosa					
181	Investimos no nosso país de origem a maior parte do dinheiro que poupamos					
182	Na nossa igreja / comunidade não se fala de política					
183	O ideal seria haver escolas separadas para rapazes e raparigas					

## CARACTERÍSTICAS DO INQUIRIDO

1) SEXO: masculino \_\_\_\_\_ feminino \_\_\_\_\_

2) IDADE: 16 a 25 \_\_\_\_\_ 26 a 40 \_\_\_\_\_ mais de 40 \_\_\_\_\_

3) IDENTIDADE(S) GRUPAL/IS COM QUE MAIS ME IDENTIFICO:

País \_\_\_\_\_

Raça \_\_\_\_\_

Religião \_\_\_\_\_

Comunidade \_\_\_\_\_

4) PROFISSÃO:

Estudante \_\_\_\_\_

Outra \_\_\_\_\_

5) NÍVEL ESCOLAR MAIS ALTO:

a. Analfabeto \_\_\_\_\_

b. Saber ler, escrever e contar \_\_\_\_\_

c. 4.º ano (primária) \_\_\_\_\_

d. 6.º ano (ciclo preparatório) \_\_\_\_\_

e. 9.º ano (ensino obrigatório) \_\_\_\_\_

f. 12.º ano (secundário) \_\_\_\_\_

g. Licenciatura / Curso Superior \_\_\_\_\_

h. Mestrado /Doutoramento \_\_\_\_\_

6) CONSIDERO:ME (A MIM E À MINHA FAMÍLIA):

A – De classe alta /muito alta [rico/ muito rico]

B – De classe média alta [com posses / abastado]

C – De classe média baixa [remediado]

D – De classe baixa [pobre / muito pobre]

7) COMENTÁRIOS: \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

# **ANEXO III**

## **ESCALA DE REPRESENTAÇÕES E ATITUDES INTER-ÉTNICAS (ÉRAI)**



N	FRASES-ESTÍMULO	PESO			
		F 1	F 2	F 3	F 4
57	«As mulheres têm que ser controladas pelos pais e maridos, para defender a honra dos homens, das famílias e da comunidade»	.866			
99	«Posso namorar com um/a português/a, mas para casar tem que ser alguém da minha religião/raça/comunidade»	.754			
98	«Se alguém ofender a minha religião, devo vingar essa ofensa»	.742			
163	«Defendo sempre o meu bairro, mesmo contra alguém da minha raça / religião»	.714			
135	«As raparigas devem casar cedo e por isso não devem estudar muito»	.694			
147	«Os homens têm sempre a última palavra, às mulheres só resta obedecer»	.560			
62	«Em certos casos Deus exige que sejamos violentos»	.550			
38	«Na minha raça / comunidade há muito racismo até contra pessoas da própria comunidade»	.431			
122	«Porque temos outra cor de pele, eles nunca nos respeitarão»		.873		
30	«Em Portugal, os «brancos» não gostam de nos ver nos prédios e bairros onde moram»		.795		
109	«Em Portugal, os «brancos» não gostam que os nossos filhos vão para as escolas deles»		.740		
119	«Só não fomos mais longe porque os «brancos» guardam para eles as melhores oportunidades»		.735		
126	«Só não fomos mais longe porque há muitas pessoas que são racistas»		.717		
63	«Os portugueses são arrogantes»		.695		
55	«Aprendemos em Portugal a não gostar de política»		.611		
105	«Quando alguém elogia os da minha raça / religião, sinto-me contente»			.781	
137	«A nossa comunidade devia tentar eleger deputados e vereadores que lutassem pelos nossos interesses»			.756	
90	«A religião tem um papel fundamental na minha vida»			.674	
14	«Só não fomos mais longe para não suscitar a inveja de familiares e de outras pessoas da comunidade»			.532	
22	«Para ser religioso não é preciso ir ao templo»				.655
168	«As mulheres são mais religiosas do que os homens»				.619
93	«Hoje em dia, o divórcio já não é um grande problema; quando os casais se dão mal, é melhor para todos que se separem»				.597
23	«Somos uma comunidade sem chefes»				.577
138	«A maior parte dos meus amigos são portugueses»				.546

Nota: não foram tomados em consideração valores inferiores a .40



# BIBLIOGRAFIA

- Abu-Lughod, J. L.** (1999) *Sociology for the Twenty-first Century. Continuities and Cutting Edges*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Alexander, J. C. & Seidman, S.** (eds.) (1993) [1990] *Culture and Society. Contemporary Debates*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Althusser, L.** (1968) "Préface" a Lire 'Le Capital', Paris: Seuil.
- Amâncio, L.** (1994) *Masculino e Feminino: a construção social da diferença*, Porto: Edições Afrontamento.
- Anderson, B.** (2000) [1983] *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London & New York: Verso, Revised Edition.
- Anthias, F. & Yuval-Davis, N.** (1992) *Racialized Boundaries*, London: Routledge.
- Appadurai, A.** (1998) [1996] *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Ardèvol, E.** (1994) "Vigencia y cambio en la cultura de los gitanos" in San Román (ed.), *Entre la Marginación y el Racismo: reflexiones sobre la vida de los gitano*, Madrid: Alianza Editorial, pp. 61-108.
- Asani, A. S.** (1987) "The Khojahs of Indo-Pakistan: The Quest for an Islamic Identity" in *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 8, 1.
- Assayag, J. & Tarabout, G.**, (eds.) (1999) « La Possession en Asie du Sud. Parole, Corps, Territoire » in *Purusartha*, 21, pp. 149-82.
- Ávila, P. & Alves, M.** (1993) "Da Índia a Portugal - trajetórias sociais e estratégias colectivas dos comerciantes indianos" in *Sociologia - Problemas e Práticas*, n.o 13, pp. 115-133.
- Ballard, R. & Ballard, C.** (1977) "The Sikhs: The Development of South Asian Settlement in Britain" in Watson, J. L. (ed.), *Between Two Cultures*, Oxford: Basic Blackwell.
- Ballard, R.** (2002) "Race, Ethnicity and Culture" in Holborn, M. (ed.), *New Direction in Sociology*, Ormskirk: Causeway, June.
- (1994) *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*, London: Hurst and Co.
- (1990) "Migration and Kinship: the differential effect on marriage rules on the process of Punjabi migration for Britain" in Clarke, C. (ed.) *South Asians Overseas*, Cambridge: Cambridge University Press.

(1989) "Differentiation and Disjunction among the Sikhs" in Barrier, G. & Dusenberry, V. (ed.) *The Sikhs Diaspora*, Delhi: Manhoar, pp. 200-34.

(1984) "The Bitter Drama of the Sikhs" in *New Society*, 21 June.

**Banton, M. P.** (1983) *Racial and Ethnic Competition*, Cambridge: Cambridge University Press.

**Barrier, N. G. & Dusenberry, V. A.,** (eds.) (1989) *The Sikh Diaspora. Migration and the Experience Beyond Punjab*, Delhi: Chanakya Publications.

**Barth, F.** (2003) "Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade" in Vermeulen, H. & Govers, C. (org.), *Antropologia da Etnicidade. Para além de "Ethnic groups and boundaries"*, Lisboa: Fim de Século Edições, pp.19-44.

