

Um olhar sobre a identidade e a alteridade: *Nós, os Ciganos e os Outros, os Não Ciganos*

*Maria Manuela Mendes*¹

Considerações iniciais

Em Portugal o conhecimento científico o grupo étnico cigano é até ao momento ainda escasso. Este aprofundamento científico, justifica-se, antes de mais, pelo facto de estarmos perante um grupo minoritário e culturalmente distanciado da sociedade abrangente. O desconhecimento do universo simbólico deste grupo, está estreitamente associado a atitudes de incompreensão, não reconhecimento, discriminação, rejeição face a este grupo; assistindo-se por parte da sociedade envolvente à atribuição a este grupo de uma "identidade negativa". Um dos principais objectivos da pesquisa que aqui brevemente iremos retratar consistiu em tornar visível um grupo social praticamente desconhecido e sobre o qual tendencialmente se produzem discursos e práticas públicas que reforçam a sua invisibilidade, fechamento e opacidade.

Eis o que nos propomos fazer nesta comunicação: tecer algumas considerações, ainda que sem pretensões de exaustividade, sobre a dualidade identidade e alteridade. Esta discussão será alicerçada em elementos de fundamentação empírica. Intenta-se efectuar algumas incursões analíticas, focalizadas na análise das pertenças identitárias do grupo étnico cigano, tendo sempre por referência as fronteiras étnicas entre "ciganos" e "não ciganos. Com efeito, e no contexto em análise os não ciganos, constituem o grupo maioritário e dominante na sociedade portuguesa, enunciada discursivamente como os "portugueses", os "senhores", o "lacorrilho", os "paielhos" ou os "payos".

Identities e etnicidade

Antes de mais, convém, tecer algumas considerações teóricas sobre o entrecruzamento e as interrelações entre etnicidade e identidade. Como refere António Firmino da Costa, uma das "articulações mais interessantes entre cultura e relações sociais prendem-se com a formação das identidades socioculturais" (Costa, 1992: 52). Neste plano de ideias, Claude Dubar (1991) fala em dois processos que concorrem para a produção das identidades: o processo biográfico (identidade do eu, o *self*) e o processo relacional, sistémico, comunicacional (identidade para o outro). Relativamente ao segundo processo, a atribuição de identidade não pode ser dissociada dos sistemas de acção em que o indivíduo está implicado e deriva das "relações de força" entre todos os actores envolvidos e da legitimidade das categorias utilizadas. Os "enjeux" podem desencadear um processo de "etiquetagem", que Goffman (1975) designa de identidades sociais "virtuais" dos indivíduos assim definidos. O primeiro processo, remete para a interiorização activa, ou seja, a incorporação da identidade pelos próprios indivíduos, este processo não pode ser dissociado das trajectórias sociais nas quais os indivíduos vão construindo a "identidade do eu" do "self", é o que Goffman chama de "identidades sociais reais".

Os dois processos podem não coincidir, dito de outro modo, pode haver um hiato ou descoincidência entre a "identidade social virtual", ou seja, a atribuída a uma

¹ Docente da Faculdade de Arquitectura da Universidade Técnica de Lisboa.

pessoa e a “identidade social real” - a que o indivíduo se auto-atribui. Daqui, podem derivar estratégias identitárias destinadas a reduzir o desvio entre as duas identidades. Elas podem revestir duas formas: a de transacções “externas” entre o indivíduo e os “Outros” significativos, tentando acomodar a identidade do eu à identidade para o outro (transacção objectiva), ou a de transacções “internas” ao indivíduo, que decorre da necessidade de salvaguardar uma parte das suas identificações anteriores (identidades herdadas) e o desejo de construir novas identidades no futuro (identidades desejadas), visando-se assim assimilar a identidade para o outro e a identidade para o eu (transacção subjectiva).

A formação de identidades resulta de um duplo processo, que é concomitantemente relacional e cultural. É um processo relacional na medida em que é resultado e componente do relacionamento entre as pessoas, e porque a definição de cada um de “nós” só se faz por relação de demarcação face a “outros”, de quem nos distinguimos ou a quem nos opomos. Processo cultural, porque envolve imagens e categorizações do universo social, sentimentos e valorações a respeito dos seus componentes, formas de expressão e códigos comunicacionais, símbolos de identificação e práticas carregadas de simbolismo identitário (cf. Dubar, 1991). José Madureira Pinto (1991) evidencia sobretudo, o carácter eminentemente relacional do conceito de identidade. Nesta sequência, considera que a “produção das identidades sociais implica a imbricação de dois processos: o processo pelo qual os actores sociais se integram em conjuntos mais vastos, de pertença ou de referência, com eles se fundindo de modo tendencial (processo de identificação); e o processo através do qual os agentes tendem a autonomizar-se e diferenciar-se socialmente, fixando em relação a outros, distâncias e fronteiras mais ou menos rígidas (processo de identificação)” (Pinto, 1991: 218).

As identidades mobilizam-se, e emergem de forma mais notória em situações de dominação, ou seja, em relações assimétricas delimitadas dentro do espaço de poder. A afiliação de um indivíduo a um determinado grupo decorre do processo de identificação ou de reconhecimento de pertença, o que remete para a praxis e para o imaginário colectivo, associando determinados atributos ao grupo e com os quais se identifica. As características do grupo de pertença atingem todo o seu significado, segundo Tajfel (1983), quando relacionadas com a percepção das diferenças em relação a outros grupos e a conotação do valor dessas diferenças (processo de comparação social). Contudo, os grupos dominados têm capacidade de recusar a identidade social prescrita, e de produzir novas identidades.

O conceito correlativo ao de identidade é o de alteridade, deste modo, nos processos de identificação o “Outro” existe em contraponto ao “self”, o que significa que ao nível da interacção grupal, é por referência aos “outros” (“eles”) que se constrói o “nós” (“eu”) (cf. Saint-Maurice, 1994). Os dois conceitos não se dissociam, pois, a construção do conhecimento sobre o *self*, implica a identificação do eu como diferente e o reconhecimento dos “outros como sujeitos, diferentes e semelhantes ao mesmo tempo: semelhantes, porque (e não apesar de) diferentes (cf. Gonçalves, 1992).

É com efeito no jogo recíproco das classificações e definições que o “Nós” e o “Outro” se constroem mutuamente, na medida em que as identidades sociais “se constroem por integração e por diferenciação, com e contra, por inclusão e por exclusão, por intermédio de práticas de confirmação e de práticas de distinção classistas e estatutárias, e que todo esse processo, feito de complementaridades, contradições e lutas, não pode senão conduzir, numa lógica de jogo de espelhos, a identidades impuras, sincréticas e ambivalentes. A construção de identidades alimenta-se sempre de alteridades (reais ou de referência) e por isso nunca exclui em absoluto convívios e infidelidades recíprocas” (Pinto, 1991: 219). A pertença ao grupo étnico cigano encerra algumas implicações, por um lado, coloca ao sujeito

social fortes exigências de lealdade ao grupo e fidelidade aos valores basilares e estruturadores da organização social, factor inibidor do surgimento de projectos de distinção pessoal, por um lado. Por outro lado, implica assimilação e incorporação de elementos que facilitem a coabitação social com o "Outro", em contextos de interacção com graus variados de "congruência sócio-semiótica" (Pinto, 1992: 222).

O sujeito social é portador de diferentes identidades - individual, de classe, nacional, profissional, étnica, etc., - "que faz accionar mediante contextos distintos, valorizando umas e relegando outras" (Saint-Maurice, 1994: 287). Entre os atributos que podem servir de referência nos processos sociais de produção de identidades, incluem-se as pertenças particularistas, como é o caso das identidades étnicas. A identidade étnica pode ser perspectivada como uma pequena parcela de um complexo jogo de dimensões, que engloba entre outras, a identidade etária, a identidade sexual, a identidade profissional, a identidade geográfica, a identidade de classe, dimensões que configuram a identidade em si (o auto-conceito do sujeito). Os potenciais círculos identitários são diversos, e a "relevância de cada uma dessas identificações varia de situação para situação: a acção social dos indivíduos e dos grupos vai convocando preferencialmente uma ou outra (...). Por outro lado, as trajectórias de vida pessoais vão redefinindo as identificações socioculturais de cada um. E os processos vão criando, destruindo ou modificando as identidades colectivas" (Costa, 1992: 52).

