

PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS FACE AOS CIGANOS. O CASO DE OLEIROS, VILA VERDE⁶⁰

MANUEL CARLOS SILVA⁶¹ & SUSANA SILVA⁶²

Universidade do Minho

Resumo

Analisando os conflitos entre a comunidade de Oleiros e a minoria étnica cigana, pretendemos compreender a forma como os discursos, os comportamentos e as atitudes dos diversos actores sociais envolvidos neste processo reflectem a existência de tensões na estrutura social oleirense, entrevedo-se que os ciganos se tornam bodes expiatórios das clivagens criadas e de situações sócio-económicas e políticas que os ultrapassam.

Abstract

Analysing the conflicts between the Oleiros community and the gypsies ethnic minority, we aim to understand how the speeches, the behaviours and the attitudes of various social actors involved in this process reflect some tensions in the Oleiros social structure, which allow us to anticipate that the gypsies became a pretext to few created gaps and to socio-economic and politic situations that surpass them.

⁶⁰ Este texto, apresentado ao IV Congresso Português de Sociologia, em 2000, foi elaborado no quadro do Projecto “Do racismo e da xenofobia ao multiculturalismo. Um estudo sobre minorias étnicas de origem africana e etnia cigana no distrito de Braga” financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, PSOCH/103/96.

⁶¹ Sociólogo, Professor Associado, ICS, Universidade do Minho.

⁶² Socióloga, ICS, Universidade do Minho.

1. INTRODUÇÃO: ALGUNS DADOS E O PROBLEMA

A constatação de fenómenos racistas e xenófobos não só tem atraído a atenção nos meios políticos mas também suscitado o debate na comunidade científica, quer a nível internacional, nomeadamente na Europa, quer, embora em menor medida, em Portugal.

Inquéritos levados a cabo em países centrais europeus mostram que mais de 30% dos cidadãos admitem ter preconceitos raciais contra emigrantes sobretudo africanos e cerca de 60% acham que os emigrantes estão a mais (*in* Giddens, 1989; cf. também Martins, 1996).

Em Portugal os resultados de um inquérito elaborado em Agosto de 1995 pelo *Público* e pela Universidade Católica mostram que dois terços dos entrevistados importavam-se de viver perto de um acampamento de ciganos, 36,4% afirmavam ter por eles antipatia, 54% não gostariam de ver um(a) filho(a) casar-se com um(a) cigano(a), a maioria confessou haver ciganos a mais em Portugal e três quartos dos inquiridos responderam que os ciganos têm muita ou bastante tendência para roubar, cometer actos violentos ou traficar droga (*in* Fernandes, 1996). Com base nestes e noutros dados recolhidos a nível nacional, Fernandes (1996: 15) conclui que “*os portugueses não são racistas, se... os ciganos forem postos bem ao largo*”. Porém, em que medida estes dados obtidos por sondagens serão credíveis e, sendo-o, como se compreendem e explicam?

Esta questão a nível nacional remete-nos para outras situações ocorridas a nível mundial e, particularmente, europeu nomeadamente no século XX. Como explicar a (re)emergência de formas de discriminação e racismo, apesar do discurso internacional dos direitos do Homem, onde é proclamada a igualdade de tratamento, independentemente do sexo, da cultura, da religião ou da raça? Sem pretender agora aprofundar teoricamente esta questão, importará todavia resumir as principais teorias em torno do racismo: (i) as teorias bio-genéticas que, afirmando a pureza e a hierarquização das raças, sustentam o racismo em factores de ordem bio-genética, legitimando assim a superioridade de umas raças sobre outras (Gobineau, 1940); (ii) as teorias etológicas e socio-biológicas (Lorenz, 1987), segundo as quais os genes, os caracteres selectivos e/ou os instintos seriam os factores responsáveis dos diferentes comportamentos e qualidades humanas; (iii) algumas teorias (socio)psicológicas que explicam o preconceito racial e os comportamentos autoritários respectivamente pelo lado emocional inerente a certas predispo-

sições psíquicas (cf. Dollard, 1937), pela interiorização de valores (Schweisguth, 1995) ou pelas repressões e frustrações no processo de socialização (cf. Adorno *et al.*, 1950); (iv) algumas teorias sociológicas, fortemente diferenciadas entre si. Assim, enquanto certas teorias conservadoras apelam a conceitos orgânicos de 'vínculos primordiais', constitutivos de determinada pertença étnica ou cultural, as concepções liberais, orientando-se em função da discriminação nas relações face a face, vêem o racismo resultante da insuficiente adequação jurídico-política. Por outro lado, enquanto (neo)weberianos tendem a explicar o racismo na base de relações assimétricas de poder (cf. Rex, 1988; Memmi, 1993), outros de orientação marxista enquadram o racismo nas relações de produção e dominação capitalistas (cf. Balibar e Wallerstein, 1988).

Na esteira de Bader (1995), diríamos que, se estes últimos factores apresentam maior consistência, eles são ainda insuficientes quando vistos monocausalmente e na medida em que avançam conceitos específicos nem dão conta de contextos sócio-históricos que permitam compreender e explicar os fenómenos racistas, a saber, o etnocentrismo, o (auto) fechamento de grupo e o diferenciado grau de controlo de recursos entre os diferentes grupos étnicos.

Recusamos assim qualquer abordagem de ordem ontológica ou psico-moral tradicional que, em vez de compreender e explicar o fenómeno racista de modo relacional e articulado a nível socio-estrutural, organizativo e interactivo, pressupõe a existência de indivíduos isolados com determinados atributos, nomeadamente o de ser racista.

Se esta questão, em termos mais globais, deverá estar presente como pano de fundo, nesta comunicação restringimo-nos a questionar em que medida instituições ou membros de autoridades locais e das próprias comunidades autóctones como a de Oleiros-Vila Verde têm denotado ou não atitudes e práticas discriminatórias e/ou racistas relativamente aos ciganos. Mais, que grupos sociais evidenciam tal tipo de atitudes e comportamentos e como é que se explicam?

Foi, partindo destas questões, que, no âmbito do projecto em que se insere este texto (cf. Silva *et al.*, 1997; Silva, 2000), descemos ao terreno nomeadamente à freguesia de Oleiros para testar até que ponto as conclusões de amostras levadas a cabo a nível nacional se reproduzem, de que modo e sob que contornos a nível local, privilegiando todavia a abordagem qualitativa, uma vez que, do ponto de vista quantitativo, esta pequena amostra apresenta um carácter exploratório.

Os principais métodos utilizados foram, além da recolha documental sobretudo em jornais, a observação participante, algumas entrevistas e o levantamento parcial de um inquérito por questionário⁶³. Do questionário destacamos, neste momento, as práticas e representações sociais da maioria autóctone de Oleiros sobre os ciganos. Além do questionário, levamos a cabo algumas entrevistas, umas semi-estruturadas a alguns protagonistas do processo⁶⁴, outras mais abertas e flexíveis a diversos moradores, mas sem deixar de incidir sobre os conflitos inter-étnicos em Oleiros desde o verão de 1996, altura em que estes atingiram o seu auge e foram alvo de grande cobertura mediática (cf. *Público*, de 15/08/96 a 16/09/96).

Não se destila contudo, a este respeito, unanimidade interpretativa em torno destes acontecimentos. Enquanto para a maioria da população e sobretudo dos políticos locais tais manifestações não eram nem são racistas, chegando mesmo a acusar altos dirigentes políticos e, em particular, o então Governador Civil de Braga de incapacidade para lidar com o problema – a insegurança da população devido ao tráfico da droga levado a cabo pelos ciganos –, outros políticos e comentadores (Aurélio, 1996: 6; Monteiro, 1996: 13) não escondem que a maioria da população, instrumentalizada ou não, tem manifestado no seu quotidiano e, em especial, em certos momentos críticos, atitudes e práticas racistas, questionando mesmo se certas atitudes de passividade e convivência, por parte de políticos e responsáveis institucionais, não estariam a violar os princípios do Estado de Direito. Os argumentos em torno da

⁶³ O inquérito elaborado beneficiou da colaboração doutros membros da equipa, em particular, da Dra. Rosa Cabecinhas, psicóloga social no ICS da Universidade do Minho. Sem pretender por agora um elevado grau de representatividade, os 28 inquéritos levados a cabo em Oleiros serão acrescidos de outros em curso. A amostra em Oleiros foi implementada junto de três proprietários/lavradores, cinco artesãos/comerciantes, onze operários, cinco reformados, quatro funcionários e/ou empregados dos serviços, procurando ter em conta a distribuição da população no concernente ao sexo, à idade e ao nível de instrução. Estes resultados parciais obtidos de 28 inquéritos de entre 279 casas em Oleiros deverão contudo ser lidos com alguma reserva.