(1999) [1969] "Les groupes ethniques et leurs frontières" in Poutignat, P. & Streiff-Fenart, J. *Théories de l'ethnicité*, 2e édition, Paris: Presses Universitaires de France, pp. 203-249.

(ed.) (1998) [1969] *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Prospect Heights, Ill: Waveland Press, Inc.

(1996) [1994] «Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity» in Vermeulen, H. & Govers, C. *The anthropology of ethnicity. Beyond «Ethnic Groups and Boundaries»*, Amsterdam: Het Spinhuis, pp. 11-32.

**Barthes, R.** (1960) *Sur Racine*, Paris: Club Français du Livre.

**Bash, L., Glick-Schiller, N. & Szanton-Blanc C.** (1994) *Nations Unbound: Transnational Postcolonial Predicaments, and deterritorialized Nation States*, Langhorne, Pennsylvania, Gordon and Breach.

**Basran, G. S. & Bolaria, B. S.** (2003) *The Sikhs in Canada. Migration, Race, Class, and Gender*, Delhi: Oxford University Press.

**Bastos, J.** (no prelo) "Identity" in *Identity, Representation, Interethnic Relations and Discrimination, State of the Art report, IMISCOE (International Migration, Integration and Social Cohesion)*.

(2003a) «The Hidden Meanings of Culture, Ethnicity and Identity»: *Anthropology from a Divergent Point-of-View*", Lecture Series «In Search of Hidden Meanings: Identity Processes and Strategies from a Triple Pont-of-View», 1th Conference, held at University of California Berkeley, March, mimeo.

(2003b) «They are as we need to see them». *Racism, Exemplariness, Porosity and Denigration in Inter-Ethnic Relations: The Cape-Verdian case*", Lecture Series «In Search of Hidden Meanings: Identity Processes and Strategies from a Triple Pont-of-View», 3th Conference, held at University of California Berkeley, March, mimeo.

(2002a) (ed.) *Antropologia dos processos identitários (número temático)* in *Ethnologia, Nova Série*, n.o 12-14, Lisboa: FCSH e Fim de Século.

(2002b) "Eppur si muove: introdução a uma antropologia dos processos identitários" in Bastos, J. G. P. (ed.) *Antropologia dos processos identitários (número temático)*, *Ethnologia, Nova Série*, no 12-14, Lisboa: FCSH e Fim de Século, pp. 11-35.

- (2002c) "Portugal in Europe: Identity Strategies of the Portuguese" in Beltran, L., Maestro, J. & Salo-Lee, L. (eds.), *European Peripheries in Interaction. The Nordic Countries and the Iberian Peninsula*, Alcalá: Universidad de Alcalá, pp. 223-247.
- (2000) *Portugal Europeu. Estratégias Identitárias Inter-nacionais dos Portugueses*, Oeiras: Celta.
- (1997) "Investigação Estrutural-dinâmica sobre a transformação da identidade de lugar num grupo de idosos em situação de translocação heteronómica", Lisboa: CNIG, mimeo.
- (1995) «Portugal, minha Princesa» - contribuição para uma antropologia pós-racionalista dos processos identitários e para o estudo do sistema de representações sociais identitárias dos portugueses, dissertação de doutoramento (PhD thesis), Lisboa: FCSH-UNL, 2 vols. (mimeo).
- (1995) "«Portugal, minha Princesa». Contribuição para o estudo das representações sociais identitárias dos portugueses" in *Ethnologia*, Nova Série, n.o 1-2, Lisboa: FCSH e Cosmos, pp. 141-162.
- (1991) "From the chaos and the void of symbols to the rainbow of symbolism: the spectral study of symbols" in Knight, C. D., Cardigos, I. & Bastos, J. G. P. *Maidens, Snakes and Dragons*, London: Cesil/King's College, London, pp. 71-102.
- (1988) "A especificidade do imaginário português" in Bastos, J. G. P. *A mulher, o leite e a cobra*, Lisboa: Rolim, pp. 79-84.
- Bastos, J. G. P. & Bastos, S.** (2002) "Imigrantes, minorias étnicas e minorias nacionais em Portugal, hoje: da exclusão social e identitária ao multiculturalismo?" in *SOS-Racismo, A imigração em Portugal*, Lisboa: SOS Racismo, pp. 272-288.
- (2000) "Gypsies in Portugal, to-day" in Toth, H. (ed.), *Kisebbségek Európában 2000*, Pécs: Pécsi Tudományegyetem, Col. *Studia Europea*, n.o 8, pp. 99-113.
- (1999a) *Portugal multicultural. Situação e estratégias identitárias das minorias étnicas*, Lisboa: Fim de Século.
- (1999b) *Portugal regional. Contribuição para o estudo das representações e das estratégias inter-regionais identitárias dos portugueses*, Lisboa: FCSH, Relatório de Investigação, mimeo.
- (1999c) "«Quanto mais modesto mais português...»: contribuição para o reequacionamento da antropologia urbana à luz da antropologia dos processos identitários" in *Ethnologia*, Nova Série, n.o 9-11, Lisboa: Departamento de Antropologia da FCSH e Cosmos, pp. 13-49.
- Bastos, S.** (no prelo) "«In Mozambique, we didn't have apartheid»: Identity constructions on inter-ethnic relations during the «Third Portuguese Empire»" in *Postcolonial Studies*.
- (no prelo) «National identity, ambivalence and phantasm in the Portuguese colonial discursive production on Indians» in *National Identities*.
- (no prelo) «Hierarchical alterity is a mere illusion: some reflections on the creative power of women's expressive traditions in then Portuguese speaking hindu diaspora» in *Lusotopie* (n.o especial sobre o Género).
- (2005) "Indian Transnationalisms in colonial and postcolonial Mozambique" in Bilger, V. & Kraler, A. (eds.) *African*

Migrations. Historical Perspectives and Contemporary Dynamics (n.o especial Migration Vienna Journal of African Studies), n.o8, pp. 277-306.

(2000) “Da vergonha à busca da exemplaridade” in Vaz, M. J., Relvas, E. & Pinheiro, N. (eds.) Exclução na História, Oeiras: Celta, pp. 255-270.

(1994) «O ano em que a água de Gangá andou ao contrário» in Ethnologia, Nova Série, n.o 1-2, Lisboa: Departamento de Antropologia da FCSH e Cosmos, pp. 71-86.

(1990) A comunidade hindu da Quinta da Holandesa, um estudo antropológico sobre a organização sócio-espacial da casa, Lisboa: LNEC / Grupo de Ecologia Social.

**Bastos, S. & Bastos, J. G. P.** (2005), “«Our Colonisers were better than yours»: Identity Debates in Greater London” in Journal of Ethnic and Migration Studies, vol. 31, pp. 79-98.

(2002) “De novo em viagem: as estratégias identitárias dos portugueses indianos de Londres” in Ethnologia, Nova Série, n.o 12-14, pp. 127-61

(2001a) De Moçambique a Portugal. Reinterpretações identitárias do Hinduísmo em viagem, Lisboa: Fundação Oriente.

(2001b) “A «luta das representações» identitárias regionais em Portugal” in Pinheiro, M., Baptista, L. V. & Vaz, M. J. (eds.), Cidade e Metrópole. Centralidades e marginalidades, Oeiras: Celta, pp. 137-152.