A identidade é multidimensional e estruturada. Com efeito, as situações de interacção nas quais os indivíduos estão implicados são diversas e múltiplas e induzem respostas identitárias diversas, mas estas diferentes respostas não constituem uma simples justaposição de identidades, encontrando-se antes integradas num todo estruturado, mais ou menos coerente e funcional.

A constituição de identidades étnicas pode ser aferida a partir do "cruzamento dos círculos sociais" (grupos) aos quais o indivíduo pertence e que estruturam a sua personalidade, recuperando a sua especificidade através dos círculos sociais que nela individualmente se cruzam (cf. Braga da Cruz, 1989). Círculos como a nação, posição social, profissão, "não indicarão à pessoa que deles participa nenhum lugar individual especial, porque mesmo o mais estreito deles significa, por si, a participação nos mais amplos. Contudo, estes círculos encaixados uns nos outros, por assim dizer, não determinam os seus indivíduos de modo uniforme" (Georg Simmel citado por Braga da Cruz, 1989: 576), mas actuam sobre o indivíduo de forma sucessiva e independente.

A identidade étnica implica sentimentos de pertença e auto-estima, o que desde logo remete para uma estreita ligação com a socialização familiar e grupal. Na configuração das identidades étnicas há que ter em conta os aspectos dinâmicos e situacionais; conjuga-se o passado com o presente, as heranças sociais e culturais e a adaptação às circunstâncias históricas, bem como os factores primordiais e os instrumentais. As identidades, nomeadamente étnicas, estão em constante negociação no contexto da sociedade abrangente. As fronteiras étnicas são fluidas e dinâmicas, sendo actualizadas e reactualizadas em situação de interacção quer intra membros do grupo, quer entre não membros. As fronteiras são negociadas no espaço transaccional. As diferenças e oposições entre o "Nós" e os "Outros" evidenciam a saliência das fronteiras entre os "insiders" e os "outsiders".

As fronteiras étnicas distinguem os que "jogam no mesmo tabuleiro" com os quais as relações podem ser alargadas e os outros, os estranhos, "com os quais tem de haver 'limitações na compreensão compartilhada, diferenças de critério na avaliação de valores e de actuação, e uma restrição à interacção de sectores de compreensão assumida e de interesses mútuos'" (Rex, 1988: 136). Nesta dinâmica relacional é necessário atender aos processos de atribuição categorial, processos de classificação que interferem na interacção entre "Nós" e "Eles". A identidade étnica

constrói-se na relação entre a categorização pelos não membros e a identificação com um grupo étnico particular. Tajfel considera que os processos de categorização social permitem ao sujeito organizar a informação que recebe do seu ambiente, privilegiando algumas características e subvalorizando outras. O estabelecimento de uma categoria exige, em contrapartida, a constituição da categoria inversa. Neste sentido a perspectiva de Tajfel tem em conta a influência de outrem na elaboração das percepções do sujeito (cf. Lipiansky, Taboada-Leonetti, Vaquez, 1997: 14).

A etnicidade não é, pois, uma propriedade que deriva de forma lógica da afiliação a um grupo, mas assume-se como uma capacidade cognitiva que opera a partir dos símbolos culturais. A definição e redefinição das fronteiras acentua o seu carácter dinâmico e processual, na medida em que de forma contínua são objecto de recomposição, em ordem a condicionar as interações nas situações de mudança social induzidas por processos macrossociais, tais como, a colonização, a urbanização e as migrações.

A formação das identidades étnicas pode ainda ser perspectivada como parte de um processo de racização e de etnicização em que as categorias de raça e etnia são explicitamente invocadas para legitimar processos de inclusão, exclusão, discriminação, inferiorização, exploração, “agressão verbal” ou até mesmo violência física. Na sua generalidade, os racizados e etnicizados são percebidos como “diferentes”, “inferiores” e “não humanos”. Por outro lado, os grupos sociais assim categorizados tendem a ser representados como uma ameaça à homogeneidade social, porque tais grupos não se encontram culturalmente assimilados. Esta situação tem efeitos directos ao nível da legitimização das práticas discriminatórias e nas relações de conflitualidade interétnica.

Não importa, aqui, tanto inventariar as características objectivas e hipoteticamente “exóticas”, que marcam e distinguem um grupo quando em contacto com outras e diferentes culturas mas antes, dar conta do sentido, da apropriação e da (re)interpretação das componentes que supostamente fazem parte da sua identidade étnica e que são sobrevalorizadas por demarcação face à sociedade dominante. Interessa sobretudo averiguar a sua consciencialização quanto à partilha de um património cultural peculiar e distinto, bem como avaliar o sentido e a reinterpretação que fazem sobre a sua cultura.

A partir dos discursos dos actores sociais interrogados² é possível antever elementos denunciadores de representações sobre o seu *Self* e os *Outros*. Tais representações são construídas a partir das relações interpessoais, nomeadamente em situações concretas e face a face ou em situações socialmente imaginadas, ainda que estas sejam pré-determinadas pelas relações de poder que definem na ordem macro social o estatuto social e a identidade prescrita ao Nós e aos Outros. Esta análise centra-se em algumas práticas sociais e culturais que se afiguram simultaneamente como marcadores de identificação e de diferenciação face aos “outros”: o primeiro eixo de marcação, é constituído pelas estratégias e práticas matrimoniais; o segundo, remete para a análise da estruturação social intra-grupo e do papel social que é conferido aos “mais velhos”; o terceiro diz respeito às solidariedades intra-grupo; o último eixo de marcação aqui considerado, são as práticas associadas ao luto.

² A opção metodológica centrou-se na hipotética exemplaridade analítica de duas áreas de inserção sócio-espacial do grupo - o concelho de Espinho (nomeadamente, as freguesias de Espinho, Anta e Silvalde) e o Bairro S. João de Deus (situado na freguesia de Campanhã, concelho do Porto). Ao nível das opções técnicas, optou-se pela utilização de entrevistas biográficas de carácter semi-directivo aos membros dos dois grupos sócio-espaciais (tendo-se realizado 22 entrevistas no Bairro S. João de Deus e 19 em Espinho), bem como pela observação (ainda que pouco) participante

Algumas práticas sócio-culturais específicas:

Estratégias e práticas matrimoniais

Embora detentores de uma língua e de traços fisionómicos que lhes são peculiares - elementos que também se encontram em outros grupos étnicos -, o que fundamenta a “singularidade” da identidade cultural do grupo étnico cigano é a organização social com base nas relações de parentesco. Em todas as culturas o “parentesco constitui uma forma de organização das relações sociais, porém nas sociedades de organização estatal isso passou para segundo plano, enquanto que nas sociedades não estatais constitui a base da estrutura social. Neste sentido, não são já sociedades - conjuntos de indivíduos com uma organização social comum -, mas povos - de acordo com a ideia de população biológica” (Xunta da Galicia, 1991: 156). O indivíduo no conjunto étnico cigano encontra-se inserido numa trama social traduzível no sistema de parentesco e é dele que recebe a sua personalidade social. “A pertença a um grupo parental é o fundamento do reconhecimento de uma pessoa como membro de direito dentro da comunidade. Dentro do grupo o indivíduo encontrará a satisfação das suas necessidades tanto físicas como afectivas, a partir dele estabelecerá as suas relações sociais com outros membros do seu grupo ou de outros grupos parentais, nele encontrará o seu núcleo básico de defesa e cooperação” (Ardèvol, 1994: 101). Os ligames que mantém com os parentes não são de carácter político, social ou económico, mas “de sangue” (Xunta de Galicia, 1991).