⁶⁴ De entre as entrevistas realizadas cabe referir as levadas a cabo junto do então Presidente da Câmara de Vila Verde, do Comandante da GNR de Prado, dos candidatos à Junta de Freguesia nas eleições autárquicas de 14 de Dezembro de 1997, da Directora da Escola Primária e de um representante dos Escuteiros.

segurança constituíam simples manobras de diversão que apenas encobririam a discriminação perante o princípio da igualdade de tratamento e a desresponsabilização de agentes políticos e inclusive estatais.

2. ÉTNICIDADE E ACÇÃO POLÍTICA

Contrariamente a diversos países europeus, a etnicidade raramente tem sido encarada como um problema social e político em Portugal (Machado, 1992: 123-136). Se é certo que alguns autores vêm chamando a atenção para a existência de um 'Portugal multicultural' (cf. Bastos e Bastos, 1999), outros, entre os quais Bretton (s/d: 119), consideram Portugal como um Estado-nação mono-étnico e homogéneo.

Machado (1992: 124 ss) afirma que esta situação se deve, por um lado, à existência de continuidades e não só de contrastes sócio-culturais entre as minorias e a maioria e, por outro lado, à incipiente politização da questão étnica em Portugal. Ou seja, as minorias étnicas existentes em Portugal, além de numericamente inferiores às de outros países europeus e de revelarem uma fraca concentração residencial, não só partilham a vulnerabilidade de outras categorias sociais desprivilegiadas⁶⁵, como denotam um movimento associativo recente e frágil, sendo basicamente apoiado apenas por partidos políticos de esquerda, minoritários no contexto nacional.

Segundo Bader (1993, 1995), para que um movimento étnico se torne eficaz, importa: (i) que os respectivos actores da etnia dominada sejam, de facto, vítimas de processos de exploração e/ou dominação em estruturas e contextos específicos por parte de instituições e grupos dominantes; (ii) que haja desequilíbrios no acesso e no controlo de recursos e recompensas e que os grupos minoritários sejam percebidos como “ameaçadores” e “usurpadores” de “direitos” e “privilégios” da maioria; (iii) que o grupo étnico dominado possua uma identidade própria e partilhe costumes, hábitos e estilos de vida específicos e diferentes dos da maioria; (iv) que os respectivos

⁶⁵ As categorias sociais mais vulneráveis à pobreza em Portugal são, por ordem decrescente: idosos pensionistas; agricultores de baixos rendimentos; assalariados de baixo nível de remuneração; trabalhadores precários e da economia informal; *minorias étnicas*; desempregados; e jovens de baixa escolaridade e qualificações à procura de primeiro emprego (cf. Almeida *et al.* 1992: 77).

grupos étnicos – dominante e dominado – detenham ideologias e/ou utopias específicas; (v) que ambos consigam organizar-se e mobilizar recursos internos e externos para negociar e/ou fazer face em caso de confronto.

Hoje que o racismo biológico, senão totalmente abandonado, foi relegado para segundo plano por ser cientificamente indefensável e politicamente difícil de penetrar na opinião pública, ressurgem outra forma de racismo – o cultural –, desembocando na ‘nacionalização das identidades’ e na racialização da vida social e política, tal como o têm apontado diversos autores (cf. Banton, 1979; Bader, 1985; Balibar & Wallerstein, 1988; Wieviorka, 1992; Miles, 1994, 1995; Guilhaumin, 1995). O neoracismo não só professa, de forma sofisticada, a distanciação e utiliza, segundo Cunha (1993), uma linguagem (pseudo) ‘etnológica’, como também invoca, de modo subtil, o direito à identidade própria e à especificidade cultural dos grupos racizados. Os defensores do neoracismo, embora afirmem prezar outras culturas da mesma forma que a sua própria, não deixam de denotar comportamentos xenófobos e discriminatórios quando essas culturas outras supostamente ameaçam a sua.

Seabra (1994) salienta que a própria tensão vivida pelas minorias étnicas entre integração e exclusão encerra contradições que reflectem as da própria comunidade autóctone face a elas, pois esta deseja a integração daquelas, mas simultaneamente reage, subalternizando-as e confinando-as, por exemplo, à ocupação de determinado espaço.

Como diz Wieviorka (1993), as relações entre maiorias autóctones e minorias étnicas lançam importantes desafios à democracia e exigem, como refere Pierré-Caps (1995), uma nova gestão política, uma vez que determinadas situações históricas e actuais têm demonstrado que a identidade étnica tem constituído uma fonte de clivagem social tão ou mais importante como a pertença de classe, beneficiando as filiações étnicas da “*particularidade adicional de já possuírem o sentimento de formarem um todo, que as classes baseadas num ajustamento racional de interesses só adquirem gradualmente*” (Rex, 1988: 27).

O reconhecimento jurídico do direito à diferença em relação às minorias étnicas embate aparentemente com o princípio da igualdade de tratamento de todos os cidadãos do Estado. Porém, este objectivo, em diversas situações, só poderá ser alcançado se se praticar uma política de discriminação positiva, contrariando assim o tradicional modelo político do Estado-Nação. Para tal, há que separar, como propõe Pierré-Caps (1995: 10), a nação do Estado, pois um

certo nacionalismo⁶⁶, ao reclamar uma unidade política territorial etnicamente homogênea, só se poderá tornar exequível a expensas da assimilação, da expulsão ou da matança de todos os não-nacionais. Mas o autor vai mais longe, concluindo que um Estado multinacional reclama uma democracia renovada, sugerindo que esta poderia ser encarnada pela “democracia associativa” (Pierré-Caps, 1995: 348 ss.), onde através da partilha do poder político e dum destino comum seja possível integrar a multinação numa estrutura estatal estável.

Porém, esta situação implica, além da reavaliação do conceito central de etnia (cf. Wieviorka, 1993: 124-126), a interpelação crítica perante certas atitudes negativas sobre as etnias minoritárias, nomeadamente a exclusão e a condescendência. Excluir da sociedade a minoria ‘desviante’, quer através da rejeição (v.g. recusa do seu reconhecimento, políticas de assimilação forçada), quer da eliminação/exterminio, significa que as maiorias dominantes representam-se e apresentam-se amiúde como entidades detentoras de “direitos” primeiros face às minorias étnicas. Mais, revelam uma resistência fantástica e até fantasmagórica em relação a tudo o que contradiz os seus interesses económicos, políticos e ideológicos estabelecidos e/ou põe em causa a ideia que fazem de si próprias (cf. Elias, 1963; Wieviorka, 1993: 179).

A condescendência é uma atitude menos intolerante e radical que a exclusão mas traduz-se, em termos estratégicos de médio-longo prazo, numa perspectiva assimilacionista. Porém, esta é, por excelência, a ideologia dominante dos grupos estabelecidos (“ingroups”) que acreditam poder incorporar todos os de fora (“outgroups”), ideologia essa aliás bem visível, quer no discurso corrente, quer no discurso dos meios de comunicação social (cf. Van Dijk, 1988).

Com esta atitude de condescendência paternalista se prendem algumas variantes de certo interculturalismo que Stoer e Cortesão (1999) denominam de ‘multiculturalismo benigno’ e que poderíamos também designar de

⁶⁶ O autor entende, na esteira de Gellner (1993: 11), que “o nacionalismo é, essencialmente, um princípio político que defende que a unidade nacional e a unidade política devem corresponder uma à outra”. Ora, embora esta seja a concepção predominante de nacionalismo, existem outras que não implicam a assimilação/rejeição do outro (por exemplo, os movimentos de libertação nacionais), pelo que o nacionalismo não se prolonga necessariamente em racismo (cf. Balibar 1995).

interculturalismo tático que, a curto prazo, visa evitar clivagens e rupturas mas, estrategicamente e a longo prazo, pretende conseguir a incorporação ou fusão dessas minorias étnicas na maioria. A interculturalidade só é, de facto, possível, se, como referem Dias *et al.* (1997: 141), cada uma das culturas aprender a conhecer os seus limites inerentes, se auto-interprete e dialogue com as demais. Daqui se infere a necessidade e a importância do pensamento crítico e do chamado multiculturalismo crítico ou progressivo (cf. Santos, 1995; Taguieff, 1995: 308-344; A.N. Almeida *et al.*, 1996; Stoer e Cortesão, 1999).