(2000) “Diu, Mozambique et Lisbonne. Histoire sociale et stratégies identitaires dans la diaspora des hindous-gujaratis” in Lusotopie, Paris: Khartala, pp. 399-421.

**Batoréu, F.** (2002) As representações identitárias dos jovens muçulmanos sunni de origem indiana de Lisboa. Lisboa: FCSH-UNL, tese de licenciatura em Antropologia, mimeo.

**Baumann, G. & Sunier, T.** (eds.) (1995) Post-Migration Ethnicity. De-essentializing Cohesion, Commitments, Comparison, Amsterdam: Het Spinhuis Publishers.

**Baumann, G.** (1996) Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic London, Cambridge: Cambridge University Press.

(1995) «De-essentializing ethnicity» in Baumann, G. & Sunier, T. (eds.), Pos-migration ethnicity. De-essentializing cohesion, commitments, and comparison, Amsterdam: Het Spinhuis, pp. 1-9.

**Benedict, R.** (1934) Patterns of Culture, Boston: Houghton Mifflin.

**Berger, P. L. & Luckman, T.** (1989) [1966] The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge, New York: Anchor Books.

**Bhabha, H.** (1994) The Location of Culture, London: Routledge.

**Bhachu, P.** (1993) «Twice and Direct Migrant Sikhs: Caste, Class and Identity in Pre- and Post-1984 Britain» in Light, I. & Bhachu,

- P. (eds.) *Migration and entrepreneurship: culture capital, and ethnic networks*, London: Transaction Publishers.
- Biardeau, M.** (1976) «Le sacrifice dans l'hindouisme» in Biardeau, M. & Malamoud, C. (eds.) *Le sacrifice dans l'Inde Ancienne*, Paris : PUF, pp. 7-15.
- (1981) *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris: PUF.
- Birou, A.**(1988) *Dicionário de Ciências Sociais*, Lisboa: Círculo de Leitores.
- Blanes, R. L.** (2003) «Nascer no Culto: modalidades de acesso ao movimento evangélico cigano em Portugal» in *Religião & Sociedade*, vol. 23, n.o 1, pp. 107-131.
- Bouiller, V.** (1982) «Si les femmes faisaient la fête... A propos des fêtes féminines dans les hautes castes indo-népalaises» in *L'Homme*, XXI, 3, pp. 91-118.
- Bourdieu, P.** (2001) *La domination masculine*, Paris: Seuil.
- (1989) *O poder simbólico*, Lisboa: Difel.
- (1980) "L'identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région" in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35, Paris, pp. 65-72.
- (1979) *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Brinca, A.** (No prelo) "«A venda faz parte da nossa vida de ciganos». Algumas estratégias de defesa identitária de um grupo de ciganos" in Bastos, J. G. P. e Bastos, S. P. (eds.), *Minorias étnicas na Europa*, Lisboa: Fim de Século.
- Calhoun, C.** (ed.) (1994) *Social Theory and the Politics of Identity*, Blackwell Publishers.
- Camilleri, C. et. al.** (1990) *Stratégies Identitaire*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Cantón, M. D. et. al.** (2004) *Gitanos Pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*, Signatura Ediciones de Andalucía, S.L.
- Cantón, M. D.** (2004) "Croyances protestantes stratégies gitanes" in *Études Tsiganes, Revue trimestrielle*, n.o 20, pp.88-106.
- Carvalho, A.** (1999) *O empresariado islâmico em Moçambique no período pós-colonial 1974-1994*, unpublished PhD thesis, Lisboa: Instituto Superior de Economia e Gestão, Portugal.
- Carter, M.** (1994) *Lakshmi's Legacy, Mauritius: Éditions de l'Océan Indien.*
- Castells, M.** (1997) *The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. II - The Power of Identity*, Malden, MA: Blackweel Publishing.
- Chapman, M. et al.** (1993) [1989] "Introduction History and Social Anthropology" in Tonkin, E., MacDonald, M. & Chapman, M.

(eds.) *History and Ethnicity*, London: Routledge, pp. 1-21.

**Chatterjee, P.** (1989) «Colonialism, Nationalism, and Colonialized Women: The Contest in India» in *American Ethnologist*, 16, pp. 622-33.

**Clarke, P.** (2005) "Muslim Minorities in Europe and Their Integration. Some Theoretical and Practical Issues", Conferência Pública organizada pelo Centro de Estudos de Migrações e Minorias Étnicas, realizada na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.

**Clifford, J.** (1994) "Diasporas" in *Cultural Anthropology*, 9 (3), pp. 302-338.

**Coelho, A.** (1995) [1879] *Os ciganos em Portugal*, Lisboa: Edições D. Quixote.

**Cohen, A.** (1981) *The Politics of Elite Culture. Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*, Berkeley, CA: University of California Press.

(1974) "Introduction: The Lesson of Ethnicity" in Cohen, A. (ed.) *Urban Ethnicity*, London: Tavistock, pp. ix-xxii.

**Cohen, A. P.** (2003) [1985] *The Symbolic Construction of Community*, London & New York: Routledge.

(2003) "Fronteiras da consciência, consciência das fronteiras. Questões críticas para a Antropologia" in Vermeulen, H. & Govers, C. (org.). *Antropologia da Etnicidade. Para além de "Ethnic groups and boundaries"*, Lisboa: Fim de Século Edições, pp.75-99.

**Correia, A. C.** (2002) *Chamem-nos rRoma: os Ciganos na Hungria*, Lisboa: FCSH-UNL, tese de licenciatura em Antropologia, mimeo.

**Correia, A. C. & Carvalho, N.** (no prelo) "O Evangelismo Cigano" in *Ethnologia*, 15-17.

**Correia, E. P.** (1993) *Identidade e confronto: contributo para o estudo das representações identitárias dos cabo-verdianos*, Lisboa: FCSH-UNL, tese de licenciatura em Antropologia Social e Cultural, mimeo.

**Cossée, C.** (2002) "Familles tsiganes et protection de l'intimité" in *Etnologie Française*, n.o XXXII, pp. 49-59.

**Costa, Ana** (2002) "A verdade é que não estamos habituados a ser mandados": representações identitárias dos jovens ismailis de Lisboa, Lisboa: FCSH-UNL, tese de licenciatura em Antropologia, mimeo.

**Costa, E. Ma L. da** (2001) «O Povo Cigano: memória histórica, presente e futuro» in AA.VV. *Que Sorte, ciganos na nossa escola!*, Lisboa: Secretariado Entreculturas (Coleção Interface).

**Cunha, M. I. C.** (2000) *Entre o Bairro e a Prisão: tráfico e trajectos*, Lisboa: Fim de Século.

**Daftary, F.** (2003) [2000] *Breve História dos Ismaelitas: tradições de uma comunidade muçulmana*, Tradução de Paulo Jorge de Sousa Pinto, Lisboa: CEPCEP - Universidade Católica Portuguesa.