Neste contexto cultural específico, não é de estranhar que a família constitua no plano dos sistemas de disposições e preferências (duradouros) a dimensão mais valorizada. É possível enunciar outros, de complementar relevância, como o respeito pelos mais velhos, o respeito pela criança, e a censura ao abandono dos filhos e à separação entre cônjuges e o cumprimento dos compromissos estabelecidos entre famílias. Acrescente-se a este elenco, a extrema importância atribuída à virgindade da mulher, o que se torna particularmente manifesto nos rituais do casamento pela tradição e na organização social do grupo. Todos estes elementos culturais permitem compreender a centralidade da instituição familiar, enquanto valor moral por excelência.

O grau de assimilação de um grupo étnico poderá implicar de algum modo a adaptação ou até mesmo a perda de algumas práticas matrimoniais que fazem parte do património cultural do grupo. A aliança matrimonial no grupo étnico cigano é o momento e o mecanismo de união entre dois grupos parentais que se mantêm, no entanto, independentes na sua forma de organização política e económica. O casamento é um acto constitutivo do grupo familiar e das relações de parentesco, assumindo particular relevância na estruturação e coesão interna do grupo étnico cigano. Os casamentos endogâmicos afiguram-se como um dos mecanismos que favorecem a reprodução social e cultural do grupo, na medida em que constitui um garante que o(a) jovem não contrairá casamento fora do grupo étnico cigano. Através de um processo de comparação social, os membros do grupo étnico cigano classificam os rituais subjacentes à boda cigana como distintos dos que regem em geral o casamento entre não ciganos.

Nos dois grupos empíricos é notória a manutenção de algumas estratégias e práticas tradicionais, como os “casamentos prometidos” e os casamentos endogâmicos entre parentes, que assumem a forma de alianças preferenciais, com primos cruzados em 2º grau. Hoje em dia e independentemente do rigor associado ao cumprimento desta prática, é manifesta a conveniência em contrair matrimónio com parentes próximos, quer sejam ou não da mesma linhagem. Os entrevistados preferem que os seus filhos contraiam matrimónio com indivíduos com os quais

mantêm laços de consanguinidade ou relações de afinidade; ou seja, preferem que os seus filhos “fiquem na família”.

O matrimónio com parentes próximos

A minha esposa é minha prima, portanto a mãe dela é irmã do meu pai. Quando conheci a minha esposa eu tinha 3 anos. Depois estive 10 anos sem a ver. Vim cá, conheci, vi e gostei, comprometi-me e depois casamos passado uns anos.

(Masc., 35 anos, possui a 3ª Classe do Ensino Primário, vendedor no domicílio do cliente, residente em Espinho)

Eu tenho a minha filha mais velha, e normalmente quando eles são pequeninos, a gente olha à família, não olha ao dinheiro. Eu tenho filhas, e queria que as minhas filhas fossem para uma família boa, não abastada de dinheiro, mas pessoas humildes. E o caso é esse, normalmente a gente compromete as crianças quando são pequenas já a pensar que quando sejam grandes pode ser que se casem e fiquem numa boa casa.

(Masc., 39 anos, possui a 2ª Classe do Ensino Primário, vendedor no domicílio do cliente, residente em Espinho)

A filiação é patrilinear, o que significa que os filhos resultantes de um casamento passam a fazer parte da linhagem do pai. A mulher ao casar passa a fazer parte da linhagem do marido, contudo, a mulher nunca perde os vínculos com a sua linhagem. A mulher, ainda que vá viver com a família do seu marido, continua a manter a pertença à linhagem paterna, o que significa que quando necessário a sua família a defenderá e acolherá.

No casamento segundo a tradição (ou casamento pela “lei cigana”) o noivado geralmente é curto. O namoro é “às escondidas” (termo utilizado pelos entrevistados), ou seja, mesmo quando é do conhecimento e aceitação dos pais, não se namora nem se fala abertamente desse assunto na presença dos mais velhos e dos pais. Geralmente, os encontros entre namorados não ocorrem em lugares de interacção pública, mas sim em casa dos pais ou em casa de algum parente próximo, prática que distancia os ciganos dos não ciganos. Na actualidade, a eleição do cônjuge é feita mais em consentaneidade com a vontade dos jovens, diferentemente do que se verificava nas gerações anteriores em que prevalecia a vontade dos pais e outros familiares, no entanto, em geral, os pais aconselham sobre qual e/será o(a) melhor “pretendente”, preferencialmente, é algum parente ou alguém afectivamente próximo do grupo familiar.

O passo seguinte concretiza-se com o “pedimento” da noiva, acto que é testemunhado por alguns membros do grupo e que consiste em o noivo expressar oral e publicamente através dos seus pais o pedido aos pais da noiva. Perante os presentes pergunta-se aos noivos se “se querem”, em caso afirmativo acorda-se o dia da boda, ao mesmo tempo que se festeja o compromisso selado.

O casamento e os convites para esse evento são comunicados por via oral, a palavra vai passando, aparecendo na cerimónia ciganos de todos os pontos do país, e inclusive de outros países. Para a boda não são convidados os ciganos que forem “contrários” ou inimigos (quando já ocorreram entre grupos familiares “desavenças de sangue”).

A duração do casamento segundo a tradição prolonga-se por vários dias, o que depende das possibilidades financeiras das famílias e das “ofertas” em recursos financeiros dos convidados. Antes do casamento são feitas “ofertas” aos noivos, o que constitui um contributo à realização e prolongamento dos festejos do casamento e uma das manifestações de solidariedade intra grupo. Geralmente, a festa é feita ao ar livre ou em espaços abertos; os convidados comem do que quiserem e no

momento que desejarem poderão servir-se ou serem servidos - neste aspecto, não há regras fixas e rígidas, aspecto que é evidenciado como uma das diferenças em relação ao casamento dos “não ciganos”. A festa termina quando se esgotam as comidas e bebidas e quando o último convidado se retira; a alegria e a animação são asseguradas por grupos e indivíduos que provenientes das várias zonas do país sobem ao palco para cantar e tocar, dando assim o seu contributo para que a boda cigana seja um contínuo de alegria.

Nós ciganos, não casamos pela religião. Nós casamos por nós próprios. O casamento é muito alegre, dura muitos dias, até o dinheiro durar; e é só dançar. É muito alegre, e eu nunca vi um casamento cigano em que tudo estivesse sentado, e não há rotinas.

(Fem., 16 anos, solteira, possui o Ensino Primário completo, residente em Espinho)

(...) fazem muitos Kilos (de comida), 100 ou 200 cabritos, vem os ciganos todos, dura 4 a 5 dias, está sempre a sair comida (...). Há comidas ciganas que fazem. Durante os vários dias elas põem vários vestidos; à noite põem os vestidos maiores, elas até podem não ter nada, mas elas apresentam-se como autênticas rainhas; o que faz bonito na festa é tudo colorido, tudo brilhante.

(Fem., 38 anos, casada, possui a 3ª Classe do Ensino Primário, residente em Espinho)

Não tem nada a ver com o casamento dos “não ciganos”. Qualquer cigano que se preze, orgulha-se de se casar pelo casamento cigano. Um e outro, há aquela alegria. Talvez, haja mais no do cigano. A questão da virgindade é totalmente diferente. No vosso casamento não há provas nenhuma, ali, pronto, é “tabu” falar nisso para os ciganos. Para mim, isso é um pouco, mas isso é mais por causa dos outros, percebe?

(Masc., 21 anos, solteiro, possui o Ensino Preparatório completo, residente no Bairro S. João de Deus)

A questão da virgindade da noiva marca fortemente o desencadear da cerimónia matrimonial segundo os rituais ciganos, bem como os seus ritmos, constituindo simultaneamente uma prática cultural distintiva face aos “não ciganos” e um marcador de reconhecimento e pertença grupal.

Práticas e rituais do casamento segundo a “lei cigana”

(...) e depois à noite ela veste-se à noiva, pára a música, fica tudo em silêncio, tem padrinhos, depois vem uma pessoa de idade - uma mulher, uma viúva de grande respeito - e vem ver se ela está “séria” ou não, e só depois de ver que ela está séria, começa-se a festejar. Há o assumir do compromisso perante os ciganos todos.