Não basta, por isso, proclamar princípios universalistas “*que não passam da face iluminada de uma imagem da sociedade de que o racismo é a face sombria*” (Touraine, 1995: 42), tal como o demonstra também Wachsmann (*in* Pierré-Caps, 1995: 228), ao concluir que o discurso internacional dos direitos do Homem traduz tão só a concepção do universal elaborada pelo ocidente numa “*contemplação narcísica de si*”. Como poderão as minorias étnicas encontrar o seu lugar no sistema ocidental que, pretendendo-se universalizante, é produzido pela específica razão ocidental? Ou não será que esta razão ocidental, porque se alimenta do poderio económico e político, se permite arrogar um pretensão universalismo “racional”?

Segundo Rex (1995: 297), “*o pensamento político europeu só dificilmente ainda admite a ideia de uma sociedade realmente pluricultural*”, pois esta não só exige que haja uma única cultura política de direitos iguais no domínio público, como também reclama o livre curso da tolerância e do reconhecimento da língua, da religião, dos costumes familiares e da cultura das minorias no domínio privado, concluindo que a União Europeia, não cumprindo estas exigências, conhecerá cada vez mais racismo⁶⁷. Mais, a política de exclusão poder-se-á transformar em política de reclusão através de uma integração autoritária e, não raro, violenta e, justamente por isso, globalmente mais ineficaz.

Países assentes nos princípios do Estado de Direito têm desenvolvido alguns mecanismos contra o racismo flagrante, frontal e agressivo, mas têm mais

⁶⁷ Rex (1995) salienta as desigualdades cívicas e sociais que resultarão duma Europa Unida e que “separarão os cidadãos da Comunidade Económica Europeia que gozarão do direito de livre circulação e os imigrantes na mesma Comunidade que não beneficiarão desse direito: os imigrantes brancos vindos do Leste, os imigrantes originários do Terceiro Mundo e um grande número de indivíduos em situação irregular e de refugiados” (1995: 295).

dificuldade em lidar com a emergência, nas últimas décadas, do racismo subtil, o qual, segundo recentes investigações na área da sociologia e da psicologia social (cf. Vala 1999), é, do ponto de vista cognitivo, relativamente coerente, não se tratando de uma tomada de posição consciente mas mais de um processo subconsciente ou inconsciente (cf. Pettigrew e Meertens, 1995: 127).

Cortês e Pinto (1995) consideram que em Portugal se têm registado, nos últimos tempos, formas cada vez mais explícitas de exclusão em relação aos ciganos, mercê, entre outros aspectos, da recente evolução da malha social e económica e das características que revestem a identidade cigana. Perante a diminuição do peso do comércio ambulante, a multiplicação das grandes superfícies comerciais, as exigências consumistas e a proliferação de indústrias substitutivas de certos produtos artesanais, a minoria étnica cigana, tradicionalmente dedicada a tais actividades, parece ver-se obrigada a sedentarizar-se e até mesmo a abrir as suas próprias lojas fixas, o que transforma totalmente os hábitos seculares desta comunidade. Mais, dada a precarização sócio-económica de alguns elementos desta etnia, alguns deles são “atirados” para actividades marginais, nomeadamente para o tráfico de droga e para a própria toxicod dependência (cf. Martins, 1995). O tráfico de droga, realizado no último elo da cadeia de circulação da ‘economia da droga’, sendo por vezes assumido como qualquer outro negócio, é contudo também objecto – como aliás o próprio consumo – de forte criticismo por parte de outros membros da etnia cigana. Se há processos que evidenciam alguns casos de envolvimento no tráfico de droga no seio da comunidade cigana, pelos quais os seus protagonistas não deverão furtar-se às malhas da justiça, seria contudo impropriedade, preconceituoso e ilegítimo, a partir da constatação de certos casos, generalizar e/ou justificar comportamentos discriminatórios contra toda a comunidade cigana.

A acentuação dos estereótipos negativos sobre a comunidade cigana exprime e reflecte a exclusão/rejeição da mesma por parte considerável da maioria não cigana. Se, por um lado, tais atitudes incitam os ciganos a reforçar a sua identidade, refugiando-se nela para alimentar um sentimento de pertença e coesão de grupo e para garantir a sua reprodução social⁶⁸, tal reforço

⁶⁸ Wieviorka (1993: 181 ss.) reconhece aqui a etnicidade na sua plenitude: em nome da sua identidade particular, da respectiva experiência ou da necessidade de assegurar a sua sobrevivência em épocas particularmente difíceis, um grupo étnico é capaz de

identitário acentua, por sua vez, a exclusão a que são sujeitos, funcionando estes mecanismos num sentido circular (Pinto, 1995: 37-51).

Os ciganos, aparentando assumir o retrato que deles fazem os “civilizados”, utilizam tal retrato como estratégia adaptativa para sobreviver perante o etnocentrismo institucional e social, uma espécie de “providencialismo ou estreiteza cultural”, como refere Billig (1988: 456). A pertença étnica, reivindicada ou atribuída, só existe e será inteligível na condição de serem pressupostos certos requisitos, como vimos acima. As relações interétnicas fornecem-nos um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento das relações sociais, sendo este um código de contraste, na medida em que a identidade étnica se afirma, por um lado, “negando” a(s) outra(s) identidade(s) e, por outro lado, em confronto com ela(s), apreendida(s) num sistema de representações de carácter ideológico (Oliveira, 1976: 5 ss; cf. também Sán Roman, 1986).

Já Liégeois (1989) considerara que, para os ciganos, é mais fácil conformar-se às expectativas dos outros do que lutar contra elas, resultando daqui comportamentos aparentemente coincidentes com os desejos das imagens manipuladas, facto este corroborado por Ramirez (1974), que aponta à comunidade cigana (da qual faz parte) “*a falta de espírito de luta e rebelião contra as estruturas criadas, em parte, por nós próprios, e impostas, por outro lado, pelo egoísmo de uma sociedade*” (Ramirez, 1974: 39).

Se tem predominado a ausência de acção rebelde, por parte dos ciganos, perante as sociedades dominantes onde se integram, tão pouco se verificou, de facto, até aos nossos dias a assimilação política e cultural dos ciganos, revelando estes a sua capacidade de resistência e sobrevivência. Esta assentaria, segundo Costa (1993: 167 ss, 1995), em três aspectos fundamentais: um arreigado nomadismo, uma marginalidade social e uma fragilidade financeira e cultural, por parte dos ciganos, características estas que contribuíram, igualmente, para a relativa indiferença, por parte da Inquisição, para com esta minoria. Por um lado, o Santo Ofício sempre reservou a sua cólera para pessoas social e politicamente mais destacadas que não os simples e “desprezáveis” ciganos e, por outro lado, estes careciam de uma religião própria e viviam numa absoluta miséria, sendo que a sua integração nunca esteve, de facto, nos planos do Estado português (Coelho, 1995).

apelar à sua memória para “pressionar” a história.

Hoje, porém, a corrente dominante em torno desta questão caminha justamente no sentido da chamada inclusão social das minorias étnicas nomeadamente dos ciganos, pretendendo, num segundo momento, integrá-los nos parâmetros políticos vigentes e, em última instância, assimilá-los nas culturas dominantes. Tais políticas, supostamente mais humanistas e democráticas do que a exclusão ou reclusão sociais, para além de não produzirem tão rapidamente os efeitos desejados, são contudo confrontadas com princípios duma multiculturalidade crítica que pressupõe o respeito pela respectiva identidade étnica e pelo reconhecimento dum espaço de afirmação política próprio.

3. AUTORIDADES E COMUNIDADE CIGANA

Se, segundo Costa (1995), até finais do século XVII as políticas estatais portuguesas apostavam na eliminação dos ciganos, a partir desta altura admite-se a sua permanência, mas sob os costumes e os modos de vida da maioria autóctone. Desiste-se, assim, da eliminação, mas mantêm-se contra os ciganos a perseguição, a reclusão e a integração autoritária e forçada, recorrendo-se, para tal, a um conjunto de acusações que não traduz grandes variações ao longo do tempo, nomeadamente as de “ladrões”, “desordeiros”. Estas representações, quando partilhadas por membros da maioria e sobretudo induzidas ou conduzidas pelos poderes públicos, significam, segundo Liégeois (1994: 36), empreender um “etnocídio por antecipação”.

Voltando agora ao caso recente de Oleiros, poder-se-ia dizer que à tradicional aversão e até rejeição directa ou indirecta, próxima ou distante, alegando insegurança local, real ou imaginada, acresceram razões ditas “legais” para a expulsão dos ciganos, nomeadamente a proibição das ‘construções clandestinas em zona agrícola’ – terreno de que os ciganos eram proprietários – para finalmente demolir o acampamento com intervenção, entre outras, das forças policiais. A habitual rejeição despoletou, então, uma “questão”, reunindo, desta forma, as condições para que os meios de comunicação social fossem ‘sensíveis’ e ampliassem o desenrolar dos acontecimentos.

Confrontados com uma tal situação, as autoridades regionais e locais reagiram, deixando transparecer atitudes e comportamentos diversos e divergentes. Enquanto certos responsáveis institucionais distritais, municipais e líderes ou caciques locais vieram ao encontro de atitudes de aversão e rejeição, o (ex)Governador Civil de Braga opôs-se explicitamente a tais

comportamentos, tornando-se, por isso, uma “*pessoa não grata em Oleiros*”, sobre a qual se difundiram boatos: “*Ele é de família cigana*”; “*A mulher e o filho estão metidos na droga, mas o processo foi abafado por interesse. Por isso é que ele defendeu sempre os ciganos e não quis saber de nós para nada*”. Bastantes dos moradores receavam ainda a possibilidade de o então Governador Civil de Braga se “vingar”, recorrendo aos seus poderes e influência para impedir a aprovação da passagem a zona urbana do terreno onde os ciganos estavam instalados, sendo que esta acabaria por ser, para os oleirenses, uma vez expulsos os ciganos, “*uma zona preferencial de construção!*”, caindo assim por terra o referido argumento “legal” de reserva em zona agrícola.

O Presidente da Câmara Municipal de Braga, mantendo-se passivo e aparentemente neutro, revelou contudo, no fundo, uma “neutralidade” activa, alimentando objectivamente comportamentos discriminatórios ao não permitir que esta família cigana fosse alojada em Santa Tecla (Braga) e ao indiciar a sua satisfação pessoal pelo editorial publicado no *Correio do Minho*⁶⁹.

O então Presidente da Câmara Municipal de Vila Verde, ampliando os sentimentos da maior parte da população, reafirmou o seu desinteresse pelos ciganos, dizendo, em clara posição eleitoralista, que “*um autarca tem de se pôr ao lado da população que aí nasceu e reside e não ao lado de quem está de passagem*”, acrescentando não estar “*disposto a ver os cerca de 50 mil habitantes do concelho contra a autarquia*”.

A GNR local era acusada por bastantes moradores de só “*intervir para proteger os ciganos*”, pois estes “*faziam o que queriam e eles deixavam – conduziam sem carta, roubavam, batiam nas pessoas, etc.*”, chegando mesmo a caracterizar os polícias como “*meia dúzia de agentes sem dinâmica e que não estão para se preocupar – o que eles querem é um copito de vinho e de resto está tudo bem*”, continuando com um extenso rol de outras queixas para demonstrar que “*eles são a autoridade,*

⁶⁹ Este editorial, sugestivamente intitulado “Pedro, quê?”, apelida o (ex)Governador Civil de Braga de “desconcertante”, terminando com a seguinte afirmação: “*Pode ser mediático mas não atinge sequer a mediania, ficando-se pela mediocridade*” (cf. Guimarães, 1996: 28). Este artigo agressivo para com o (ex)Governador foi publicado no *Correio do Minho*, jornal afecto ao PS/Braga, pelo que foi entendido, segundo Fonseca e Rodrigues (1996: 14), como uma “*encomenda*” do próprio Presidente da Câmara Municipal de Braga.

mas não têm autoridade nenhuma". E, perante este descrédito, concluíam: "*só nós é que podíamos pôr os ciganos daqui para fora, pois a GNR não se interessava*".

As autoridades policiais desmentiram todas estas acusações, invertendo as posições ao declinar as responsabilidades, afirmando que as tais acusações eram infundadas e exageradas, pois "*as queixas entradas na GNR não eram assim tantas e nem toda a população queria que eles fossem embora*".

O pároco local manteve-se passivamente afastado, o que foi entendido pela população como um apoio na prática: "*Ele não fez nada porque o Arcebispo de Braga também não o deixou. Foi o melhor – ele não se deve meter nestas coisas*", fomentando também, desta forma, a rejeição.

O Presidente da Junta de Freguesia da altura mostrou uma atitude ambígua, solicitando o parecer da população antes de agir. No entanto, vários oleirenses criticavam severamente a sua actuação, bem como a do Secretário da Junta, taxista, os quais eram acusados por aqueles de obter vantagens com a permanência dos ciganos em Oleiros, pelo que o Secretário, quando confrontado perante o dilema de assinar um abaixo assinado para expulsão dos ciganos ou demitir-se, acabou por optar pela demissão.

Simultaneamente, o Presidente da Junta era apontado por outros oleirenses como o "*culpado de todos nos acharem racistas*", não só porque "*nunca foi capaz de esclarecer as coisas*" (uma vez que "*não sabe lidar com os meios de comunicação social*"), como também "*não controlou a evolução dos acontecimentos, de modo a evitar a violência*". O Presidente da Junta, por seu turno, reconhecia a sua relação difícil com os meios de comunicação social, acabando por desabafar: "*os jornalistas são desonestos*", na medida em que, segundo ele, deturpavam o sentido das suas afirmações, havendo, por exemplo, um jornalista que o acusou de incitar à violência ao declarar que "*é melhor que se resolvam as coisas já, pois senão depois vêm os emigrantes e vai ser muito pior*"⁷⁰. Esta afirmação foi por ele esclarecida como a manifestação de uma preocupação e como um

⁷⁰ O papel de emigrantes nas milícias populares foi indiscutível. Há, porém, que assinalar duas posições diferenciadas: enquanto a maioria deles "*prolongou as férias por mais quinze dias para ver o assunto resolvido*" e contribuiu com bastante dinheiro para a compra do terreno aos ciganos, outros, em minoria, confessavam saber "*o que é ser discriminado*", partilhando os sentimentos dos ciganos e não os da maioria da população.

aviso e não como o apelo à violência. Todavia, numa outra conversa, confessou-nos ter dito na reunião da Assembleia de Freguesia: *“os meios diplomáticos estão esgotados – agora, só o trabalho de campo”*.

Por fim, diversos oleirenses consideravam-no um *“cobarde que não é capaz de resolver os problemas em que se mete”*, pois, por um lado, ele não participou nas milícias populares, alegando – dizem – a doença da mulher e, por outro lado, *“era ele quem devia arranjar o dinheiro para comprar o terreno e não a população”*. A compra do terreno aos ciganos foi entendida como *“um bom negócio”*, quer para os oleirenses, quer para os ciganos, *“até porque o terreno não valia nem metade do que nós demos”*.

Contudo, o Presidente da Junta estava consciente de que tudo fazia para *“resolver as coisas a bem”*. Conversou diversas vezes com o Governador Civil de Braga, mas, segundo ele, *“o Governador Civil queria saber dos ciganos”*; alertou a Câmara Municipal de Vila Verde que, na sua opinião, *“não se queria meter, apesar das queixas de construção clandestina, pois é um assunto melindroso”*; fez várias queixas na GNR local, que também *“fugiu, pois são todos farinha do mesmo saco”*; tentou sempre *“acalmar a população”*; dialogou permanentemente com o patriarca da comunidade cigana J. G., *“por quem – dizia – tenho o maior respeito”*; e respondeu *“às acusações de todos, inclusive do Sr. Arcebispo de Braga”*, chegando a escrever-lhe uma carta onde dizia que *“até Cristo expulsou os Fariseus do Templo e matou alguns no Mar Vermelho”*.

Exceptuando o (ex)Governador Civil de Braga, a tónica dos discursos institucionais locais foi a da desresponsabilização ou transferência de responsabilidades: o pároco local recusou-se a comentar os acontecimentos; o Presidente da Junta acusou a GNR e a Câmara Municipal locais e o (ex) Governador Civil de Braga; a GNR recusou todas as acusações, afirmando que, em relação ao tráfico de droga, *“é a Polícia Judiciária de Braga que trata do assunto”* e, no tocante às restantes queixas, elas eram *“encaminhadas para Tribunal e nós não temos culpa da lentidão da nossa justiça”*; o Presidente da Câmara de Vila Verde reclamou por não haver polícia municipal, pelo que considerou o (ex)Governador Civil de Braga como *“o mais indicado para resolver os problemas”*.

O processo surgiu como uma longa e interminável tramitação das instâncias centrais para as periféricas e destas para a população e vice-versa. Para além

do desvanecimento de responsabilidades, assistiu-se à progressiva desconfiança relativamente ao Estado de Direito democrático, associada ao clima de suspeição e desautorização das forças policiais.

Neste contexto, estes conflitos de contornos étnicos acabaram por ser mais um instrumento político de acusação e de defesa. Tratou-se de um conflito em que uma das partes – a comunidade cigana – se encontrava fragilizada e não organizada, podendo contar, para além da retórica argumentativa do Estado de Direito, com o sentido de responsabilidade de uma figura externa, mas central, porque representativa do Governo, enquanto órgão de soberania. A outra parte, a maioria, além de denotar preconceitos e estereótipos sobre os ciganos, como veremos de seguida, pôde contar com a inércia de grande parte de responsáveis de várias instituições, particularmente o Presidente da Câmara e outros protagonistas políticos mais interessados em manter os votos dos seus eleitores.

Neste processo, os ciganos foram parte mas nunca foram e continuam a não ser protagonistas na condução do processo, podendo apenas contar com a solidariedade de portugueses não preconceituosos, incluindo alguns populares locais, e o papel activo de alguns partidos e organizações cívicas. Não constituindo um movimento social ou reduzindo-se ao que Wiewiorka (1993: 175) denomina “movimento social ocioso”, os ciganos foram apenas a ocasião (*enjeu*) de lutas políticas interpartidárias e sobretudo de competições internas de alguns partidos.

4. PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES DA POPULAÇÃO FACE AOS CIGANOS

Questionados sobre qual a fonte de rendimento dos ciganos, mais de 80% dos inquiridos afirmaram que estes vivem, hoje em dia, do tráfico de droga, sendo que esta acusação foi a “frente de batalha” mais explícita na “guerra” contra os ciganos, apesar de o argumento “legal” que originou a sua expulsão desta freguesia ter sido o das “construções clandestinas”. Importa, porém, relevar que, uma vez expulsos os ciganos, o tráfico de droga continuou a ser prática em Oleiros ou em freguesias vizinhas⁷¹. Apesar disso,

⁷¹ M. G., deputado e candidato à Câmara Municipal de Vila Verde pelo Partido

vários moradores consideravam que “*com as pessoas de cá que traficam droga, nós não podemos fazer nada. Já estamos habituados, mas os ciganos vieram invadir-nos...*”; “*não podemos comparar o que faziam os ciganos com o que se passa, muitas vezes, dentro da casa dos nossos vizinhos*”, justificando estes “desvios”, mas sem deixar de culpabilizar os ciganos destas situações⁷².

Embora minoritários, outros habitantes posicionavam-se de modo diferente: “*os ciganos são um bode expiatório, pois há por aí muitos cães grandes que continuam com o negócio da droga. Mas esses dão emprego a muita gente e os ciganos nem sequer trabalham para disfarçar*”. Os mesmos moradores chegavam a criticar a violência das milícias populares, que consideravam ter sido “*exagerada, sobretudo quando a canalhada também começou a participar e se retiraram os mais sérios*”. Porém, estes moradores com visão dissonante, em regra, só exprimiam as suas opiniões em privado e não em lugares públicos. Outros ainda, apesar de se mostrarem *a posteriori* contra tais atitudes, também entrevistaram nas milícias populares, “*apenas para observar*”, como diziam.

No tocante à heterocaracterização dos ciganos, a maioria dos questionados considerava os ciganos muito impulsivos, mentirosos/falsos, vingativos, agressivos, preguiçosos, maliciosos, desonestos e selvagens, ao contrário da autocaracterização dos portugueses, que seriam comunicativos e inteligentes, atributos estes menos presentes nos ciganos.

Eventuais “elogios” aos ciganos relativos ao seu espírito de coesão e de solidariedade eram, porém, logo desvalorizados, afirmando, por exemplo: “*os ciganos são mais livres do que deviam*”; “*os ciganos são unidos, solidários e comunicativos, mas só entre eles*”; “*não são bem inteligentes, mas finórios, pois ganham dinheiro sem trabalhar*”; “*se não são fisicamente fortes, fazem-se*”. Daí que Liégeois (1989: 140) venha afirmar que “*o único cigano aceite e valorizado é, pois, o mítico, o que não existe, e a ele se atribuem algumas, mas poucas, qualidades*

Socialista em 1997, confirmou esta ideia, afirmando que “*o traficante lusitano não perturba o meio rural...*”. Cf. Fonseca in *Público*, 31/08/96, p. 6.

⁷² Por exemplo, em relação a um casal de irmãos não-ciganos presos por tráfico de droga, diversos moradores consideravam que “*aqueles coitados deixaram-se levar pelos ciganos. A rapariga teve o azar de se apaixonar por um filho do J. G. e ter ficado grávida; o rapaz já era casado e tinha um bom emprego, mas deixou-se levar pela tentação de ganhar dinheiro fácil*”. Esta moça já deu à luz o filho que, naquele momento, se encontrava com os avós maternos; quando os fomos visitar, a avó negou terminantemente que o seu neto fosse cigano!

atractivas e invejadas”, facto este também referido pelos inquiridos de Oleiros: a alegria; as danças e a música ciganas; a unidade familiar e grupal; e a vida ao ar livre. Porém, a sua liberdade era vista negativamente quando encarada como fuga aos limites que a sociedade teria de lhes impor.

Ao reconhecimento enviesado dalguns valores dos ciganos acrescia que 36% dos inquiridos afirmavam que nada os fascinava na cultura cigana e 3,6% sentiam aversão à mesma. Todos censuravam a falta de escolarização dos ciganos e o pouco valor por eles dedicado às coisas materiais, afirmando que, se os ciganos não iam à escola, é porque *“a vida que levam é mais fácil do que estudar”* e *“porque os pais são uns ignorantes e não dão valor à escola”* (*“tal como os nossos pais há trinta, quarenta anos”*) e roubavam *“porque não querem trabalhar e por vício”*.

Para 96% da população inquirida, os ciganos não se comportavam de acordo com os padrões da “nossa” sociedade e recusavam pautar-se pelas normas nela vigentes, ao mesmo tempo que as normas dos ciganos não eram (re)conhecidas pelos não ciganos: 64,3% dos inquiridos desconheciam os costumes ou as tradições ciganas.

À ausência das normas básicas para viver na nossa sociedade associava-se o medo de contaminação – se o cigano *“não é como nós”*, há que o rejeitar, defendendo, deste modo, como refere Memmi (1993: 70), *“a integridade do eu individual e do eu colectivo, pretensa ou realmente ameaçado”*.

Os ciganos suscitavam, aliás, medo em 53,6% dos inquiridos, sobretudo ou porque estes já ouviram falar de más experiências com os ciganos (48,3%) ou porque diziam que os seus amigos e conhecidos já tiveram experiências negativas com eles (31%). Curiosamente, a percentagem daqueles que justificavam o seu medo através do “mal” que os ciganos lhes fizeram directamente era bastante diminuta (3,4%), havendo um inquirido que afirmava ter medo *“só porque eles não são iguais a nós”*. Realmente, o número de questionados que teve experiências negativas com os ciganos (ser física e/ou verbalmente agredido, ser assaltado) era muito próximo do relativo aos contactos “positivos” (ser amigo, ajudado e/ou respeitado pelos ciganos, ter vantagens na compra de bens a ciganos e ver ciganos a trabalhar como outras pessoas).

Dos poucos inquiridos que tiveram algum tipo de interacção negativa com os ciganos, 46,1% informaram outras pessoas do sucedido, 23,1% fizeram queixa à polícia e 15,4% não reagiram.

Algumas poucas experiências positivas, nomeadamente o ser amigo de um cigano, não alteravam o grosso das representações acerca dos mesmos, pois quando os inquiridos reconheciam tais experiências, faziam imediatamente um “entorse ao seu raciocínio”: “*mas ele não é um verdadeiro cigano*”. Ou seja, como diz Memmi (1993: 79), “*ele é uma excepção que confirma a regra*”.

Os oleirenses estavam então, em regra, prevenidos ao “*confiar nos ciganos desconfiando*”, funcionando este mecanismo como uma dupla garantia prática e lógica: “*os ciganos até podem não ser ladrões e traficantes de droga, mas, pelo sim pelo não, o melhor é acreditar que são*”.

Os moradores não-ciganos de Oleiros, quando questionados sobre o relacionamento com os ciganos, consideravam-se, na sua maioria, defensores da tolerância e do respeito pelos outros, o que, segundo eles, teria sido aliás confirmado pela forma como acolheram a própria comunidade cigana que lá se instalou nos dois primeiros anos. Não houve, porém, convivência intergrupual de facto, na medida em que os contactos estabelecidos entre os dois grupos eram mínimos, limitando-se quase exclusivamente aos negócios.

Os contactos com o patriarca da comunidade cigana, J. G., até eram razoáveis: “*Ele até é boa pessoa. Podíamos conversar com ele e chegávamos sempre a um acordo, mas como estava muitas vezes em Espanha, ele perdeu o controlo do acampamento*”. Note-se, porém, que “acordo” significava para a maioria dos oleirenses conseguir “*convencê-lo*” das suas pretensões e ressarcir-se dos prejuízos, uma vez que era por seu intermédio que eles recuperavam objectos roubados ou recebiam as respectivas indemnizações pelos estragos que os cavalos faziam, nomeadamente nos campos.

Não obstante as proclamações de tolerância e não racismo, 46,4% dos inquiridos consideravam que, por vezes, a discriminação racial era justificada e 39,3% acreditava que a discriminação racial era necessária para “educar” alguns grupos, pelo que apenas 14,3% a condenava. Paralelamente, o número daqueles que viam nas diferenças nacionais, étnicas ou religiosas fonte de riqueza cultural era sensivelmente inferior aos que as concebiam como um obstáculo à manutenção da paz social (32,1% contra 35,7%, respectivamente).

Relativamente aos hábitos de vida da minoria étnica cigana, 60,7% opinam que os ciganos “*vivem como animais*” e que “*há ciganos a mais em Portugal*”. Estas expressões, sendo assumidas como atitudes de superioridade, não

eram contudo concebidas pelos próprios inquiridos como racistas. Racismo seria, por exemplo, excluir da escola pública os filhos de ciganos. Assim, 64,3% não concordavam com a instalação dos filhos de ciganos em turmas à parte nas escolas.

Apesar de certas atitudes e representações negativas, os moradores de Oleiros recusavam terminantemente ser reputados de racistas, até porque – diziam – as acusações por eles apontadas a esta comunidade cigana eram verdadeiras, uma vez que “*quase todos os seus membros estão na cadeia*”. Estas acusações eram recorrentemente invocadas pelos oleirenses, que pretendiam deste modo alcançar três objectivos: (i) justificar-se perante nós como “*sendo incapazes de ter atitudes e comportamentos racistas*”; (ii) provar que o então Governador Civil de Braga não tinha razão, afirmando, neste caso, que “*a vingança serve-se fria*”; e (iii) prevenir-se contra as discrepâncias entre um discurso aparentemente não racista e práticas discriminatórias ou, como anotaram Pettigrew e Meertens (1995: 127), “*servir sobretudo a necessidade de se proteger contra a tomada de consciência das próprias convicções racistas*”.

Mesmo quando evitavam formas de racismo flagrante, que eram de resto rejeitadas pela maioria, bastantes moradores denotavam atitudes hostis para com a comunidade cigana. Às respostas e às representações sociais ao nível subconsciente ou inconsciente associavam-se, por exemplo, as diferenças, incompreensões e percepções mútuas negativas, que mostravam como certas expressões de racismo subtil eram partilhadas por uma parte considerável dos moradores. De facto, para além de afirmarem ser completamente diferentes dos ciganos e questionarem a honestidade destes⁷³, 78% e 85% dos inquiridos respectivamente recusavam sentimentos positivos para com os ciganos e não sentiam simpatia ou admiração por eles.

Neste contexto, não era de admirar que para 50% dos inquiridos fosse muito difícil aprender a viver como um cigano, havendo mesmo 25% que considerava esta tarefa impossível. Esta dificuldade era sentida por ambos os grupos, pois os inquiridos acreditavam que para os ciganos também era impossível (10,7%), muito difícil (53,6%) ou difícil (17,9%) aprender a viver como eles.

⁷³ A acentuação exacerbada de tais diferenças, tendo presente o relativo (des)conhecimento dos autóctones acerca dos costumes e tradições ciganas, aponta para preconceitos e estereótipos.

Paradoxalmente, estas posições não invalidavam a crença de 71% dos questionados, segundo os quais os ciganos deviam ser obrigados a viver como as pessoas ao pé de quem viviam, até porque eram uma “ameaça” à (suposta) harmonia desta freguesia: *“Antes dos ciganos é que estávamos bem! Agora que eles foram embora, conseguimos estar novamente em paz e segurança!”*

A maior parte da população fazia questão em salientar que, sobretudo a partir de certa altura, ninguém gostava dos ciganos em Oleiros, observando-se, entre outros, comentários bastante agressivos: *“Olhe que nem os cães de Oleiros gostavam deles. Quando os ciganos vinham ao longe, já os cães ladravam. E pode escrever isso no seu trabalho!”*. Em Tribunal, foi solicitado ao então Presidente da Junta que identificasse quem proferiu a seguinte frase: “Os ciganos deviam era estar todos no fundo do mar”, ao que este retorquiu ironicamente: *“Não acredito que alguém tivesse dito isso, pois ninguém se daria ao trabalho de os levar ao mar quando temos lagoas muito mais próximas...”*. Mas, tal como Lopes (1992) já referira a respeito das formas de discriminação e racismo a emigrantes portugueses em França, também aqui se sucediam e difundiam observações e anedotas depreciativas, por exemplo, entre um grupo de jovens no café: *“Um cigano e um preto atiraram-se de uma ponte abaixo. Sabes quem ganhou? A sociedade, claro!...”*; *“Preferia ter um filho bicha a ter um filho cigano!”*

Embora dominantes, estas percepções eram contestadas, entre outros, pela Directora da Escola Primária de Oleiros e pelo Comandante da GNR de Prado, que mencionavam o interesse económico que alguns oleirenses tinham nos ciganos: *“Havia gente a ganhar muito dinheiro com eles – os supermercados, o taxista, a costureira,... –, pois tinham um movimento muito superior ao permitido por uma população tão pequena”*; *“Muitos oleirenses não queriam que os ciganos fossem embora – os cafés, supermercados, serralharias, etc., perderam muito com a saída deles. Sabe, é que eles exageravam no preço das coisas, pois sabiam que os ciganos tinham dinheiro para pagar e pagavam!”*

Consequentemente, e numa escala de zero a cem valores, os oleirenses atribuíam aos ciganos uma classificação que, em termos médios, se situava nos 16%⁷⁴, resultado este ligeiramente superior à pontuação que os inquiridos pensavam que um cigano lhes daria – 11% –, transparecendo destes resultados uma desvalorização recíproca. Os indivíduos protagonizaram reacções

⁷⁴ Note-se que 50% dos inquiridos atribuíram a classificação de 0% aos ciganos.

bastante caricatas ao responder a estas questões, registando-se, entre outros, os seguintes comentários: “*Eu dou-lhes 25% só por causa da alegria*”; “*É melhor pôr 39%, pois 40% já se aproxima muito dos 50%*”; “*Pela esperteza com que conseguem enganar as pessoas, p’raí 40%*”; “*0% é exagerado; ponha 2%, pois afinal eles são pessoas humanas*”. Houve, inclusive, quatro inquiridos que se recusaram a classificar-se em função da pontuação que pensavam que um cigano lhes daria, afirmando: “*Eu sei lá como é que eles pensam!...*”.

Logo, os oleirenses, em regra, recusavam proximidades com os ciganos, criando, desta forma, hiatos entre ambos e gerando distâncias, que, por sua vez, eram reforçadas no quotidiano. Saliente-se, a título ilustrativo, a reprodução entusiástica, por parte de um paroquiano, de um comentário do pároco na sacristia, segundo o qual “*alguém havia de escrever para a comunicação social a dizer para acabarem de chamar àqueles ciganos ‘os ciganos de Oleiros’, pois eles nunca foram nem nunca serão de cá*”, ao que acrescentou, à semelhança de muitos conterrâneos: “*Essa raça maldita nem sequer é de Portugal, mas de Espanha*”. Esta recusa radical era indiciadora da representação que excluía os ciganos da comunidade local e nacional.

Foi ainda possível inferir que quanto maior for o grau de proximidade física na relação, maior a distância social criada: se o facto de os ciganos serem cidadãos portugueses apenas incomodava 21,4%, 67,8% dos inquiridos importavam-se de ter um cigano como parente próximo por casamento. Já, porém, se os ciganos assumissem funções ou papéis relevantes na sociedade, tal afectaria um maior número de indivíduos: por exemplo, ser Presidente da Câmara. Assim, a mediática candidatura de um cigano à Câmara Municipal de Vila Verde nas eleições autárquicas de 14 de Dezembro de 1997, “patrocinada” pela SIC, foi considerada por muitos oleirenses como “*uma afronta à população de Oleiros e de Vila Verde*”.

Bastantes dos que não se importavam que um cigano assumisse qualquer papel relevante, faziam-no condicionalmente. Por exemplo, que um cigano fosse sentado ao seu lado numa viagem de autocarro não era uma situação problemática, “*pois é um lugar público e as outras pessoas protegem-me*”; no entanto, acrescentava, “*mas se eu pudesse evitar sentar-me nesse lugar, melhor*”; um cigano médico ou juiz não os embaraçaria, até porque “*os ciganos também não são médicos e não têm hipótese de chegar a juizes*”; lidar com um polícia ou guarda da GNR cigano tão pouco os incomodaria, pois “*os polícias são mais que ciganos*”; e acolher um cigano como parente próximo por casamento só seria possível ou “*porque alguém que eu gostava muito o tinha escolhido*” ou

“porque tinha mesmo que ser”, mas acrescentando “não era eu que casava com um deles”.

Os oleirenses oscilavam, assim, entre o que Pettigrew e Meertens (1995: 111-128) denominam de manifestações veladas de racismo (exagero das diferenças e recusa de sentimentos positivos para com os ciganos, entre outras) e de manifestações flagrantes (factor “ameaça” e recusa de intimidade, entre outras), manifestações estas presentes, aliás, nas diferentes faixas etárias.

Relativamente às classes ou grupos sociais, não foi possível inferir uma homologia entre práticas classificatórias e classes sociais. No entanto, desenhou-se uma tendência no sentido de que, enquanto as manifestações veladas de racismo eram mais amiúde sustentadas por comerciantes, artesãos e inquiridos com níveis mais elevados de instrução (grupos estes, aliás, também responsáveis por classificações mais positivas atribuídas aos ciganos), as manifestações flagrantes de racismo pareciam prevalecer entre agricultores, alguns operários e trabalhadores familiares não-remunerados, reformados e indivíduos com baixos níveis de escolaridade. Detendo estes últimos os índices mais elevados de privação relativa, cremos ser de assumir, embora de modo exploratório, a hipótese de quanto mais baixos na escala social maior a tendência destes actores sociais em verem os ciganos como “ameaçadores” e/ou fazer deles “bodes expiatórios” da sua própria condição desfavorecida.

CONCLUSÃO

Os ciganos vivem uma tensão permanente entre a necessária inclusão no mercado, essencial à sua autonomia e promoção sócio-económicas, e a preservação da identidade étnica, o que dificulta a determinação de eventuais políticas de inserção social.

Em Oleiros não se verificou qualquer movimento de tipo intercultural ou, quando muito, assomaram apenas alguns apelos à multiculturalidade tática. Os ciganos continuavam a ser considerados “culpados” nos conflitos, quer por parte de certas entidades institucionais e representantes políticos locais, quer por parte de um número considerável de moradores.

Do exposto se infere não só ser necessário quebrar a tradição de estigmatização e repressão do nomadismo cigano como também ser exigível ao Estado português, em nome do princípio constitucional da igualdade de tratamento, uma nova atitude para com a minoria cigana. Por seu turno, os preconceitos, estereótipos e representações sociais negativas – evidenciadas em certos momentos em práticas sociais racizantes ou até racistas – não só bloquearam a comunicação entre a minoria étnica cigana e a maioria autóctone, como também foram um factor de incompreensão mútua, pelo que se revelou e revela indispensável descristalizar tais imagens para que possam firmar-se políticas, atitudes, comportamentos condignais. Dum considerável grau de práticas discriminatórias e representações racizantes ou até racistas não é pertinente deduzir concepções essencialistas em torno do racismo como se este fosse uma espécie de propriedade intrínseca de determinadas pessoas, enquanto outras seriam imunes a tal. Ele é o resultado de determinadas estruturas e contextos específicos, de relações sociais assimétricas perpassadas de etnocentrismo e dominação de uns grupos sociais sobre outros, caracterizadas por contrastes de identidades, culturas e estilos de vida entre dominantes e dominados. No caso concreto de Oleiros, todos estes ingredientes estavam presentes e, se o conflito não assumiu outras proporções de confronto mais violento, tal se deveu ao facto de os ciganos, além de minoritários, serem desprovidos de recursos internos e externos nomeadamente não deterem capacidade política e organizativa adequada.

O combate ao racismo depara-se com diversas dificuldades: por um lado, os preconceitos arraigados e reforçados por certos líderes locais eivados de visões etnocéntricas e preocupados em manter os seus poderes e, por outro, uma desresponsabilização institucional, acompanhada de uma ineficácia

política devida à inércia e/ou relaxação de representantes de diversas instituições (para)estatais. São pois necessários avultados investimentos no parque habitacional, na rede sócio-cultural, educativa, quer dentro, quer fora das escolas, de modo a educar a maioria e as minorias para a cidadania activa e multicultural.

Revela-se, assim, urgente reconstruir espaços sociais e políticos que permitam a aceitação e o reconhecimento do diferente ou do estranho, da sua identidade socio-cultural, dos seus modos de vida para, a partir daí, obter vivências reais de multiculturalidade, sem que tal implique a subordinação ou subalternização de uma cultura pela outra. Mas tal só poderá ocorrer no quadro do já referido multiculturalismo estratégico e crítico e não apenas tático. Contrariamente a posições radicalizadas que assumem que só no quadro duma sociedade socialista será possível realizar uma sociedade multicultural, importa contudo apontar para algumas pistas a curto e médio prazo: estabelecer pontes de comunicação entre membros da maioria e minoria, denunciar agressões e violências raciais, estimular a criação de escolas e professores multiculturais que combatam preconceitos, apelar à responsabilidade de organizações políticas e associações cívicas, dos cidadãos e, em particular, de determinados grupos sociais importantes na formação da opinião pública (organizações políticas, políticos, intelectuais, jornalistas, líderes locais).

BIBLIOGRAFIA

ADORNO *et al.*

1950 *The Authoritarian Personality*, Nova Iorque:Harper and Brothers.

ALMEIDA, João Ferreira de *et al.*

1992 *Exclusão social. Factores e tipos de pobreza em Portugal*, Oeiras, Celta Editora.

ALMEIDA, Ana Nunes de *et al.*

1996 *Dinâmicas multiculturais, Novas Faces, novos olhares. Actas das sessões plenárias do III Congresso Luso-Afro-Brasileiro*. Lisboa: ICS, Universidade de Lisboa.

AURÉLIO, Diogo Pires

1996 “Razões de Sobra” in *Diário de Notícias*, 08/09/96.

BADER, Veit

1985 “Nieuw racisme of neo-nationalisme” in *Komma*, 5, 1: 109-142.

BADER, Veit

1993 “Citizenship and Exclusion” in *Citizenship and Local Justice*, Amesterdão

BADER, Veit

1995 *Rassismus, Ethnizität, Bürgerschaft. Sociologische und Philosophische Überlegungen Munster*, Westalisches Dampfboot.

BALIBAR, Étienne

1995 “Racismo e nacionalismo: uma lógica do excesso” in M. WIEVIORKA (org.), *Racismo e modernidade: Actas do Colóquio “Três Dias sobre o Racismo”*: 80-83 Venda Nova, Bertrand.

BALIBAR, Étienne & WALLERSTEIN, Immanuel

1988 *Race, Nation, Classe: Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte.

BANTON, Michael

1979 *A ideia de raça*, Lisboa, Edições 70.

BASTOS, J. Gabriel Pereira & BASTOS, Susana

1999 *Portugal multicultural*, Lisboa: O Fim do Século.

BILLIG, Michael

1988 “Racisme, préjugés et discrimination” in S. MOSCOVICI (org.), *Psychologie Sociale*: 449-472, Paris, PUF.

BRETON, Roland

(s/d) *As etnias*, Porto, Rés-Editora.

COELHO, Adolfo

1995 *Os ciganos de Portugal: com um estudo sobre o calão*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.

CORTESÃO, Luíza & PINTO, Fátima (orgs.)

1995 *O povo cigano: cidadãos na sombra. Processos explícitos e ocultos de exclusão*, Porto, Edições Afrontamento.

COSTA, Eduardo Maia

1993 “Nómadas ou... ciganos?” in *Revista do Ministério Público*, 12 (46): 163-178.

COSTA, Eduardo Maia

1995 “Os ciganos em Portugal: breve história de uma exclusão” in L. CORTESÃO e F. PINTO (orgs.), *O povo cigano: cidadãos na sombra. Processos explícitos e ocultos de exclusão*: 13-20, Porto, Edições Afrontamento.

CUNHA, Manuela Ivone Paredes Pereira da

1993 *Raça, racialização, racismos: relatório da aula teórico-prática*, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho.

DIAS, Maria do Rosário *et al.*

1997 “Investigação transcultural sobre atitudes face aos imigrantes: estudo piloto de Lisboa” in *Sociologia – Problemas e Práticas*, 25: 139-153.

DOLLARD, J.

1937 *Caste and Classe in Southern Town*, Yale.

DIJK, Teun A. van

1988 “How “They” Hit the Headlines: Ethnic Minorities in the Press” in G. SMITHERMAN-DONALDSON, T. DIJK (eds.), *Discourse and Discrimination*: 221-262, Detroit, Wayne State University Press.

ELIAS, Norbert & SCOTSON, J. L.

1963 *The Established and the Outsiders*, Londres.

FERNANDES, José Manuel

1996 “Obrigado, senhor governador” in *Público*, 30/08/96.

FONSECA, Francisco

1996 “Deputado do PS critica governador civil” in *Público*, 31/08/96.

FONSECA, Francisco & RODRIGUES, Luís Paulo

1996 “Um compasso de espera” in *Público*, 30/08/96.

GELLNER, Ernest

1993 *Nações e Nacionalismo*, Lisboa, Gradiva.

GIDDENS, Anthony

1989 *Sociology*, Oxford: Polity Press.

GOBINEAU, Arthur de

1940/1852 *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris:Firmin-Didot.

GUILLAUMIN, Colette

1995 “A ‘diferença cultural’” in M. WIEVIORKA (org.), *Racismo e modernidade: actas do Colóquio “Três Dias sobre o Racismo”*: 151-153, Venda Nova, Bertrand.

GUIMARÃES, Costa

1996 “Pedro, quê?” in *Correio do Minho*, 28/08/96.

LIÉGEOIS, Jean-Pierre

1989 *Ciganos e Itinerantes*, Lisboa, Santa Casa da Misericórdia.

LIÉGEOIS, Jean-Pierre

1994 *A Escolarização das Crianças ciganas e Viajantes: relatório-síntese*, Lisboa, Departamento de Programação e Gestão Financeira do Ministério da Educação.

LOPES, Sérgio

1992 “Os portugueses e as Metamorfoses do Racismo em França” in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 34: 343-360.

LORENZ, C.

1987 *De constructie van het verleden*, Amsterdão.

MACHADO, Fernando

1992 “Etnicidade em Portugal – contrastes e politização” in *Sociologia – Problemas e Práticas*, 12: 123-136.

MARTINS, Manuel Gonçalves

1996 *As migrações internacionais e o aumento do racismo e da xenofobia na União Europeia*, Braga: Universidade do Minho

MARTINS, Mário

1995 “A Etnia Cigana e a prevenção da toxicodependência. Uma experiência no terreno” in L. CORTESÃO e F. PINTO (orgs.), *O povo cigano: cidadãos na sombra. Processos explícitos e ocultos de exclusão*: 21-25, Porto, Edições Afrontamento.

MEMMI, Albert

1993 *O racismo*, Lisboa, Caminho.

MILES, Robert

1994 ‘Nationalisme, racisme et limites de l’État-Nation. Le cas britannique’ in M. FOURIER e G. VERMES (orgs), *Ethnicisation des rapports sociaux, Racismes, nationalismes et culturalismes*: 30-43, Paris, L’Harmattan.

MILES, Robert

1995 “Racismo institucional e relações de classe: uma relação problemática”, in M. WIEVIORKA (org.), *Racismo e modernidade: actas do Colóquio “Três Dias sobre o Racismo”*: 161-177, Venda Nova, Bertrand.

MONTEIRO, Henrique

1996 “Os demónios da justiça popular” in *Expresso*, 31/08/96.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de

1976 *Identidade, etnia e estrutura social*, S. Paulo, Livraria Pioneira.

PETTIGREW, Thomas F. & MEERTENS, R. W.

1995 “O racismo velado: dimensões e medidas” in M. WIEVIORKA (org.), *Racismo e modernidade: actas do Colóquio “Três Dias sobre o Racismo”*: 111-128 Venda Nova, Bertrand.

PIERRÉ-CAPS, Stéphane

1995 *A Multinação – o futuro das minorias étnicas na Europa Central e Oriental*, Lisboa, Instituto Piaget.

PINA, M. A.

1996 “A lei a oeste de pecos” in *Jornal de Notícias*, 28/08/96

PINTO, Fátima

1995 “Etnia Cigana – realidade sócio-cultural múltipla e dinâmica” in L. CORTESÃO e F. PINTO (orgs.), *O povo cigano: cidadãos na sombra. Processos explícitos e ocultos de exclusão*. 37-51, Porto, Edições Afrontamento.

RAMIREZ, Heredia

1974 *Nós, os ciganos*, Braga, Editora Franciscana.

REX, John

1988 *Raça e etnia*, Lisboa, Editorial Estampa.

REX, John

1995 “Estratégias anti-racistas na Europa” in M. WIEVIORKA (org.), *Racismo e modernidade: actas do Colóquio “Três Dias sobre o Racismo”*: 283-300, Venda Nova, Bertrand.

SAN-ROMÁN, Teresa (org.)

1986 *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*, Madrid, Alianza Editorial.

SANTOS, Boaventura de Sousa

1995 *Toward a New Common Sense, Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Londres, Nova Iorque: Routledge & Kegan Paul.

SCHWEISGUTH, Étienne

1995 “Racismo e sistema de valores” in M. WIEVIORKA (org.), *Racismo e modernidade: actas do Colóquio “Três Dias sobre o Racismo”*: 129-136, Venda Nova, Bertrand.

SEABRA, Teresa

1994 *Estratégias familiares de socialização das crianças: etnicidade e classes sociais*, Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (dissertação de mestrado em Sociologia).

SILVA, Manuel Carlos *et al.*

1997 *Do racismo e da xenofobia ao multiculturalismo. Um estudo das minorias de origem africana e de etnia cigana no distrito de Braga, Braga, Universidade do Minho.*

SILVA, Manuel Carlos

2000 “Racismo e conflitos interétnicos: elementos para uma investigação” in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 56: 41-63.

STOER, Stephen & CORTESÃO, Luiza

1999 *Levantando a Pedra, Porto: Afrontamento.*

TAGUIEFF, Pierre-André

1995 “O anti-racismo em crise. Elementos duma crítica reformista” in M. WIEVIORKA (org.), *Racismo e modernidade: actas do Colóquio “Três Dias sobre o Racismo”*: 308-344, Venda Nova, Bertrand.

TOURAINÉ, Alain

1995 “O racismo hoje” in M. WIEVIORKA (org.), *Racismo e modernidade: actas do Colóquio “Três Dias sobre o Racismo”*: 25-43, Venda Nova, Bertrand.

VALA, Jorge

1999 *Novos racismos, Oeiras: Celta*

WIEVIORKA, Michel

1992 *El espacio del racismo, Barcelona, Paidós.*

WIEVIORKA, Michel

1993 *A democracia à prova: nacionalismo, populismo e etnicidade, Lisboa, Instituto Piaget.*

WIEVIORKA, Michel

1995 “Introdução” e “Conclusão: anti-racismo, democracia e identidades” in M. WIEVIORKA (org.), *Racismo e modernidade: actas do Colóquio “Três Dias sobre o Racismo”*: 9-22 e 361-373, Venda Nova, Bertrand.