- Dahya, B.** (1996) "Ethnicity and Modernity: the case of Ismailis in Britain" in Barot, R. *The Racism Problematic. Contemporary Sociological Debates on Race and Ethnicity*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, pp. 106-138.
- Daniel, E. V.** (1984) *Fluid Signs. Being a Person the Tamil Way*, Berkeley: University of California Press.
- Das, V. e al.** (eds.) (1997) *Violence and Subjectivity*, Berkeley, L. A. & London: University of California Press.
- Dasseto, F.** (2000) (ed.) *Paroles d'Islam, Islamic Words. Individuals, Societies and Discourse in Contemporary European Islam*, Paris: Maisonneuve et Larose.
- Delaney, C.** (1987) "Needs of Honour, Fields of Shame" in Gilmore, D. D. (ed.) *Honour and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Washington D. C.: American Anthropology Association, n.o 22, pp. 35-48.
- Delgado, M. C.** (2004) "Croyances protestantes, stratégies gitanes. L'évangélisme des églises Philadelphie dans le Sud de l'Espagne" in *Études Tsiganes*, 4eme trimestre, pp.88-106.
- Delgado, M. C. et al.** (2004) *Gitanos Pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*, Sevilla: Signatura Ediciones de Andalucía, S.L.
- Devereux, G.** (1980) [1967] *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris: Flammarion.
- (1975) [1970] "Ethnic Identity: Its Logical Foundations and Its Dysfunctions" in DeVos, G. & Romanucci-Ross, L. (eds.) *Ethnic Identity. Cultural Continuities and Change*, Palo Alto: Mayfield Publishing Company, pp. 42-70.
- Devereux, G. & Loebb, E. M.** (1985) "Acculturation antagoniste" in Dévereux, G. *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris: Flammarion, pp. 253-309.
- DeVos, G.** (1995) [1975] "Ethnic Pluralism: Conflict and Accomodation" in Romanucci-Ross, L. & DeVos, G. (eds.) *Ethnic Identity. Creation, Conflict, and Accomodation*, Walnut Creek, London & New Delhi: Altamira Press, pp. 15-47.
- DeVos, G. & Romanucci-Ross, L.** (1995) "Ethnic Identity: A Psychocultural Perspective" in Romanucci-Ross, L. & DeVos, G. (eds.) *Ethnic Identity. Creation, Conflict, and Accomodation*, Walnut Creek, London & New Delhi: Altamira Press, pp. 349-380.
- (1975) "Ethnicity: vessel of Meaning and Emblem of Contrast" in DeVos, G. & Romanucci-Ross, L. (eds.) *Ethnic Identity. Cultural Continuities and Change*, Palo Alto: Mayfield Publishing Company, pp. 363-390.
- Dirks, N.** (1987) *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kinship*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dossa, P. A.** (1999) "(Re)imagining aging lives: ethnographic narratives of Muslim women in diaspora" in *Journal of Cross-cultural Gerontology*, Kluwer Academic Publishers, 14, pp. 245-272.
- Durkheim, É.** (1985) [1912] *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF.
- Dwyer, R.** (1994) «Caste, Religion and Sect in Gujarat. Followers of Vallabhacharya and Swaminarayan» in Ballard, R. (ed.) *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*, London: Hurst & Company, pp. 165-190.

**Eisenstadt, S. N.** (1997) [1989] *Fundamentalismo e Modernidade. Heterodoxias, Utopismo, e Jacobinismo na Constituição dos Movimentos Fundamentalistas*, Oeiras: Celta.

**Eriksen, T. H.** (1993) *Ethnicity & Nationalism. Anthropological Perspectives*, London & East Haven, Con.: Pluto Press.

**Erikson, E. H.** (1985) [1982] *The Life Cycle Completed. A Review*, New York & London: W. W. Norton & Comp.

(1980) [1946] "Ego Development and Historical Change" in *Identity and the Life Cycle*, New York: W. W. Norton.

(1980) [1959] *Identity and the Life Cycle*, New York & London: W. W. Norton & Comp.

(1968) *Identity: Youth and Crisis*, New York & London: W. W. Norton & Comp.

(1950) *Childhood and Society*, New York: W. W. Norton.

**Espírito Santo, M.** (1984) *A Religião Popular Portuguesa*, Lisboa: A Regra do Jogo.

**Fitzgerald, T.** (1990) «Hinduism and the "world religion" fallacy» in *Religion*, 29, pp. 101-118.

**Foucault, M.** (1975) *Nietzsche, Freud e Marx: 'Theatrum Philosophicum'*, Porto: Edições RES limitada.

(1966) *Les Mots et les Choses*, Paris: Gallimard.

**Freeman, R.** (1999) «Dynamics of the person in the worship and sorcery of Malabar» in *Purusartha*, 2, pp. 149-182.

**Freud, S.** (1975) [1930] "Mal estar na civilização" in *Edição Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Vol. XXV, Rio de Janeiro: Imago.

(1974) [1912-13] "Totem e Tabu" in *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Vol. XIII, Rio de Janeiro: Imago, pp. 17-191.

(1972) [1921] « Psychologie collective et analyse du Moi » in *Essais de Psychanalyse*, Paris: Payot, pp. 83-175.

**Fromm, E.** (1970) *The Crisis of Psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology*, New York: Holt, Rinehart & Winston Inc.

(1947) *Man for Himself: An Inquiry in the Psychology of Ethics*, New York.

**Fromm, E. & Maccoby, M.** (1970) *Social Character in a Mexican Village. A Sociopschoanalytic Study*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

**Fruzzetti, L.** (1982) *The Gift of a Virgin: Women, Marriage, and Ritual in a Bengali Society*, Delhi: Oxford University Press.

**Frykenberg, R.** (1997) «The emergence of modern Hinduism as a concept and as institution: a reappraisal with special reference to South Asia» in *Sontheimer, G. D. & Kulke, H. (eds.) Hinduism Reconsidered*, Nova Delhi: Manohar, pp. 2-107.

- Fukuyama, F.** (2002) [1992] *The End of History and the Last Man*, New York: Perennial.
- Gay y Blasco, P.** (1999) *Sex, gender and the performance of identity*, Oxford, New York: BERG Publishers.
- Geertz, Clifford** (1998) [1963] "The Integrative Revolution" in Geertz, C. (ed.), *Old Societies and New States*, New York: Free Press, quoted in Hutchinson, J. & Smith, A. (eds.) *Ethnicity* [1996], Oxford & New York, pp. 40-45.
- Giddens, A.** (2000) [1979] *Dualidade de Estrutura. Agência e Estrutura*, Oeiras: Celta.
- (1991) *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.
- Glick-Schiller, N. Basch, L. & Szanton-Blanc, C.** (1992) *Toward a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, New York: New York Academy of Sciences.
- (1995) "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration" in *Anthropological Quarterly*, 68, 1, pp. 48-63.
- Godelier, M.** (1996a) *L'Énigme du Don*, Paris: Librairie Arthème Fayard.
- (1996b) "Meurtre du Père ou Sacrifice de la Séxualité?" in Godelier, M. & Hassoun, J. (eds.) *Meurtre du Père Sacrifice de la Séxualité. Approches anthropologiques et pschanalytiques*, Paris: Arcanes, pp. 21-52.
- Goffman, E.** (1963) *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc.
- (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Doubleday Anchor Books.
- Goody, J.** (2000) [1998] *O Oriente no Ocidente*, Algés: Difel.
- Guarnizo, L. E.** (2001), "On the political Participation of Transnational Migrants: Old Practices and New Trends" in Gerstle, G. & Mollenkopf, J. (eds.), *E Pluribus Unum. Contemporary and Historical Perspectives on Immigrant Political Incorporation*, New York: Russel Sage, pp. 213-63.
- Gupta, A. & Ferguson, J.** (1992) "Beyond «Culture»: Space, Identity and the Politics of Difference" in *Cultural Anthropology*, 7, (1).
- Gupta, D.** (1996) *The Context of Ethnicity. The Sikh Identity in a Comparative Perspective*, New Delhi, Oxford University Press.
- Hall, S.** (1997) "Old and New Identities, Old and New Ethnicities" in King, A. D. (ed.), *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Minneapolis: The Minnesota University Press, pp. 41-68.
- (1997) «The Local and the Global: Globalization and Ethnicity» in King, A. D. *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 19-39.
- (ed.) (1997) *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, London, Thousand Oaks, Cal. & New Delhi: Sage Publications.