(Fem., 38 anos, casada, possui a 3ª Classe do Ensino Primário, residente em Espinho)

O momento mais importante no casamento segundo a “lei cigana”, é de facto, o momento da “prova de virgindade”. A sequência dos rituais que compõem a boda cigana estruturam-se e dependem do que acontecer nesse momento. A “prova de virgindade” ou a comprovação da virgindade da noiva perante o grupo, só pode ser realizada por uma “ajuntaora”³, uma anciã com experiência reconhecida nesse mester, no entanto, tal acto só pode ser presenciado pela mãe da noiva, pela sogra e por um pequeno grupo de mulheres casadas, pertencentes quer à família do noivo, quer da noiva e que queiram participar nesse ritual.

³ Palavra castelhana que também é utilizada não só pelos ciganos que residem em Espanha, mas também pelos grupos empíricos.

Em relação à virgindade da mulher, (...) não é o marido que mostra a honra da mulher, tem que ser uma mulher experiente a fazer isso, no dia do casamento.

(Fem., 19 anos, casada, possui o Ensino Primário completo, residente em Espinho)

A honra para os ciganos é muito importante, sempre foi. É uma tradição de há 500 anos. Os ciganos estão aqui há 500 anos, segundo os cálculos, segundo o que se lê, e ainda se mantêm tradições desse tempo. (...) Só há casamento com alegria quando a mulher vai com honra para o casamento, daí pode tirar uma conclusão.

(Masc., 38 anos, casado, possui o Ensino Primário completo, residente no Bairro S. João de Deus)

Não se pode mentir na prova de virgindade. Porque nós temos uma lei muito rígida que não dá para isso. Tudo se vem a saber. Não há nada que não se saiba, quer o mal, quer o bom. Sabe-se mais depressa o mau do que o bom. Depois de se saber, se eu enganasse o meu marido e mais tarde se soubesse há uma confusão muito grande. Se for um caso desses não há casamento. Se houver uma desgraça dessas, (...) então, fugimos com eles e já não há casamento.

(Fem., 38 anos, casada, sabe ler e escrever, residente no Bairro S. João de Deus)

Feita a “prova” é selado o casamento em estrita obediência à “lei cigana”. Quando a noiva sai da “prova” e volta para a reunião colectiva, os convidados que a esperam, começam a atirar amêndoas, rebuçados e flores sobre a noiva e a cantar canções relativas à boda, acabando por conduzir a noiva e o noivo ao centro da festa, e todos juntos, “sempre a dançar formam uma roda que vai levantando o par por cima da cabeça dos restantes. É o delírio (...). O ritmo da roda acelera e os ciganos que estão em cima do palco tocam e cantam um refrão (...): ‘Atira amêndoas/ amêndoas ao ar/atira amêndoas/a noiva vai casar’ (Simões, 1996: 20).

Nos grupos entrevistados, os noivos não passam juntos a primeira noite, o que tem a ver com o código moral que rege o grupo segundo o qual os noivos devem mostrar “vergonha” na primeira noite ou pelo menos aparentar que não estão muito à vontade. Estamos perante um grupo que cumpre com rigor um código moral rígido relativamente à sexualidade do elemento feminino. A regra base é que os jovens de sexos diferentes mantenham esferas separadas de convivialidade. Neste sentido, desde muito cedo a jovem adolescente é alvo de um controlo muito apertado, porque “uma jovem que não conserve a virgindade, perde toda a possibilidade de casamento e, por isso, o respeito da sua família, que vê frustrada a esperança de ver engrossar as fileiras do clã; tudo isto sem contar com a vergonha e a afronta que isto representa para a honra e prestígio familiar” (Nunes, 1981: 210). Para os ciganos, a castidade da mulher é o que “dá valor” à mulher (é o que a torna numa “mulher de respeito”), pois, só sendo virgem é que poderá celebrar a cerimónia da boda cigana em toda a sua amplitude. Neste contexto sócio-simbólico, torna-se perceptível a razão porque as raparigas abandonam precocemente a escola e casam tão cedo e por quê que os jovens de ambos os sexos têm que manter uma distância física e afectiva, mesmo quando há relações de parentesco entre os dois (por exemplo, mesmo quando são primos). Exige-se à jovem solteira uma castidade estrita, estando-lhe vedado qualquer tipo de contacto com o elemento masculino, quer seja cigano ou “não cigano”.

Pelo contrário, os jovens do sexo masculino dispõem de total liberdade para contactar e se relacionar com jovens “não ciganas”. São frequentes os namoros entre jovens de etnia cigana com jovens “estranhas” ao grupo étnico cigano, uma vez que para os ciganos a mulher “não cigana” não observa os preceitos morais que com rigor têm de ser cumpridos pelas mulheres ciganas. Para o grupo étnico cigano, em geral a sociedade não cigana não valoriza a castidade feminina. Na sua

generalidade, as relações afectivas entre o homem cigano e a mulher “não cigana” são relações fortuitas, circunstanciais, e que duram pouco tempo, uma vez que sabem que esse tipo de ligações não é do agrado dos familiares e do grupo. Tais relacionamentos são catalogados de assuntos “tabu”, porque não falados nem reconhecidos em presença dos pais e “tios”.

Estruturação interna do grupo

O género conjuntamente com a idade constituem os dois eixos de classificação fundamentais na vida social do grupo étnico cigano, nomeadamente na estruturação das relações familiares e de parentesco. Os direitos, as obrigações, as regras de conduta e os valores morais do grupo são condicionados e distribuem-se de acordo com aqueles dois critérios. Para os ciganos, a idade é tão importante como a pertença a um grupo de idade determinado (com correspondência nestas classificações “filho”, criança; “moço”; “casado”; “tio”). A cada grupo de idade e ao género correspondem direitos e obrigações, que conferem determinada posição de autoridade dentro do grupo.

Em geral, partilha-se da ideia base de que a autoridade deriva da experiência e da idade, o que se fundamenta no pressuposto de que a sabedoria é consequência da experiência de vida, neste sentido os jovens não podem ainda aceder a elas. O indivíduo a partir dos 40 anos já é apelidado de “tio” pelos membros do grupo, a não ser em casos de desprestígio grave ou de “extrema falta de “força” da linhagem” (Ardèvol, 1994: 79).

Ao “tio” compete tomar decisões nas disputas, arbitrar os conflitos, socorrer e proteger os parentes que constituem a família extensa. Segundo Olímpio Nunes, são os “tios” que “em dadas ocasiões decidem a mudança de centenas de pessoas de um lugar para outro, para evitar maiores males, circunstância vulgar na vida das comunidades ciganas” (Nunes, 1981: 173). O “tio” tem ao seu cuidado a sua família, e deve destacar-se pela prudência e pelo conselho, ele é o depositário das “leis ciganas”, ele conhece-as com profundidade e tem legitimidade para decidir com base nelas. No passado e ainda hoje, é ao “tio” que é incumbida a manutenção e aplicação das normas de controlo social no seio do grupo, bem como a mediação entre o grupo e o exterior. É através dos mais velhos que é possível chegar a acordos globais que impliquem todos os membros do grupo, eles constituem, pois, o garante do seu cumprimento. Mas é ao “tio” ancião (com mais de 50 anos) que compete actuar a todos os níveis da linhagem. O seu poder está estreitamente correlacionado com a “força” que tiver a sua linhagem, contudo, o prestígio de um ancião depende em certa medida do seu perfil pessoal e social. A sua autoridade e prestígio derivam não só da sua forma de ser e de agir adoptados na actualidade, mas também da forma como se comportou ao longo do seu trajecto de vida (64,1% dos entrevistados). Valoriza-se e respeita-se o indivíduo que teve uma vida marcada pela honestidade, seriedade e compreensão pelo outro. Estes factores não podem ser dissociados do factor idade (61,5%), aspecto mais valorizado pelos entrevistados do Bairro S. João de Deus do que pelos de Espinho.