- Hammerton-Kelly, R. G.** (ed.) (1987) *Violent Origins Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford, Cal.: Stanford University Press.
- Hanchett, S.** (1988) *Coloured Rice: Symbolic Structure in Hindu Family Festivals*, Delhi: Hindustan.
- Hasan, Z.** (1994) *Forging Identities: Community, State and Muslim Women*, Delhi: Kali for Women.
- Herder, J. G.** (1987) [1772] *Ensaio sobre a origem da língua*, Lisboa: Antígona.
- Héritier, F.** (ed.) (2005) *De la Violence*, Paris: Odile Jacob, 2 volumes.
- Herzfeld, M.** (2000) "Uncanny Success: Some Closing Remarks" in Pina Cabral & Lima, *Elites: Choise, Leardship and Succession*, Oxford: Berg, pp. 227-236.
- Hobsbawn, E.** (1998) [ed. Inglesa de 1990] *A Questão do Nacionalismo. Nações e nacionalismo desde 1780. Programa, Mito, Realidade*, Lisboa: Terramar.
- Hobsbawn, E. & Ranger, T.** (eds.) (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hofstede, G.** (1991) *Cultures and Organizations. Software of the Mind*, London: McGraw-Hill Book Company.
- (1984) *Culture Consequences. International Differences in Work-Related Values*, Beverly Hills, London and New Delhi: Sage Publications.
- Huntington, S. P.** (2004) *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, New York: Simon & Schuster.
- (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Touchstone.
- Hutchinson, J. & Smith, A. D.** (eds.) (1996) *Ethnicity*, Oxford: Oxford University Press.
- Ingold, T.** (1996) *Key Debates in Anthropology*, London & New York: Routledge.
- Islamophobia** (1997), London: The Runnymede Trust.
- (2004), Stoke on Trent, UK: Trentham Books.
- Jackson, R. & Nesbitt, E.** (1993) *Hindu Children in Britain*, Stoke-on-Trent, Trentham.
- Jacobsh, D. R.** (2003) *Relocating Gender in Sikh History. Transformation, Meaning and Identity*, Delhi: Oxford University Press.
- Jameson, F.** (1998) *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998*, London & New York: Verso.
- Joy, A.** (1989) *Ethnicity in Canada. Social Accommodation and Cultural Persistence among the Sikhs and the Portuguese*, New York: AMS Press, Inc..
- Kagitcibasi, C.** (1996) *Family and Human Development Across Cultures*, New Jersey: Lawrence Erlbaum Publishers.

**Kalsi, S. S.** (1992) *The Evolution of a Sikh Community in Britain. Religious and Social Change among the Sikhs of Leeds and Bradford*, Leeds: Monograph Series, Community Religions Project, Department of Theology and Religious Studies, University of Leeds.

**Kardiner, A. & Linton, R.** (1963) [1945] *The Psychological Frontiers of Society*, New York: Columbia University Press.

(1939) *The Individual and his Society. The Psychodynamics of Social Organisation*, New York: Columbia University Press.

**Kassam-Remtulla, A.** (1999) (Dis)placing Khojahs: Forging Identities, Revitalizing Islam, and Crafting Global Ismailism, (<http://ismaili.net/Source/1121b/main.html>) (20-04-2004; 15:03).

**Kastersztejn, J.** (1990) "Les stratégies identitaires des acteurs sociaux" in Camilleri, C. et al., *Stratégies identitaires*, Paris: PUF, pp. 27- 42.

**Katz, D. & Braly, K.** (1935) "Racial Prejudice and Racial Stereotypes" in *Journal of Abnormal and Social Psychology*, n.o 30, pp. 175-193.

**Kelly, J.** (1992) *A Politics of Virtue: Hinduism, Sexuality and Countercolonial Discourse in Fiji*, Chicago: Chicago University Press.

**Kepel, G.** (1994) *À L'Ouest d'Allah*, Paris: Seuil, p. 12.

**Keshavjee, H.** (1945) *The Aga Khan and Africa, His Leadership and Inspiration*, Durban: The Mercantile Printing Works.

**Khosrokhavar, F.** (2004) *Islamophobia: issues, challenges and action*, a report by the Commission on British Muslims and Islamophobia, London: Trentham Books.

(1997) *L'Islam des jeunes*, Paris: Flammarion.

(1997) *Islamophobia: a challenge for us all*, a report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia, London: The Runnymede Trust.

**King, A. D.** (ed.) (1997) *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Minneapolis: The Minnesota University Press.

**Knott, K.** (1996) «Hindu Women, Destiny and Stridharma» in *Religion*, 26, pp. 15-35.

(1994) «From leather stockings to surgical boots and beyond: The Gujarati Mochis of Leeds» in Ballard, R. (ed.) *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*, London: Hurst & Company, pp. 213-30.

(1991) «Bound to change? The religions of South Asians in Britain» in Vertovec, S. (ed.) *Aspects of the South Asian Diaspora*, New Delhi: Oxford University Press, pp. 86-111.

(1986) *Hinduism in Leeds: A Study of Religious Practice in the Hindu Community and in Hindu Related Groups*, Leeds: Community Religious Project, University of Leeds.

- Lal, B.** (1998) «Understanding the Indian Indenture Experience» in *South Asia*, XXI, SI, pp. 215-37.
- Lan, T.** (1985) *Guns and Rain: Guerillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*, London: James Currey.
- Lasch, C.** (1991) [1979] *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York & London: W. Norton & Company.
- Lave, J. & Wenger, C.** (1991) *Situated Learning, Legitimate peripheral participation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Leach, E.** (1978) [1976] *Cultura e comunicação. A lógica pela qual os símbolos estão ligados*, Rio de Janeiro: Zahar Editores.  
(1964) [1954] *The Political Systems of Highland Burma*, London: Athlone Press, 2nd edition
- Leibnitz, G. W.** (2001) [1714] *Princípios da Natureza e da Graça e Monadologia*, Lisboa: Fim de Século.
- Leite, J. P.** (2001) "Indo-britanniques et Indo-portugais: la présence marchande dans le Sud du Mozambique au moment de l'implantation du système colonial portugais (de la fin du XIX ème siècle aux années 1930) in *RFHOM*, T. 88, No 330-331, pp. 13-37.  
(1996) "Em torno da presença indiana em Moçambique: século XX e primeiras décadas da época colonial", paper apresentado no IV Congresso Luso-Afro-Brasileiro em Ciências Sociais.
- Lévi-Strauss, C.** (ed.) (1977) *L'identité*, Paris: Grasset.
- Levitt, P.** (2001) *The Transnational Villagers*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Liégeois, J-P.** (1989) *Ciganos e Itinerantes: dados sócio-culturais, dados sócio-políticos*. Lisboa: Santa Casa da Misericórdia.
- Lipianski, M., Taboada-Leonetti, I. & Vasquez, A.** (1990) "Introduction à la problématique de l'identité" in Camilleri, C. et al., *Stratégies identitaires*, Paris: PUF, pp. 7-26.
- Lipsitz, G.** (1998) *The Possessive Investment in Whiteness. How White People Profit from Identity Politics*, Philadelphia: Temple University Press.
- Llopis, R.** (2000) "Approche socioculturelle des gitans espagnols" in *Recherche Sociale*, n.o 155, pp. 81-90.
- Loiseau, G.** (2004) «Pentecôtisme, ethnocentrisme et ethnicité tsiganes. L'effcience des mots dans la relation interethnique» in *Études Tsiganes*, 4eme trimestre, n.o 20, pp.107-125.
- Lynd, H. M.** (1961) [1958] *On Shame and the Search for Identity*, New York: Science Editions, Inc.
- Lyon, M. & West, B.** (1995) «London Patels: caste and commerce» in *New Community*, 21, 3, pp. 399-449.
- Mach, Z.** (1993) *Symbols, Conflict, and Identity. Essays in Political Anthropology*, New York: The State University of New York.

- Machado, M. D. C.** (1996) *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera da família*, Campinas: Editora Autores Associados.
- Machaquero, M.** (2002) "Políticas da identidade" in Bastos, J. (ed.) *Antropologia dos Processos Identitários* (número temático), *Ethnologia, Nova Série*, n.º 12-14, Lisboa: Departamento de Antropologia da FCSH e Fim de Século, pp. 337-355.
- Madeira, C.** (1999) «Na luta pelo reconhecimento». *Cidadania, espaço e identidade numa comunidade luso-angolana*, Lisboa: FCSH, relatório de investigação do Projecto «Portugal Plural», vol. 4, mimeo.
- Malamoud, C.** (1989) *Cuire le Monde. Rite et pensée dans l' Inde Ancienne*, Paris: Ed. la Découverte.
- Malheiros, J. M.** (2000) "Circulação Migratória e Estratégias de Inserção Local das Comunidades Católica Goesa e Ismaelita", <http://www.cean.u-bordeaux.fr/lusotopie/malheiros.rtf> (12-06-2001; 18:34).
- (1996) *Migrantes na Região de Lisboa: Os Anos da Mudança: Imigração e Processos de Integração das Comunidades de Origem Indiana*, Lisboa: Edições Colibri.
- Marcuse, H.** (1964) *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press.
- Marcus, G.** (1983) "«Elite» as a Concept, Theory and Research Tradition" in Marcus, G., *Elites: Ethnographic Issues*, Albuquerque, NM: University of Mexico Press, pp. 7-27.
- Marx, K.** (1975) [1844] "Contribuição à crítica da filosofia do direito, de Hegel" in *Escritos de juventude*, Lisboa: Edições 70.
- Mayaram, S.** (1999) «Spirit Possession: reframing discourses of the self and other» in *Purusartha*, 21, pp. 101-132.
- McClelland, D.** (1961) *The Achieving Society*, New York: D. van Nostrand Company, Inc.
- McDonald, M.** (1987) «Rituals of motherhood among the Gujarati women in East London» in Burghart, R. (ed.) *Hinduism in Great Britain: The Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu*, London: Tavistock, pp. 50-66.
- McGee, M.** (1992) «Desired fruits: motive and intention in the votive rites of Hindu women» in Leslie, J. (ed.) *Roles and Rituals from Hindu Women*, London: Pinter, pp. 71-87.
- Mead, G. H.** (1992) [1934] *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Mead, M.** (1949) [1935] *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York: William Morrow & Company Inc.
- Michaelson, M.** (1987) «Domestic Hinduism in a Gujarati Trading Caste» in Burghart, R. (ed.) *Hinduism in Great Britain: The Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu*, London: Tavistock, pp. 32-49.
- (1983) *Caste, Kinship and Marriage: A Study of Two Gujarati Trading Castes in England*, London: University of London School of Oriental and African Studies (mimeo).

- Mitchell, C.** (1956) *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Rhodes-Livingstone Institute / Manchester University Press.
- Modood, T.** (2005) *Multicultural Politics, Racism, Ethnicity and Muslims in Britain*, Edinburgh University Press.
- (1990) "British Asian Muslims and the Salman Rushdie Affair" in *Political Quarterly*, 61, (2), pp. 143-169.
- (1988) "«Black», Racial Equality and Asian Identity" in *New Community*, 14 (3), pp. 397-404.
- Mohammad-Arif, A.** (2000) *Salam America, L'Islam indien en diaspora*, CNRS Éditions, coll. Monde Indien.
- Morawska, E.** (2001) "Immigrants, Transnationalism and Ethnicization: A comparison of This Great Wave and the Last" in Gerstle, G. & Mollenkopf, J. E. *Pluribus Unum! Contemporary and Historical Perspectives on Immigrant Political Incorporation*, New York: Russel Sage, pp. 175-212.
- Moreira, J. J. S.** (1998) "Ciganos na Prisão: um universo diferente?" in *Temas Penitenciários*, série II, n.o 2, Lisboa: Direcção Geral dos Serviços Prisionais.
- Morin, E.** (1973) *O paradigma perdido: a natureza humana*. 4.a ed. Portugal, Publicações Europa-América.
- Morris, H. S.** (1969) *The Indians in Uganda*, Chicago: University of Chicago Press.
- Moscovici, S.** (1990) [1988] *A Máquina de Fazer Deuses*, Rio de Janeiro: Imago.
- Mourão, M. F.** (2002) *Os ciganos e a escola. Contribuição para o estudo das identidades de grupos socioculturais*, Lisboa: FCSH-UNL, tese de mestrado em Antropologia, mimeo.
- (1997) *Contribuições para o estudo das representações sociais identitárias dos «andaluzes» face a referentes externos portugueses e marroquinos*, Lisboa: FCSH-UNL, tese de licenciatura em Antropologia Social e Cultural.
- Nanji, A.** (1983) "The nizari ismaili muslim community in North America: background and development" in Waugh, E. H., Abu-Laban, B. & Qureshi, R. B. (eds.), *The Muslim Community in North America*, Canada: The University of Alberta Press, pp. 149-164.
- Niehaus, I.** (2001) *Witchcraft, Power and Politics*, London: Pluto Press.
- Nunes, O.** (1996) [1981] *O povo cigano*, 2a edição, Lisboa: Ed. do Autor/Obra Nacional da Pastoral dos Ciganos.
- Okely, J.** (1983) *The Traveller-Gypsies*, Cambridge: Cambridge University.
- Packard, R. M.** (1986) "Social Change and the History of Misfortune among the Bashu of Eastern Zaire" in Karop, I. & Bird, C. (eds.) *Explorations in African Systems of Thought*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 237-267.
- Peabody, D.** (1988) [1985] *National Characteristics*, Paris & Cambridge: Éditions de la Maison des Sciences de L' Homme & Cambridge University Press.