Para os entrevistados, “só os mais velhos sabem dar leis” e conselhos aos mais novos em caso de ocorrerem desavenças ou conflitos intra-grupo cigano. Quando o homem ultrapassa uma certa idade, conotada com a fase de amadurecimento do indivíduo, em regra geral, os 50 anos, o indivíduo passa a desempenhar automaticamente funções de autoridade dentro das suas relações parentais. A partir desse momento gozará de uma posição de autoridade que se estenderá pelos seus filhos casados e netos, ademais se for o mais velho dos irmãos ou se ganhou prestígio como “homem de respeito”, a sua autoridade pode

ultrapassar o grupo familiar e parental, de forma a que outras famílias ciganas o procurem para lhe pedir conselhos, podendo, inclusivamente actuar como mediador em caso de conflito (cf. Ardêvol, 1994: 94-5).

Quadro 1: Qualidades pessoais que devem possuir os indivíduos com mais autoridade dentro do grupo por área geográfica

Qualidades que devem ter os Indivíduos que Resolvem Conflitos	Bairro S. J. de Deus	Espinho	Total
. Ter uma vida passada e presente marcada pela honestidade e seriedade (ser um “homem de respeito”)	66,7	61,1	64,1
. Ter uma certa “idade”	71,4	50,0	61,5
. Ter o “dom” da palavra e saber dar conselhos	14,3	27,8	20,5
. Ter conhecimento profundo das “leis ciganas”	19,0	22,2	20,5
. Saber respeitar e ouvir todas as pessoas	19,0	16,7	17,9
. Ter mais experiência de vida e sabedoria	14,3	16,7	15,4
. Ser rico	-	5,5	2,6

* Em % (Respostas múltiplas); N= 39

Os mais velhos. Por exemplo, em dar leis... Uma lei cigana, eles sabem dar melhor do que os novos. Eu tenho um irmão que não é velho e para todos os casos chamam-no a ele, porque tem respeito e mantém respeito.

(Fem., 26 anos, possui a 3ª Classe do Ensino Primário, feirante, residente no Bairro S. João de Deus)

Porque é um homem de idade. É um homem com muita experiência e muito valor. Costumam pedir-lhe opiniões. Respeitam-no.

(Masc., 20 anos, possui o Ensino Primário completo, não tem profissão, residente no Bairro S. João de Deus)

Às vezes por causa das crianças, às vezes porque uma porta está mais limpa do que outra e ali pegam-se, mas só se pegam de língua; depois chego eu ou o meu mano e começamos a ralar com umas e com outras, quando eles conversam muito e não obedecem pegamos nos carros e pomos no meio a tocar o mais forte, e elas começam-se a rir; eu quando morava lá em cima, pegava na mangueira com água - fiz isso muitas vezes - ligava a torneira à mangueira ... Os ciganos respeitam-me muito, às vezes, eles começam a falar e eu chego à beira deles, e mando-os calar e eles acabam com a conversa, mesmo que seja de mal (discussões a sério), e tanto faz ser ciganos como “não ciganos”. Aqui, neste bairro toda a gente me conhece, mesmo os “não ciganos”, vêem-me na rua “oh, tio C. aqui, oh tio C. acolá”, respeitam-me muito.

(Masc., 67 anos, não sabe ler nem escrever, pensionista/ feirante, residente no Bairro S. João de Deus)

São os anciãos e outros homens com experiência de vida e respeitados no grupo que, em conjunto, tomam as decisões mais importantes para a linhagem, como por exemplo, “como aceitar uma “contrariedade” (a divisão do território entre os “contrários” ou inimigos)” (Ardêvol, 1994: 79), no entanto não é necessariamente o mais ancião quem decide, mas sim o mais respeitado, ou seja, o que mais prestígio detiver (capital simbólico). O modo como é socialmente representado o ancião no grupo, é como alguém a quem se pode recorrer para pedir um conselho, para testemunhar um juramento ou uma palavra dada, é ainda aquele a quem mais “cortesia” se dirige nas relações sociais e a quem é conferida mais legitimidade no

interior da organização social do grupo étnico cigano. A autoridade e respeito do ancião não se baseia apenas na natureza do vínculo genealógico, pois se for detentor de qualidades - como a justiça, o “dom” da palavra, o facto de agir e interagir de forma correcta com as pessoas na sua generalidade, quer sejam ciganos ou “não ciganos” - ele poderá estender a sua influência fora do âmbito do parentesco, e poderá ser convocado por outros anciãos de outras linhagens distintas da sua para que actue como mediador em conflitos (cf. Ardèvol, 1994: 79).

Pronto, há uma briga entre ciganos, chama-se essa pessoa que sempre foi honesta, e chama-se essa pessoa para dar conselhos e opiniões.

(Fem., 16 anos, possui o Ensino Primário completo, não tem profissão, residente em Espinho)

São mais velhos. Quando há desordens fortes entre nós aqui, ou barulho, eles chegam põem a mão, ralham com uns, ralham com outros, se quiser dar um estalo a cada um dá, e toda a gente se cala e respeita. Por vezes, há divisões de terrenos, eu não passo para ali para baixo, e o outro para cá, eles dizem-nos: “tu não passas daqui, e tu dali”, e a gente faz caso do que ele diz.”

(Masc., 16 anos, possui o 5º Ano do Ensino Preparatório, feirante, residente em Espinho)

Mas, não é só pela questão da idade, às vezes, é porque a pessoa merece mesmo; há pessoas de idade que o merecem, assim como há pessoas novas, que perante uma situação sabem ver, sabem entender. Por norma, um velho é que é costume, mas é um velho com essa sabedoria, não é um velho qualquer, um velho maluco, um velho que não tem respeito nenhum. Se um velho disser: “estás a fazer mal, é assim, e assim...”, mesmo que eu ache que agi bem, tenho que concordar que ele tem mais experiência, tem mais calo da vida, e é capaz de me estar a dar as coisas certas, às vezes, até com mentira da parte dele, mas é para evitar certos e determinados problemas, é capaz de fazer um rodeio e tal, para evitar certos problemas.

(Masc., 34 anos, possui a 3ª Classe do Ensino Primário, feirante, residente Bairro S. João de Deus)

Não há um chefe, já houve, hoje em dia já não há! Porque aqui atrasado, havia uma briga em Espinho ou em Braga, vinham aqui à Areosa pedir umas leis, sobre o que deviam fazer. Aqui, juntava-se 10 ou 11 ciganos mais velhos, falavam com eles sobre o que se passava e então, esses 10 ciganos reunidos diziam o que deviam fazer. Uma briga, por exemplo, eu soube que tu mataste um familiar meu, tu é que vais ter de sair por uns dias. E eles todos, então, vão ter com essa pessoa e falam: “tu fizeste o mal, se moras perto dele, vais ficar um ano ou dois fora daqui, passado esse ano ou dois, podes vir “actuar” aonde estavas”. E eram esses ciganos que resolviam, mas hoje em dia, já raramente acontece isso, de vez em quando. É raro, raro... Há sempre uma pessoa que sabe mais, a pessoa que sabe mais é a que praticamente vai resolver os problemas todos, e há sempre 1 ou 2 que dão sempre uma opinião. Esse mais velho vai entendendo as coisas e é ele que resolve tudo.

(Masc., 19 anos, possui o Ensino Preparatório completo, feirante, residente no Bairro S. João de Deus)

Os entrevistados ao longo dos seus discursos sobre a questão em análise, desmistificaram ideias como a de que os ciganos têm “chefes” ou “reis”, o que há sim, e continua a ser reactualizado, é o valor que ainda é conferido aos mais velhos, aspecto que não pode ser dissociado das formas de estruturação social que ainda caracterizam o grupo étnico cigano. Os indivíduos mais velhos continuam a ser os detentores exclusivos das tradições e da “lei cigana”, por isso agentes indispensáveis para se operar a reprodução social do grupo e a estabilidade interna do mesmo.

Solidariedades (intra)grupais

Os laços de solidariedade de carácter mais tradicional manifestam-se mais frequentemente em ocasiões de festas, casamentos e funerais, independentemente da proximidade social e espacial entre os membros do grupo. As bodas e os funerais são os momentos por excelência em que a presença dos membros do clã é mais solicitada. As redes sociais de suporte afectivo, económico e físico podem assentar simultaneamente, na proximidade espacial, familiar e étnico-rácica.

Nos grupos empíricos as redes de solidariedade existentes entre os membros da família extensa do mesmo clã tornam-se mais fortes em situação de luto (67,5%), de doença (57,5%), nas “desavença de sangue” (27,5%), nos casamentos (25,0%), nas pancadarias (12,5%), na prisão (10,0%) e na insolvência económica (aspecto que pode ser transversal a uma situação de luto, doença ou prisão). São redes de suporte que se traduzem em ajuda financeira, ajuda em géneros, apoio em força física. em armas e apoio moral e afectivo.

Quadro 2: Momentos de maior solidariedade por área geográfica

Momentos de Maior Solidariedade	Bairro S. João de Deus	Espinho	Total
. Em caso de “morte” e/ou “luto”	71,4	63,2	67,5
. Em caso de doença e/ou hospitalização	61,9	52,6	57,5
. Em caso de “brigas” e/ou vinganças	23,8	31,6	27,5
. Nos casamentos	38,1	10,5	25,0
. Nas pancadarias	19,0	5,3	12,5
. Em caso de uma prisão	19,0	-	10,0
. Em caso de ausência de recursos de subsistência	-	10,5	5,0
. Em caso de separação temporária de um casal	-	10,5	5,0
. No caso da filha “fugir” de casa	-	5,3	2,5

* Em % (Respostas múltiplas); N= 40

Juan Ramirez Heredia refere que a “solidariedade dos ciganos na dor talvez seja um dos sinais que demonstra mais claramente a consciência do povo e a fé na unidade real que a todos anima. Quando morre algum cigano, toda a comunidade cigana da localidade ou da região (...) sentem-se sinceramente com os familiares do morto e unem-se à dor sofrida pelos familiares do defunto. Sem dúvida, as alegrias compartilhadas tornam-se maiores e as penas mais pequenas, quando outros participam nelas” (Heredia, 1974: 139-140).

A união é para dar a força, porque se você tiver um problema e estiver sozinha, o problema agrava-se muito mais, mas se tiver uma pessoa amiga e falar consigo, a aconselhá-la, a ouvi-la, alivia mais - numa doença.

(Masc., 34 anos, possui a 3ª Classe do Ensino Primário, feirante, residente no Bairro S. João de Deus)

Nas aflições. É aí que se vê o quê que é um cigano, percebe? Eu sou sincero, se eu vir ali um amigo meu à porrada com um português seja ele quem for, eu junto-me a ele. Eu não sei se você fazia isso? Mas, eu faço. É assim o cigano. É essa a diferença.

(Masc., 21 anos, possui o Ensino Preparatório completo, não tem profissão, residente no Bairro S. João de Deus)

Particularizando, em caso de luto ou doença, os entrevistados solidarizam-se com os familiares mais directos, prestando apoio diverso, sendo muito valorizado o

acompanhamento que se faz, nomeadamente as “palavras de conforto” e a atenção prestada em tais momentos. As redes de solidariedade podem também traduzir-se em apoio económico aos familiares, nomeadamente para a realização das cerimónias funerárias e para a subsistência dos familiares do ente falecido.

Manifestações concretas de solidariedade

Qualquer coisa que haja - levar uma pessoa para o hospital, ou um barulho - os ciganos socorrem-se logo, isso é o melhor que o cigano tem, mas seja quem for.

(Fem., 34 anos, não sabe ler nem escrever, doméstica, residente no Bairro S. João de Deus)

Numa morte, por exemplo, damos apoio às pessoas para não chorar tanto, temos que as convencer que é assim, elas precisam de comer e nós damos a comida, durante aqueles meses a gente olha por ela, e é assim.

(Fem., 40 anos, não sabe ler nem escrever, feirante, residente no Bairro S. João de Deus)

Se há um cigano com uma dificuldade qualquer a gente vai dar aconchego para ele não pensar tanto naquilo que se passou, e somos muito unidos a respeito disso. Se houver uma pessoa no hospital, a ciganada lá vai, se o pai e a mãe dormirem à porta do hospital a ciganada é capaz de acompanhá-los, a respeito disso.

(Masc., 67 anos, não sabe ler nem escrever, pensionista/ feirante, residente no Bairro S. João de Deus)

Se morre alguém e eles não têm as famílias para o funeral, os outros, os forasteiros que saibam que não têm, eles dão - um dá 5, outro dá 2, conforme as possibilidades de cada um, e contribuem para o funeral. Isto é assim, também, no luto, quando a viúva não tem, ou para deixar qualquer coisa para os filhos, então nessa altura juntam para eles comer.

(Masc., 60 anos, sabe ler e escrever, feirante, residente em Espinho)

As solidariedades entre os membros da mesma linhagem são accionadas também quando ocorrem desavenças intra-grupo e que desembocam em “derramamento de sangue”. A filiação a determinada linhagem constitui neste contexto um mecanismo que activa a acção solidária, para atacar ou defender-se, o que constitui uma forma de ajuda no interior da linhagem. Nesta situação, o “primeiro impulso é a vingança dirigida contra o outro ente, na pessoa do assassino ou noutra, e a esta vingança pode seguir outra de outro e transformar tudo isso num processo de vendetta” (Ardèvol, 1994: 75).

A resposta comportamental em situação de briga ou vingança entre ciganos constitui de facto uma obrigação objectiva, para os “não ciganos” esses actos são violentos, irracionais e desnecessários, denunciadores do estereotipo do cigano como “violento”, marginal e “fora da lei”.

Por exemplo, no caso de morte, aí é que nós somos unidos a 100%. E em caso de briga, quando discute uma família com outra, a família une-se.

(...) quando é caso de brigas, é apoio de armas e homens, por exemplo, uma casa que tenha 8 homens, é uma casa bem vinda, quando há um problema, fulano já sabe que traz 8 homens com ele, e traz 5 ou 6 netos, é bem vindo, porque se morrer ele, têm que me matar a mim a seguir. Isto, é uma coisa que terá sempre de se manter isso.

Os “não ciganos” devem olhar com bons olhos. para esse procedimento. Normalmente, há pessoas que me dizem isso, “vocês é que são bons, se houver algum problema, vocês é que são unidos”, há muita gente que nos apoia nisso.

Aqui, nós é que fazemos a lei. É fugir ao “esquema”, e fugir à lei do país. Para nós, é muito mais forte a nossa lei.

(Masc., 39 anos, possui a 3ª Classe do Ensino Primário,, vendedor no domicílio do cliente, residente em Espinho)

Esse processo que por sua vez assume a forma de "vendetta" só poderá terminar se houver a intervenção do apelidado “tribunal que dá opiniões”, definido assim pelos entrevistados, o qual é constituído por elementos prestigiados, de linhagens distintas, conhecedores da tradição cigana e que tentam conseguir um acordo entre as partes oponentes. O acordo passa pela divisão imaginária dos territórios em duas partes: o “território é partido e uma linha imaginária é traçada com uma vara de um ancião respeitado” (Ardèvol, 1994: 75), assim se divide a Terra em duas metades, cada um dos “contrários” ou inimigos tem o seu território, pode-se mesmo chegar ao ponto de dividir as zonas de mercado e feiras de cada um, por esta via as partes em contenda deixam de lado a obrigação de vingança na condição de não pisar o mesmo território. Cabe aos anciãos dos dois grupos garantir o respeito pelo que ficou acordado.

No entender de alguns entrevistados, outrora, esta regra da “ajuda mútua” em momentos de dificuldade, era cumprida com mais rigor pelos membros do grupo; na actualidade, denota-se já um certo individualismo, principalmente entre aqueles que se encontram numa situação de maior “desafogo económico”, evidenciando clivagens sociais e económicas intra-grupo, trata-se, contudo, de uma tendência mais “pesada” que perpassa transversalmente as sociedades hodiernas e os seus grupos constituintes e que se consubstancia numa auto-reflexividade que nos revela a crescente perda de coesão social

A “ajuda mútua”

A única coisa que eu acho que devia sempre estar ali, era essa união, percebe? Que também já foi mais, também! Tudo, já foi mais!

(Masc., 21 anos, possui o Ensino Preparatório completo, não tem profissão, residente no Bairro S. João de Deus)

Acho que já foram mais unidos. Agora, cada um tem a sua forma de vida, e olha pela sua forma de vida. Antigamente, era; agora, não, só querem saber das suas vidas, das suas coisas e tal...

Não, já não é... vão ao tribunal e tal; pensas que alguém vai ver os outros à prisão, quando são presos, isso era antigamente. Agora, não... cada um quer saber da sua vida.

(Masc., 29 anos, possui o Ensino Primário completo, comerciante, residente na Maia)

Já foram mais unidos. Agora, eu acho que já não há tanto isso. Agora, uns para ali, uns para ali...

Agora, não se querem desgraçar pelos outros. Antes, ainda punham...agora, não! Antes, precisavam mais; agora, já não são tanto unidos. Família - irmãos e irmãs - sim! Agora, família mais afastada, já não! Fazem como se não soubessem das coisas.

Agora, o dinheiro está a subir à cabeça! Nem todos! Tem a ver com a droga, mas nem todos. Há ainda pessoas sérias.

(Fem., 24 anos, possui a 3ª Classe do Ensino Primário, feirante, residente no Bairro S. João de Deus)

Práticas associados ao luto

Mais do que de uma forma institucionalizada, é de forma emocional que os

ciganos na sua generalidade prestam culto aos seus mortos. Ao olhar dos não ciganos o culto dos ciganos face aos seus mortos é dotado de uma peculiaridade “estranha” ou “exótica”. Neste domínio, os ciganos partilham com uma diversidade de culturas, muitas crenças comuns, incluindo elementos expressivos e religiosos. Para o grupo étnico cigano, os mortos nunca podem ser “provocados”; “chamar os mortos”, mesmo nomeando o seu nome ou “jurar pelos mortos” de outra pessoa é uma “ofensa à pessoa e a todos os membros da sua linhagem, o que implica uma resposta violenta contra o provocador, única forma de os mortos voltarem ao seu lugar, para repousarem em paz” (Ardèvol, 1994: 105).

Os entrevistados, independentemente das suas crenças religiosas aceitam as ritualizações mais conotadas com uma matriz católica, é frequente a participação e a solicitação da realização de missas - a de 7º dia, a de mês, a de ano, assim como a celebração do Dia de Todos os Santos. Anualmente a família junta-se para celebrar o dia em que a pessoa faleceu e o dia de aniversário do(a) falecido(a). É prática habitual a exteriorização da tristeza pela perda dos parentes, o que se manifesta no aniversário da sua morte, no Dia de Todos os Santos e no seu aniversário. O ritual funerário começa com um período ritual ao qual ciganos e “não ciganos” chamam de “velório”, e que congrega na casa de quem morreu, os membros da sua linhagem, vizinhos e toda a parentela, quer do falecido, quer do cônjuge, incluindo “compadres” e amigos. Mesmo quando não professam a religião católica, o ritual funerário manifesta-se à semelhança da cultura maioritária, através do recurso à presença do padre e à realização de um funeral religioso de matriz católica.

Os ciganos exteriorizam de forma visível e marcadamente emocional a perda de algum familiar próximo. Olímpio Nunes, chega a dado passo a afirmar que os ciganos exteriorizam toda a dor que sentem ou crêem que devem mostrar, pela morte de um familiar, por isso “os seus velatórios têm uma maior demonstração de dor” (Nunes, 1981: 263). Como sinal externo de dor e como recordação da pessoa que faleceu, é habitual o luto entre os familiares mais próximos; “quando o defunto é o pai ou a mãe, as mulheres vestem-se totalmente de preto, incluindo lenços da cabeça e meias, mesmo que seja em pleno Verão, e mantêm-no por um espaço de tempo, que nunca é inferior a três ou cinco anos. Os homens também costumam vestir-se de preto, ainda que para nós essa obrigação não seja tão imperativa, usamos somente a camisa preta...” (Heredia, 1974: 143-4). Iniciado o período de luto, a sua duração variará consoante a distância parental, permanente para a viúva. Durante algum tempo poderá haver abstinência de comer carne⁴, assim como um período de “nojo”, durante o qual os ciganos não cortam o cabelo nem a barba, não tomam banho, nem mudam de roupa, práticas evidenciados pelos entrevistados e que ainda hoje são cumpridas.

De uma forma geral, os familiares não dispõem de recursos suficientes para pagar os avultados gastos que o enterro implica, para grande parte dos ciganos a lápide do falecido tem que ser uma das melhores, para esse efeito necessitam do apoio económico prestado pela linhagem. A solidariedade nesta ocasião para com os familiares do(a) falecido(a) não se restringe aos familiares mais próximos, mas estende-se a qualquer cigano que tenha conhecimento da notícia, assumindo facetas diversas: desde o apoio financeiro no caso de a família não dispor de recursos necessários, às “palavras de conforto”, até ao acompanhamento domiciliário aos familiares, tomando a seu cargo a subsistência alimentar e económica dos familiares do falecido(a). Por norma, os vizinhos respeitam com rigor a dor e a mágoa dos familiares, abstendo-se de qualquer manifestação festiva ou ruidosa.

⁴ Segundo Olímpio Nunes, após o funeral a carne recorda-lhes o morto, por isso não comem carne. Afigura-se -se uma explicação plausível, embora os entrevistados não tenham apresentado qualquer justificação a esse propósito, relembrando esse facto como um dos preceitos que têm que cumprir nessas ocasiões.

Um conjunto de práticas e comportamentos rituais marcam ainda hoje o luto cigano, constituindo práticas observadas com rigor e salientadas como grandes marcos de referência e de distinção entre o luto cigano e o luto “não cigano”, o não visionamento de televisão (59%), a não audição de música (30,8%), a não participação em divertimentos - festas, casamentos, danças, jogos de grupo (cartas, futebol, bilhares) (38,5%). Alguns entrevistados ao situarem-se na perspectiva da família mais próxima que tem que vivenciar o luto, encaram o conjunto das prescrições a que a família está sujeita como uma forma de os familiares vivos “morrerem para a vida”.

Quadro 3: Rituais do luto cigano que marcam a diferença face ao luto do não cigano

Rituais que Marcam a Diferença do Luto Cigano	Total Geral	Ordem
Não beber álcool	12,8	6º
Não ver televisão	59,0	1º
Não audição de rádio e de músicas	30,8	4º
Não cantar e bailar	5,1	9º
Não frequentar cafés	15,4	5º
Não frequentar festas/ divertimentos	38,5	2º
Não namorar	2,6	10º
Não fumar “charros”	2,6	10º
Tapar as mobílias e outros bens	7,8	8º
Ficar dentro de casa isolado	10,3	7º
Mandar rezar missas	2,6	10º
Destruir as mobílias e outros bens	2,6	10º
Cortar o cabelo, vestir-se toda de preto, dormir no chão - a viúva	35,9	3º
Deixar crescer o cabelo e as barbas - o homem	5,1	9º
Estar meses com a mesma roupa, sem a tirar e sem se lavar	7,8	8º
Visitar praticamente todos os dias a sepultura, levar flores e velas	5,1	9º

* Em % (Respostas múltiplas); N= 39

A consensualidade evidencia-se em torno da opinião de que o luto das viúvas é muito rigoroso, duradouro e mesmo penalizante: rapam o cabelo, vestem-se totalmente de negro - lenço na cabeça, meias de lã, manto, etc. -, e nunca mais participam em festas e divertimentos, não podem voltar a casar (35,9%). É um luto que dura toda a sua vida, até à sua morte. Segundo a tradição cigana, a viúva deve manter a memória viva do seu defunto marido. No entanto, entre os entrevistados encontram-se já alguns que discordam com este preceito, na medida em que quando jovem a viúva deveria ter direito a casar e a refazer novamente a sua vida conjugal. Mas para a maioria, a mulher viúva que se volta a casar deixa de ser uma “mulher séria e de respeito”. A “viúva que se volta a casar, embora venha a ter a sanção do seu grupo, perde prestígio e autoridade na sua própria linhagem e entra sem eles na nova linhagem do marido; as relações da primeira são destruídas. Os ciganos dizem que a viúva que “conserva a recordação do seu marido” pode chegar a ter um grande prestígio e influência”. Em geral, tanto os da sua família como os da do marido, defendem-na e até lhe prestam ajuda económica, se precisar” (Ardèvol, 1994: 104-224). Pelo contrário, um cigano viúvo poderá voltar a casar-se passado alguns anos depois da morte da mulher, exterioriza o seu luto pelo uso de roupas negras, incluindo o chapéu, e deixa crescer as barbas e o cabelo.

A viúva cobre tudo com um pano preto - tudo o que tiver de mais importante na casa, o bar -, e tapa tudo com panos pretos. Normalmente, vendem ou dão as mobílias. Sendo viuvez, a mulher tenta mais cumprir, porque o homem é um homem, e sendo novo precisa mais, andam uns tantos anos, e passado esse tempo até tiram o luto - se forem velinhos até morrem com o luto - e depois tentam arranjar uma cigana por necessidade

de alguém para lhes criar os filhos ou para não estarem sozinhos. Não andam tão fechados como a viúva, que tem que cortar o cabelo; eles andam com um chapéu e com a barba, mais tarde cortam a barba e não usa chapéu; a mulher é mais rigorosa no luto.

(Fem., 29 anos, possui a 3ª Classe do Ensino Primário, doméstica, residente em Espinho)

Porque uma pessoa quando morre temos mais sentimentos em tudo. Por exemplo, uma mulher quando fica viúva corta o cabelo, está um ano completo com a roupa vestida sem lavar, e quem casar outra vez já não é séria. Guarda mais a mulher. Uma mulher que seja séria leva o luto pelo marido até à cova.

(Fem., 38 anos, sabe ler e escrever, pensionista, residente no Bairro S. João de Deus)

Prática que parece que está a cair em desuso e assinalada por uma percentagem ínfima de entrevistados (2,6%) era a que consistia em destruir e queimar mobílias e os haveres pertencentes ao(à) falecido(a), prática que na opinião de Olímpio Nunes se baseava “na crença de que o seu espírito vivia sobre as coisas que ele usou” (Nunes, 1981: 281). Hoje, de forma mais recorrente e em substituição desta prática, opta-se por tapar com um pano negro as mobílias, televisões e elementos decorativos (7,8% dos entrevistados assinalaram este aspecto).

A par das mudanças que a este nível se têm operado na sociedade abrangente - e embora os entrevistados considerem que o luto cigano é muito distinto do luto “não cigano” uma vez que aquele tem um carácter mais rigoroso e rígido, contudo, algumas tendências evolutivas se registam já no luto cigano. Situando-se numa perspectiva intergeracional e diacrónica, os entrevistados reconhecem que hoje o luto é menos rígido que no passado. A maior flexibilização do luto expressa-se na diminuição do tempo do seu cumprimento, independentemente do grau de parentesco, assim como se nota tendencialmente o abandono de práticas mais tradicionais e rigorosas tais como, a abstinência de comer carne, a destruição de mobílias e outros bens, evidencia-se ainda que de forma circunscrita o facto de algumas jovens viúvas tenderem já a reconstruir a sua vida afectiva, apesar da censura que ainda lhes é movida pelo grupo.

Reflexões Finais

A identidade étnica persiste não só por via da interacção do grupo étnico cigano com outros grupos sociais, mas sobretudo pela oposição entre eles. As diferenças existem e persistem, assim como as oposições, denotando-se nos grupos empíricos uma sobrevalorização defensiva da superioridade moral e social do seu quadro de valores quando em confronto com o dos "Outros". Neste contexto, a valorização simbólica dos valores de práticas sociais do grupo adquire uma forma reactiva e de defesa perante as práticas de exclusão, marginalização e de assimilação de que são alvo e que se inserem num processo de longa duração. Ou seja, e por outras palavras, a etnicidade cigana afirma-se como uma atitude reactiva face ao exterior, porque diferente, em algumas circunstâncias, ameaçador e até desestruturador.

O próprio percurso dos ciganos, em termos históricos transcorre numa tensão contínua e constante entre a assimilação à sociedade envolvente e a manutenção/preservação da identidade étnica e da sua cultura. Cada grupo étnico selecciona aqueles elementos que simbolizam uma significação étnica, ou seja, que melhor expressam a sua identidade e se relacionam com ela. Os elementos etnicamente significativos são aqueles que se configuram como um instrumento

válido para simbolizar uma oposição social, no contexto do grupo social em análise é de ressaltar a língua e a partilha de um quadro de valores, em que pontifica o casamento segundo a tradição, o casamento endogâmico, a virgindade da mulher solteira, a fidelidade da mulher, o rigor do luto, o respeito devido aos mais velhos, o cumprimento dos compromissos assumidos entre famílias e o respeito (a valorização) pela (da) criança.

Bibliografia

Ardèvol, Elisenda (1994), "Vigencias y cambio en la cultura de los gitanos", in San Roman, Teresa (org.), *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*, Madrid, Alianza Editorial.

Coelho, Adolfo (1995), *Os ciganos de Portugal*, Lisboa, Dom Quixote.

Costa, António Firmino da (1992), *O que é Sociologia*, Lisboa, Ed. Difusão Cultural.

Deschamps J. C. et al. (1986), *Psicologia Geral Experimental*, Lisboa, Moraes Ed. .

Dubar, Claude (1991), *La socialisation. Construction des identités sociales e professionnelles*, Paris, Armand Colin.

Goffman, Erving (1975), *Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Ed. Minuit.

Grupo PASS (s.d.), *La comunidade gitana del Gran Bilbao*, Ed. Secretariado General Gitano, sem mais referências.

Heredia, Juan de Dios Ramirez (1974), *Nós os ciganos*, Braga, Ed. Franciscana.

Lipiansky, E.M., Taboada-Leonetti, I. e Vaquez, A. (1997), "Introduction à la problematique de l' identité", in Camilleri, Carmel et al., *Stratégies identitaires*, Paris, PUF.

Machado, Fernando Luís (1991), *Etnicidade em Portugal. Aproximação ao caso guineense*, Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica, Lisboa, ISCTE, Policopiado.

Nunes, Olímpio (1981), *O povo cigano*, Porto, Livraria Apostulado da Imprensa.

Pinto, José Madureira (1991), "Considerações sobre a produção social de identidade", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 32, pp. 217-231.

Rex, John (1988), *Raça e Etnia*, Lisboa, Ed. Estampa.

Saint-Maurice, Ana de (1994), *Reconstrução das identidades no processo de emigração: a população caboverdiana residente em Portugal* (Dissertação de Doutoramento), Lisboa, ISCTE.

Simmel, G. (1989), "O cruzamento de círculos sociais", in Cruz, M. Braga da (org.), *Teorias Sociológicas*, Vol. I, Lisboa, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian.

Simmel, G. (1986), "Digresión sobre el extranjero", in *Sociología* 2, Madrid, Alianza Ed..

Simões, Bárbara (1986), "Primos entre pares. Casamento cigano no Bairro S. João de Deus, no Porto", *Público*, 12 de Setembro.

Tajfel, Henri (1983), *Grupos humanos e categorias sociais - II*, Lisboa, Livros Horizonte.

Xunta de Galicia (1991), *La Comunidad Gitana en Galicia*, Ed. Xunta de Galicia, Santiago de Compostela.