- Pedroso de Lima, A.** (2003) *Grandes Famílias, Grandes Empresas*, Lisboa: Edições D. Quixote.
- Perez, R.** (1994) *Reis e Intocáveis*, Lisboa: Celta.
- Pierstiany, J. G.** (1988) [1965] *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrânicas*, Lisboa: Gulbenkian.
- Pimentel, I.** (1993) «Na outra margem». Uma abordagem às representações sociais identitárias dos marroquinos, Lisboa: FCSH-UNL, tese de licenciatura em Antropologia Social e Cultural, mimeo.
- Pina-Cabral, J.** (2001) "Galvão among the Cannibals: The Emotional Constitution of Colonial Power" in *Identities*, 8, 4, pp. 483-515.
- Pina-Cabral, J. & Lima, A. P.** (eds.) (2000) *Elites: Choice, Leadership and Succession*, Oxford: Berg.
- Pinto, C. C. G.** (1994) *As famílias desalojadas da Buraca: os problemas habitacionais dos nómadas que se tornaram sedentários*, Lisboa: ISCSP.
- Pinto, F.** (1995) "Etnia Cigana: realidade sociocultural múltipla e dinâmica" in Cortesão, L. & Pinto, F. (org.), *O Povo Cigano: cidadãos na sombra, processos explícitos e ocultos de exclusão*, Porto: Edições Afrontamento, pp. 37-51.
- Popper, K.** (1966) *The Open Society and its Enemies*, Princeton, NJ.
- Portes, A.** (1999) *Migrações Internacionais. Origens, Tipos e Modos de Incorporação*, Oeiras: Celta.
- Portes, A. & Rumbaut, R. G.** (1990) *Immigrant America. A Portrait*, Berkeley: University of California Press.
- Poutignat, P. & Streiff-Fenart, J.** (1999) *Théories de l'ethnicité*, 2e édition, Paris: Presses Universitaires de France.
- Raheja, G. & Gold, A.** (1994) *Listen to the Heron's Words*, Berkeley: University of California Press.
- Ramanujan, A. K.** (1986) *Another Harmony: News Essays on the Folklore of India*, Berkeley: University of California Press.
- Redfield, R.** (1966) [1956] "Como actua a sociedade humana" in Shapiro, H. L. (ed.) *Homem, Cultura e Sociedade*, pp.397-423.
- Reich, W.** (s.d.) [1929] *Materialismo dialéctico e Psicanálise*, Lisboa: Editorial Presença.
- Ribeiro, D. C.** (1996) «I Sardi». Contribuição para o estudo dos processos identitários e das representações sociais identitárias na ilha da Sardenha, Lisboa: FCSH-UNL, tese de licenciatura em Antropologia Social e Cultural, mimeo.
- Riesman, D.** (1950) *The Lonely Crowd*, Yale: Yale University Press.
- Rodrigues, D. et al.** (2000) *Ciganas e não Ciganas: reclusão no feminino*, Lisboa: Contra-Regra.
- Rodrigues, D. & Santos, A. P.** (2004) «O Movimento Pentecostal Cigano: o caso da Igreja Evangélica de Filadélfia de Portugal» in Rodrigues, D. (org.) *Em Nome de Deus: a religião na sociedade contemporânea*, Porto: Edições Afrontamento, pp. 135-156.

(2000) "Being an Evangelical Gypsy: religiosity in a small gypsy community in Portugal" in Rodrigues, D. & Del Rio, P. (eds.). *The Religious Phenomenon: an inter-disciplinary approach*, Madrid: Ed. Aprendizaje, pp. 51-56.

**Rodrigues, E.** (2003) Contribuição para o estudo dos processos identitários entre os imigrantes portugueses em França. Um estudo de caso entre luso-descendentes residentes no 7ème arrondissement parisiense, Lisboa: FCSH-UNL, tese de licenciatura em Antropologia, mimeo.

**Roosens, E.** (1996) "The primordial nature of origins in migrant ethnicity" in Vermeulen, H. & Govers, C. (eds.) *The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*, Amsterdam: Het Spinhuis, pp. 81-104.

(1989) *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*, California: Sage.

**Ross-Sheriff, F. & Nanji, A.** (1991) "Islamic Identity: the case of the nizari ismaili muslims" in Waugh, E. H., Abu-Laban, S. M. & Qureshi, R. B. (eds.), *Muslim Families in North America, Canada: The University of Albert Press*, pp. 101-117.

**Roy, O.** (2000) "Muslims in Europe: From Ethnic Identity to Religious Recasting?" in ISIM Newsletter, 5, June, pp. 1-20.

**Salvadori, C.** (1989) [1983] *Through Open Doors: a view of asian cultures in Kenya, Revisited Edition*, Kenya: Kenway Publications.

**Santos, B. S.** (2001) "Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade" in Ramalho, M. I. & Ribeiro, A. S. (org.) *Entre ser e estar. Raízes, percursos e discursos da identidade*, Porto: Edições Afrontamento.

**Scheff, T.** (1996) [1994] "Emotions and Identity: A Theory of Ethnic Nationalism" in Calhoun, C. (ed.) *Social Theory and the Politics of Identity*, Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, pp. 277-303.

**Seabra, H. L. M.** (1999) *Desviantes ou Desviados? Abordagem exploratória da participação dos imigrantes em práticas criminais*, Lisboa: Socinova, Working Paper, 8.

**Scott, J.** (1985) *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven: Yale University Press.

**Shore, C. & Nugent, S.** (eds.) (2002) *Elite Cultures. Anthropological Perspectives*, London: Routledge.

**Singh, P. & Barrier, N. G.,** (eds.) (2001) *Sikh Identity. Continuity and Change*, New Delhi: Manohar.

**Smith, A. D.** (1991) *National Identity*, London: Penguin Books.

**Smith, B. K.** (1989) *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*, New York: Oxford University Press.

**Smith, R. T.** (2002) "How Durable and New is Transnational Life?" in *Diaspora*, 9 (2), pp. 203-234.

**Sontheimer, G. D.** (1997) «Hinduism: the five components and their interaction» in Sontheimer, G. D. & Kulke, H. *Hinduism Reconsidered*, Nova Delhi: Manohar, pp. 305-324.

**Stewart, M.** (1997) *The time of the gypsies*. Colorado, Oxford: Westview Press.

**Stocking, Jr. & George, W.** (1982) "Afterword: a view from the center" in *Ethnos*, 47, pp. 72-86.

**Suárez-Orozco, C.** (2000) «Identities under siege: immigration stress and social mirroring among children of immigrants» in Robben, A. C. G. M. & Suárez-Orozco, M. M. (eds.), *Cultures under Siege: Collective Violence and Trauma*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 194-226.

**Tajfel, H.** (1981) *Human Groups and Social Categories*. Studies in Social Psychology, Cambridge: Cambridge University Press.

**Talbot, I. & Thandi, S.** (eds.) (2004) *People on the Move. Punjabi Colonial, and Post-Colonial Migration, Karachi-Pakistan*: Oxford University Press.

**Tambis-Lyche, H.** (1972) *London Patidars: A Study in Urban Ethnicity*, London: Routledge.

**Tatla, D. S.** (1983) *The Sikh Diaspora: The Search for Statehood*, London: UCL Press.

**Thapar, R.** (1997) «Syndicated Hinduism» in Sontheimer, G. D. & Kulke, H. *Hinduism Reconsidered*, Nova Delhi: Manohar, pp. 54-81.

**Tiesler, N.** (2005) "Back to the Roots? A busca da experiência subjective na selva das políticas da identidade" in Sarro, R. & Lima, A. (eds.) *Terrenos Metropolitanos*, Lisboa: ICS (forthcoming).

(2004) "Consciências transnacionais e diaspóricas entre muçulmanos na Europa: os agentes", paper apresentado no Congresso Luso-Afro-Brasileiro, Coimbra.

(2000) "Muçulmanos na Margem: a nova presença islâmica em Portugal" in *Sociologia, Problemas e Práticas*, 34, pp. 117-144.

**Todd, E.** (1996) [1994] *O Destino dos Imigrados: Assimilação e Segregação nas Democracias Ocidentais*, Lisboa: Piaget Editora.

**Tololyan, K.** (2000) "Elites and Institutions in the Armenian Transnation" in *Diaspora*, 9, 1, pp. 107-36.

**Turner, V.** (1967) *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca and London: Cornell University Press.

**Vakil, A.** (2004) "Pensar o Islão: Questões Coloniais, Interrogações pós-coloniais" in *Revista Critica de Ciências Sociais*, 69, pp. 17-52

(2003) "O «Portugal Islâmico», o «Portugal Multicultural» e os Muçulmanos Portugueses: História, memória e cidadania na construção de novas identidades" in Mota, G. (org.), *Minorias Étnicas e Religiosas em Portugal*, Coimbra: IHES-FLUC.

**Vale de Almeida, M.** (2000) *Um mar da Cor da Terra. Raça, cultura e política de identidade*, Oeiras: Celta.

**Van der Veer, P.** (2001) *Imperial Encounters. Religion and modernity in India and Britain*, Princeton: Princeton University Press.

(2001) "Transnational Religion", conferência ao seminário *Transnational Migration: Comparative Perspectives*, Princeton University.

- (1994) *Religious Nationalism*, Berkeley: University of California Press.
- Van der Veer, P. & Vertovec, S.** (1991) «Brahmanism Abroad: on Caribbean Hinduism as an Ethnic Religion» in *Ethnology*, XXX, 2, pp. 149-166.
- Vermeulen, H. & Govers, C.** (eds.) (1996) [1994] *The Anthropology of Ethnicity. Beyond «Ethnic Groups and Boundaries»*, Amsterdam: Het Spinhuis, 2nd edition.
- Vermeulen, H.** (2001) *Imigração, integração e a dimensão política da cultura*, Lisboa: Colibri.
- Vertovec, S. & Wessendorf, S.** (2005) *Migration and Cultural, Religious and Linguistic Diversity in Europe: An overview of issues and trends*, Amsterdam: IMISCOE, mimeo.
- Wadley, S.** (1986) «The Katha of Sakat: two tellings» in Blackburn, S. H. & Ramanujan, A. K. (eds.) *Another Harmony: New Essays on the Folklore of India*, Berkeley: University of California Press, pp. 195-232.
- Waldinger, R., & Fitzgerald, D.** (2004) «Transnationalism in Question» in *American Journal of Sociology*, vol. 109, n.o 5, pp. 1117-95.
- Wallerstein, I.** (1974) *The Modern World System*, New York and London: Academic Press, 2 vols.
- Weber, M.** (1922) [1968] «What is an Ethnic Group?» in Weber, M. *Economics and Society*, quoted in Guibernau, M. & Rex, J. (eds.) (1997) *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Cambridge: Polity Press, pp. 15-26.
- Weiss, M.** (2002) *The Khalistan Movement in Punjab*, [www.yale.edu/ycias/globalization/punjab.pdf](http://www.yale.edu/ycias/globalization/punjab.pdf) (10-04-2005).
- Whitting, J. & Child, I.** (1973) [1953] *Child Training and Personality: a cross-cultural study*, New Haven: Yale university Press.
- Woodward, K.** (ed.) (1997) *Identity and Difference*, London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage Publications.
- Yanagisako, S.** (2000) «Patriarchal Desire: Law and Sentiments of Succession in Italian Capitalist Families» in Pina-Cabral, J. & Lima, A. P. *Elites: Choice, Leadership and Succession*, Oxford: Berg, pp. 53-72.
- Zaretskyh, E.** (1994) «Identity Theory, Identity Politics: Psychoanalysis, Marxism, Post-Structuralism» in Calhoun, C. (ed.) *Social Theory and the Politics of Identity*, Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, pp. 198-215.

## COLABORARAM NESTE PROJECTO:

**Susana Pereira Bastos:** Professora Associada de Antropologia com Agregação na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa; Investigadora no CEMME.

**José Pereira Bastos:** Professor Associado de Antropologia com Agregação na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa; Investigador no CEMME.

**Luís Soczka:** Professor Catedrático do Instituto de Ciências Biomédicas Abel Salazar (reformado); Investigador no CEMME

**Donizeti Rodrigues:** Professor Associado de Antropologia da Universidade da Beira Interior; investigador no CEMME; Erasmus Fellow nas Universidades de Bristol, Salamanca e Alexandru Ioan Cruza (Roménia).

**Ana Brinca:** Antropóloga; Doutoranda em Antropologia na FCSH/UNL, Bolseira de Doutoramento da FCT entre 2000 e 2004; Investigadora no CEMME.

**Lurdes Fernandes Nicolau:** Mestre em Cultura Portuguesa; Doutoranda em Ciências Sociais na UTAD; colaboradora do CEMME.

**Ana Paula Santos:** Socióloga; Doutoranda em Sociologia na Universidade de Salamanca.

**Ana Costa:** Antropóloga; Mestranda em Migrações, Minorias Étnicas e Transnacionalismo; Bolseira; Assistente de Investigação no CEMME.

**André Clarezza Correia:** Antropólogo; Mestrando em Migrações, Minorias Étnicas e Transnacionalismo; Bolseiro; Assistente de Investigação no CEMME.

**António Carlos Horta:** Antropólogo; Mestrando em Migrações, Minorias Étnicas e Transnacionalismo; Bolseiro; Assistente de Investigação no CEMME.

**Filomena Batoréu:** Antropóloga; Mestranda em Migrações, Minorias Étnicas e Transnacionalismo; Bolseira; Assistente de Investigação no CEMME.

**Paola Guardini:** Antropóloga; Bolseira; Assistente de Investigação no CEMME.

**Elsa Rodrigues:** Antropóloga; Mestranda em Migrações, Minorias Étnicas e Transnacionalismo; Assistente de Investigação no CEMME.

**Fátima Mourão:** Mestre em Antropologia; colaboradora do CEMME.

**Nuno Carvalho:** Antropólogo; colaborador do CEMME.

**Irene Banzé:** Antropóloga; Mestranda em Migrações, Minorias Étnicas e Transnacionalismo; Colaboradora do CEMME.

**Suzano Costa:** Finalista de Ciências Políticas; Colaborador do CEMME.



acime

Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas