

CULTURAS DE GRUPOS

José Machado Pais

VI

Grupos e afiliações sociais

Uma simples consulta da lista telefónica confronta-nos com a existência de grupos da mais variada natureza: grupos de acção comunitária, grupos recreativos e desportivos, grupos culturais, grupos excursionistas, grupos económicos, grupos de consultadoria e gestão, grupos de teatro, grupos tauromáquicos... sem falar de grupos mais bizarros como um denominado «Grupo Onomástico os Josés». Também nas comunidades virtuais encontramos variadíssimos grupos. No *Google*, por exemplo, aparecem grupos de «arte e entretenimento», grupos de «pessoas», grupos de «lar», grupos de «saúde», grupos de «ciências/tecnologias», grupos de «computadores», grupos de «escolas e universidades», grupos de «lazer», grupos de «negócios», grupos de «notícias», grupos de «sociedade e humanidades», etc.

Porém, nem todos os grupos têm as mesmas características. Embora todos eles pressuponham interações entre um determinado número de pessoas, a natureza das afiliações, a reivindicação de uma identidade própria ou a regularidade dos contactos são atributos que diferenciam os grupos sociais, entre si e os distinguem de outro tipo de associações ou agregados sociais onde os influxos sociais podem ser mais difusos ou até mesmo inexistentes. É o que se passa com pessoas numa fila à espera de autocarro ou praticantes de *jogging* num jardim público. O mesmo acontece quando, perante qualquer tragédia ou acidente, se formam ajuntamentos de pessoas. O que as aproxima? Curiosidade? De facto, quando se dá uma colisão de automóveis, muita gente se amontoa na ânsia de saber da dimensão dos estragos, se houve feridos, talvez mortes. Se uma ponte tombou, um comboio descarrilou, uma lezíria inundou... surge um corripio de mirones a ver o que ocorreu. Pouco importa que a televisão lá esteja para cobrir o acontecimento, o importante é ver o que ocorreu com os próprios olhos, de forma a nada deixar escapar. A presença da televisão não desencoraja os mirones, antes os estimula. O repórter é perseguido com a mesma ânsia que se persegue a tragédia, porque os mirones não desejam apenas ver, desejam também ser vistos. Ver e ser visto são duas faces da mesma moeda ou, se quisermos, da mesma obsessão. Ao analisar as obsessões, Freud mostrou-nos que se o obsessivo se distingue pelos seus comportamentos *voyeuristas* é também, provavelmente, para desviar a atenção do *exibicionismo* que se encontra no centro de sua essência psicológica. Poder-se-ia dizer que o obsessivo é um *voyeur* na superfície mas, no fundo, ele é um *exibicionista*. Como quer que seja, por exibicionismo ou sim-

ples instinto de curiosidade, os participantes deste tipo de ajuntamentos não comungam de complicitades sociais que os vinculem para além de circunstâncias momentâneas que os levam a alguma aproximação física. Os grupos, pelo contrário, afirmam-se por comportamentos que buscam expressar e legitimar identidades, numa luta pela significação. Com efeito, as identidades grupais entrecruzam-se com identidades pessoais em processos de identificação que reflectem a intersecção de um «eu» com um «nós», em contraposição com outros, olhados como «eles».

Não haveria sociedade se não existissem afiliações sociais entre as pessoas, quer na forma de grupos, associações, organizações ou agregados sociais. Também nas comunidades virtuais é possível estabelecerem-se redes de relacionamento, com propósitos de filiação¹. Em rede, como na vida real, cultiva-se um *modus vivendi interactivo*, mesmo aceitando que o ciberespaço é habitado por sujeitos «incorpóreos e fragmentados»². Os próprios *emoticons* criam e reforçam fronteiras, unificam os membros de uma comunidade discursiva, excluem *outsiders* dessa comunidade. Porém, ainda que discursivamente possamos tratar os grupos virtuais como «comunidades virtuais», o simples facto de se pertencer a um *newsgroup* não assegura uma filiação de natureza comunitária³. Aliás, as vivências sociabilísticas podem ser muito diferenciadas numa comunidade virtual, tomada em sentido lato. Uns, viverão relacionamentos afectivos; outros, o gosto pela estranheza com quem se interactua; outros, ainda, privilegiarão a diversão. Se existe, entre alguns cibernautas, um sentimento de unidade, de características neotribais, que se vai reforçando à medida que as sociabilidades se aprofundam, também é certo que, por vezes, esses tribalismos são frágeis, fluidos, inconstantes, perdendo-se os atributos e influxos sociais que alimentam as culturas de grupos.

Segundo Tönnies, existem duas formas de integração social: a «comunidade» (*Gemeinschaft*) e a «sociedade/associação» (*Gesellschaft*). A primeira baseada no afecto e na emoção; a segunda, na instrumentalidade e na razão⁴. Esta distinção decorre da valorização que Tönnies dá à subjectividade quando analisa a *acção social*. Para Tönnies, a acção social é induzida por «tendências de orientação» em relação a outros, tendências que aparecem englobadas sob o conceito genérico de *wille* (*vontade*). Também neste caso Tönnies faz uma distinção entre dois tipos de *wille*, através dos conceitos de *kürwille* e *wesenwille*. *Wesenwille* designa uma vontade «natural» ou «essencial»; *kürwille*, uma vontade «racional» ou «instrumental».

A taxonomia que Weber propõe para o estudo da acção social – distinguindo entre «acção tradicional», «acção afectiva», «acção racional em relação a valores» e «acção racional em relação a fins»⁵ – tem raízes na distinção proposta por Tönnies entre *wesenswille* e *kürwille*. Aliás, o próprio Weber retoma a distinção entre *comunidade* e *sociedade*⁶, diferenciando os conceitos do seguinte modo: designa por *comunidade* uma relação social que se inspira num «sentimento subjectivo» (afectivo ou tradicional) dos seus participantes em constituir um todo; designa por *sociedade* a relação social que se inspira numa «compensação de interesses» por motivos racionais (de fins ou valores) ou numa «união de interesses» com igual motivação. Dos muitos exemplos de Weber para tipificar estes conceitos retenhamos o de «contrato económico», como ilustrativo de «sociedade», e o de uma «tropa unida por sentimentos de camaradagem», como exemplo de «comunidade»⁷. Ambas as tipologias podem dar guarida a culturas de grupo.

Independentemente da enorme variedade de grupos sociais (abertos e fechados, pequenos e grandes, primários e secundários, temporários e permanentes, localizados e dispersos, formais e informais, solidários e antagónicos), uma coisa é certa: o que faz a sociedade, em qualquer dos sentidos da palavra, são as diferentes classes de acção recíproca ou de influxos mútuos que se estabelecem entre os indivíduos⁸. Neste campo, as culturas de grupos são realidades sociologicamente relevantes. No presente ensaio apresentam-se alguns estudos de caso de culturas de grupo. Num primeiro momento, toma-se por objecto de estudo a cultura cigana, aproximada por abordagem etnográfica; logo de seguida, centramo-nos num ritual presente em grupos de rapazes transmontanos, a denominada *feira dos rapazes*. Em ambos os casos veremos que a força da tradição é evocada para justificar o desenvolvimento de culturas de grupo, por efeito de processos de socialização que se transmitem de uma geração a outra. Finalmente, analisam-se culturas juvenis contemporâneas (*estilos e afirmações de identidade*) passando pela discussão dos chamados *revivalismos tribaílistas*.

«Eles», os ciganos

O meu contacto com ciganos foi possível devido ao acompanhamento que fiz de um projecto de intervenção que teve por alvo uma comunidade cigana, num bairro da periferia da cidade de Lisboa (Vale do Forno), junto a um

cemitério. *Príncipes do Nada*, assim se designava o projecto, tinha por alvo uma população constituída por cerca de 400 pessoas, com carências básicas de alimentação, saúde, ensino e habitação. O projecto, apoiado pelo «Programa Nacional de Luta Contra a Pobreza», colocava o desafio de enfrentar o isolamento de uma comunidade marginalizada, respeitando as suas especificidades culturais. Os jovens ciganos – 57% da população do bairro tinha menos de 20 anos de idade⁹ – constituíam um alvo prioritário do projecto. Como se sabe, a maioria dos jovens ciganos abandona a escola sem ter concluído a escolaridade obrigatória e as reprovações são sucessivas para os poucos que a frequentam.

O projecto procurou valorizar aspectos culturais da identidade cigana, socialmente marginalizada e desprezada, promovendo, ao mesmo tempo, a interacção dos ciganos na sociedade. Os rapazes foram convidados a frequentar aulas de guitarra de modo a aperfeiçoarem as suas capacidades de interpretação instrumental. Contaram, para o efeito, com o apoio de um grupo musical de etnia cigana (*Les Gitains*). A formação profissional também não foi descurada, com aulas de carpintaria que permitiram construir artefactos de madeira, como os *cajones*, instrumento musical típico da cultura cigana. Aos jovens analfabetos foi sugerida a frequência da escola (ensino recorrente) para que pudessem aprender a ler, escrever e contar. No caso das raparigas foi promovido um *atelier* de leitura e escrita, outro de costura e outro ainda de dança, com o apoio de uma professora de *flamenco*. Nos ensaios a que assisti, num centro cultural perto do seu bairro, apercebi-me do grande entusiasmo das jovens ciganas pela dança. De vez em quando, pediam à professora para rodar as suas danças preferidas: «Ponha o Colorado!», «Ponha a Chiquita!» No dia em que combinei fazer uma gravação em vídeo do ensaio, apareceram com roupas de festa e maquilhadas a preceito. Algumas calçavam sapatos de salto alto, dos quais se libertaram logo que começaram a dançar. Uma delas manifestou-se preocupada: «Não me filme os pés. Estou descalça.» Também cuidavam dos pormenores das poses e ouvi uma delas exclamar para outra: «És mesmo cigana, com os braços traçados!» Enfim, o reconhecimento de uma maneira de ser cigana, no modo de cruzar os braços à resistência em dançar com sapatos.

Periodicamente, as jovens mulheres reuniam-se, sob coordenação de uma antropóloga¹⁰, sendo discutidos problemas relacionados com a especificidade da cultura cigana, questões práticas do quotidiano, aspirações pessoais

e profissionais¹¹. Informadores privilegiados que acompanhavam o projecto chamaram-me a atenção para a situação de dupla discriminação em que se encontram as jovens ciganas: por uma questão de raça e também de género. Disso me apercebi quando, ao assistir a um ensaio de dança, uma das colaboradoras do projecto me confessou: «Estarem aqui connosco a ensaiar já é uma vitória.» Também me informaram que logo que lhes chega a menstruação, as raparigas muito dificilmente podem frequentar espaços públicos. O mesmo acontece quando ficam «prometidas» para casamento, o que normalmente ocorre entre os 12 e os 15 anos, ou mesmo antes, por *pedimento* (negociação do noivado por mediação familiar).

Num fim de tarde, visitei o bairro Vale de Forno, acompanhado pelo coordenador do projecto, Prof. Roque Amaro, meu colega universitário. Na presença dele o meu receio diminuiu, já que me tinham alertado de que qualquer carro desconhecido que se acercasse do bairro poderia ser apedrejado. Também me chegaram rumores – não confirmados – de que a distribuição do correio deixara de se fazer por temor dos carteiros serem assaltados. Quando o meu colega pediu à mãe de uma jovem cigana que a deixasse ir com outras jovens a um lanche, em Cascais, a mãe retorquiu-lhe, esbracejando: «Se for longe não a deixo ir.» O pai estava presente e parecia condescendente: «Deixa lá ir a miúda!» Mas a mãe persistia na recusa. Até que o coordenador do projecto a questionou: «Aconteceu alguma coisa à sua filha quando a levei da última vez para lanchar?» A mãe respondeu-lhe, num repente: «Não! Mas aconteceu-me a mim! Tive de ir para o hospital porque o meu coração não aguentava!» Este episódio mostra bem o forte proteccionismo familiar – de que as mães são as mais fiéis guardiãs – em relação às jovens ciganas.

Sabemos que o «modo de vida cigano» caracteriza-se por uma grande precariedade e vulnerabilidade a situações de risco, mas a família é um elemento de permanência e estabilidade. Entre os ciganos tudo parece girar em torno da família, unidade básica de organização social, económica e educativa. Os ciganos podem sentir-se isolados dos demais mas, entre eles, talvez por efeito desse mesmo isolamento, predominam laços intensos de entajuda e solidariedade. A socialização das crianças tem lugar num espaço familiar alargado a várias gerações, onde se transmitem valores de coesão, continuidade e segurança. O controlo sobre as crianças é comunitário. Estes traços fortes de coesão¹² existem porque qualquer clã de ciganos é marcado por destinos

convergentes (*clan-destinos*), que reclamam complicitades de sobrevivência. Embora existam rivalidades entre os ciganos, há também um sentimento forte de solidariedade pela falta que dela sentem quando se expõem ao mundo que os rodeia. A sua independência corresponderá ou não a uma opção de vida mas, certamente, reflecte efeitos de exclusão social. As redes sociais emergem de um conhecimento informal de «outros» que padecem das mesmas carências e se identificam entre si. Na base dessa identificação surgem princípios rígidos de conduta e moralidade que tacitamente sustentam a chamada *lei cigana*. Ao homem cabe assegurar a sobrevivência material da família ainda que possa ser ajudado pela mulher, como acontece nas feiras; à mulher cabe garantir a sua própria integridade moral e, com esta, a da família. A insolvência do marido e o adultério da mulher são «situações-limite» de um modelo familiar, caracterizado por José Cutileiro, que se ajusta bem à comunidade cigana:

«Tal como a mulher adúltera deve deixar a sua aldeia ou a sua vila, também o proprietário insolvente vai muitas vezes viver para outro sítio. A reprovação da comunidade é forte demais, em ambos os casos, para poder ser suportada face a face. Um homem solvente, cuja mulher é fiel e cujas filhas são castas, goza do mínimo de prestígio necessário para poder andar de cara levantada e ser aceite, sem troça nem reprovação»¹³.

O recurso ao tráfico de droga e outros negócios ilícitos por parte de alguns ciganos pode interpretar-se, especulativamente, como possibilidade de salvação da «honra masculina», quando há ameaças de insolvência. Quanto à honra da mulher, o controlo é apertadíssimo: «A mulher cigana não pode estar com nenhum outro homem que não seja o marido porque fica logo com má fama»¹⁴. Ora, uma vez que as jovens ciganas costumam ficar comprometidas muito novas, não é bem aceite que frequentem a escola, por, desse modo, estarem em contacto com estranhos (rapazes e professores). Qualquer deslize de uma jovem comprometida é posto a claro, antes do casamento, através da chamada *prova de honra*. Se a jovem passa esta prova, o orgulho estende-se à família do noivo, cuja mãe faz guarda religiosa da prova como relíquia:

«Todas as meninas têm de passar por isso! Mas é mesmo assim, é a lei dos ciganos. E é assim: as meninas mais velhas seguram a noiva para ela não gritar. Não pode estar lá nenhum homem, mas o noivo tem de estar a ver. E depois

a mancha que fica no pano é linda! E significa coisas diferentes, que as mulheres sabem ver. É muito bonito. E esse pano depois é guardado pela sogra da noiva. Fica numa caixinha para toda a vida»¹⁵.

A festa de casamento é, na verdade, a festa da noiva que, simbolicamente, representa todas as mulheres, guardiãs da chamada «tradição cigana». A festa de um casamento cigano é a festa da celebração da mulher, embora também consagre o direito do homem dispor livremente dela. Quando a noiva sai da Igreja com o seu vestido branco e, no dia seguinte, se veste de vermelho há uma transmutação alegoricamente representada pela passagem do branco ao vermelho: o branco simbolizando a virgindade e o vermelho o início das responsabilidades, através da modificação operada no próprio corpo – o rompimento do hímen, a exibição do sangue. As mães ciganas vivem em pânico com eventuais rumores que possam circular sobre as suas filhas, o que acontece mesmo quando já são noivas, prestes a casar:

«Ai! Morresse eu já aqui toda leprosa se soubesse que tu andas a esfregar-te no teu homem [o noivo] que nem uma cadela com o cio! Nunca te esqueças da promessa que eu fiz ao teu pai quando ele *tava* a morrer. Olha que ele rogou-te uma praga se te desonrasses e praga de cigano tem o dedo de Deus!»¹⁶.

As referências correntes à «lei cigana» e à «tradição cigana» lembram-me inquietações de Peter Fry ao discutir a «persistência da raça»: sem querer «cair na blasfêmia de reificar ou essencializar a cultura», há «estruturas de pensamento» que se sedimentam no tempo¹⁷. Os ciganos vivem em autarquias familiares e comunitárias e, por isso mesmo, entrevistar ciganos não é tarefa fácil, tanto mais que se refugiam em retóricas híbridas, convidativas à deformação e ao disfarce. Fazem-no por desconfiança reflexiva da desconfiança com que são olhados¹⁸. A situação de dupla discriminação (étnica e sexual) vivida pelas jovens ciganas fundamentou a decisão de as entrevistar. Para que não surgissem rumores injustificados, se acaso decidisse entrevistá-las individualmente, optei por entrevistá-las em grupo¹⁹. Todas as ciganas entrevistadas abandonaram a escola sem terem terminado a escolaridade obrigatória. O abandono escolar foi pressionado pelas mães, não apenas por preocupações morais mas também por necessidades práticas: tinham de cuidar dos irmãos mais novos e ajudar nas lides da casa. Estas socializações familiares são responsáveis pelo absentismo escolar: «Com os ciganos é assim! [...] Ou

ficamos em casa a tomar conta dos nossos irmãos ou vamos para a venda com as nossas mães»²⁰.

Também constatei que para as jovens ciganas de 12 a 15 anos não é cómodo frequentarem aulas cujos colegas (não-ciganos) apenas têm 8 ou 9 anos de idade, por nunca terem reprovado. As recordações da escola não são boas. Há queixas dirigidas a professores por «ralharem», «mandarem bocas», «darem castigos», «passarem muitos trabalhos de casa». Estes raramente são realizados, dadas as tarefas domésticas e os cuidados devidos aos irmãos, o que se repercute negativamente no sucesso escolar. As jovens que abandonaram a escola reconhecem a atitude agressiva que tinham na escola, embora como reacção de revolta ante atitudes de rejeição, em particular por parte de colegas que recusavam brincar com elas, ou emprestar a corda de saltar, a bola, etc.

«Eu roubava as coisas dos outros, batia nos outros, às professoras mandava com leites [pacotes] na cara, tive um mês de suspensão, roubava o lanche, era muito má. As miúdas tinham medo de estar ao pé de mim. Se não me dessem o que queria andava à porrada com elas. Se elas não me chamavam para brincar, se elas tivessem uma coisa e não me dessem a mim, roubava a corda [de saltar] ou a bola. Elas iam dizer à professora, a professora dizia ao director. Uma vez fiquei um mês expulsa. Até aos rapazes eu batia. Aos rapazes era dentadas que eu dava. Eles choravam.»

Como interpretar estes comportamentos das crianças ciganas? Possíveis represálias a atitudes de rejeição, como sugerido no depoimento transcrito? Expressão de um orgulho ferido que as impele a não se deixarem subordinar a valores estranhos que a escola lhes pretende inculcar? Entre os ciganos, é possível que o analfabetismo tenha funcionado como factor de protecção contra agressões de outras culturas veiculadas pela escola e suas aprendizagens²¹. Entre os contos populares ciganos circula o seguinte:

«Era uma vez um rei que tinha o alfabeto cigano. Embrulhou-o numas folhas de couve, porque naquele tempo não tínhamos estantes para pousar as coisas, e adormeceu até à Primavera. Veio um burro beber água e comeu as folhas de couve»²².

As famílias ciganas continuam a desconfiar da formação que a escola possa dar aos seus filhos; preocupam-se, sobretudo, com a deformação que lhes

possa dar: enchendo-lhes as cabeças com ideias avessas às suas tradições e, por consequência, desencaminhando-os das famílias. As causas aparentes do insucesso escolar (falta de interesse, absentismo, violência, recusa em estudar...) podem ser, afinal, efeito de uma inadaptação profunda à escola que está longe de ser uma inadaptação individual. Neste sentido, convém não tomar os efeitos como causas do fracasso escolar. Para os ciganos, a escola é sempre a escola dos outros; como a polícia é a polícia dos outros; ou os hospitais são os hospitais dos outros. Só em caso extremo, os ciganos aceitam a hospitalização de algum familiar e, se isso acontece, os mais chegados fazem questão de acompanhar o enfermo, mesmo que para o efeito tenham de improvisar um acampamento junto do hospital. O mesmo se passa em relação à escola²³. As crianças ciganas são educadas no temor ao que lhes é estranho. A escola forma parte desse mundo estranho, onde coisas estranhas lhes são ensinadas:

«Acho que a escola deveria ser diferente. As escolas são prisões e as crianças ciganas não aguentam estar lá fechadas por muito tempo. Deveria haver outras actividades para as manter ocupadas»²⁴.

Estes *príncipes do nada* são convidados a participar num reino (a escola) onde frequentemente a sua etnicidade – imputada ou assumida – é convertida em fracasso escolar²⁵. O seu absentismo é uma forma de evitarem a «inadaptação» à escola, por eles vista como «prisão». Em contrapartida, para a administração escolar o absentismo serve para desculpar o fracasso da escola em lidar com os jovens ciganos. Na confluência destes dois movimentos, as identidades são sacralizadas, hipostasiadas em sistemas monobloco, e como tal reificadas, exibidas, glorificadas ou rejeitadas.

É possível que o comportamento rebelde de muitas crianças corresponda a uma oportunidade de afirmação compensatória de um contrapoder relativamente àqueles que têm supremacia escolar na sala de aula. No recreio ou à saída da escola, principalmente entre os rapazes, surgem os inevitáveis ajustes de contas. Um dia, uma professora que entrevistei, de uma escola primária frequentada por crianças ciganas, abriu a gaveta da sua secretária mostrando-me uma apreciável colecção de navalhas apreendidas. Porque trazem as navalhas para a escola? Possivelmente, elas são armas de rejeição à submissão da cultura da escola, através da ritualização de uma agressividade simbólica que se emblematiza como própria da «cultura cigana». A afirmação da

identidade requer reconhecimento por parte dos demais. Existir também quer dizer ser percebido e reconhecido como distinto. Quanto mais negado, ignorado ou reprimido se é, mais necessário se torna afirmar a existência – para os outros e para si mesmo. Neste sentido, as navalhas ciganas não são apenas armas de intimidação; independentemente da ilegitimidade do seu porte, são também instrumentos de significação simbólica que denunciam tanto a estrutura superficial de confronto entre alunos com posições sociais distintas quanto a gramática profunda de reclusões étnicas.

As navalhas ciganas não serão trazidas para a escola com o objectivo premeditado de ferir ou matar. A simbologia da navalha pode ser entendida como uma mediação que capacita o jovem cigano a moldar a realidade. Como todos os símbolos, o da navalha arrasta um poder conotativo pelo próprio facto de os símbolos serem multivalentes, incongruentes, polissémicos, fendentes. A exibição da navalha tem esse poder mágico de fazer circular visões complexas do que ela pode representar. A própria apreensão da navalha não esgota a capacidade que ela tem de, mesmo guardada na gaveta da secretária da directora da escola, condensar a representação dos muitos golpes e diabruras que poderia causar. Os símbolos têm esse poder de estruturar a imaginação e proclamar ou emoldurar a desordem, assim como a ordem, invocando um excesso de significantes.

A professora que zelosamente guarda as navalhas na gaveta da sua secretária contou-me que, durante o tempo de recreio, o que as crianças ciganas mais gostam de fazer é subirem ao telhado da escola, como se andassem em busca de tesouros escondidos. Na verdade, confessou-me, procuram ninhos de pássaros. O telhado da escola é ressignificado pelas crianças ciganas. De função de coberta, o telhado transforma-se em superfície de descoberta. Como se nesse processo de ressignificação as crianças ciganas nos quisessem dizer que o prazer da aprendizagem se passa fora do que ocorre dentro de uma sala de aula. A aventura vive-se no telhado, com o céu por perto, à ilharga do inferno da aula. O conhecimento de telhado é epistemologicamente diferente do conhecimento de sala de aula. Ele é feito de audácia, de risco, de curiosidade, de aventura, de um prazer de descoberta provavelmente diferente do conhecimento de sala de aula, quando reificado através de retóricas infladas, no seu distanciamento e abstracção do mundo vivido, do mundo real.

Quando, astutamente, a directora da escola propôs às crianças ciganas que não manuseassem os pequenos pássaros (alguns morriam de tantos solavan-

cos) e, antes, cuidassem da sua alimentação, para cujo efeito providenciou uma gaiola, todos os dias as crianças passaram a trazer de comer às aves (bolas, pão esfarelado, etc.), pois tinha-lhes sido dada uma responsabilidade: a de cuidarem dos pássaros, tarefa a que se dedicaram com entusiasmo e empenho. Até que um dia descobriram que não fazia sentido manter os pássaros presos na gaiola, como eles próprios presos se sentiam na sala de aula, encarada como jaula.

A proposta da professora recordou-me um estudo dos Whitin²⁶, também levado a cabo numa escola de ensino básico, a partir da observação de aves através de uma janela. O estudo mostra como a curiosidade das crianças pode levar a equacionar o valor das aprendizagens que exaltam o assombro, estimulam as dúvidas, fomentam o questionamento. Frequentemente, o conhecimento é apenas encarado como conteúdo e raramente como resultado da indagação. Quando as crianças, à partida desmotivadas, são obrigadas a repetir mecanicamente dados não assimilados, convidamo-las a que vivam no absurdo, agravando o seu divórcio com a escola. Através da curiosidade aprendemos que a força sustentadora da indagação pode ser uma simples janela ou um banal telhado, porque – em sentido metafórico – é olhando através da janela, ou fazendo observações de «telhado» que os alunos se enfrentam com o mundo que os rodeia e do qual fazem parte. O exemplo dado sugere que, mesmo quando a celebração cega da «raça» parece afastar os alunos da escola, há professores com artes de os cativar.

O estigma cria repulsa e exclusão, mas recria também sentimentos de pertença e de inclusão entre os que se sentem estigmatizados. Na cabeça das crianças ciganas pesa uma injúria que tem marcas de uma temporalidade que atravessa gerações. Os projectos pessoais são moldados por experiências individuais mas também por identidades colectivas²⁷. Neste registo de interpretação, as crianças ciganas não se sentem incentivadas pelos pais a seguir uma carreira escolar ou profissional. Quando questionei um grupo de jovens ciganas sobre se prefeririam trabalhar em casa ou fora dela, todas responderam que gostariam de trabalhar fora. Apenas duas delas conseguiram atingir esse objectivo: trabalham como cozinheiras numa cantina, graças ao apoio do projecto *Príncipes do Nada*. Às outras perguntei-lhes, então, quais eram os seus sonhos de trabalho. As respostas foram: trabalho de limpezas, cantora, ama de crianças, dançarina profissional e costura. Quando outra jovem referiu a profissão de «enfermeira» foi grande a risada entre as demais. Per-

guntei-lhes porque riam, mas nenhuma respondeu. Provavelmente, o riso foi uma reacção irónica do grupo à irrealista expectativa profissional manifestada. De facto, entre as jovens ciganas, as expectativas de futuro oscilam mais para um pessimismo realista de acomodação (resignação) do que para um optimismo romântico de adaptação (ilusão).

É muito difícil que estas jovens ciganas possam fugir ao destino que pesa sobre o seu futuro: ficarem em casa a cuidar dos filhos ou venderem nas feiras. A escola que lhes é oferecida em nada altera este cenário, muito pelo contrário. E a prova é que também os rapazes fogem da escola «como o diabo da cruz». No caso das meninas, todas as que foram entrevistadas revelaram consciência das dificuldades em ultrapassar a «tradição». Os sonhos de outros modos de vida colidem com um imperativo que a tradição impõe: o arrumo da vida através do casamento, numa estreita dependência em relação aos maridos, destino que é abraçado como «sina de vida».

«Começamos todas a casar e não realizamos os nossos sonhos. Aos 13, 14, 15 anos. Há lá uma miúda no nosso bairro que casou com 13 anos. Têm filhos, e filhos, e mais filhos, e pronto!»

«Os maridos só gostam que nós trabalhemos para eles! Que a gente passe a roupa, faça o comer, tomar conta das crianças, cuidar da casa, temos de ir à venda. Mas também é bonita a vida de cigano. Eu gosto, tenho muito orgulho.»

A posição das jovens ciganas é ambivalente quando se confrontam com os constrangimentos de mobilidade social que são próprios da condição de pertença à etnia cigana. Isso mesmo constatei quando as questioneei sobre os aspectos positivos e negativos do ser cigano. Por um lado, há orgulho por se pertencer à comunidade cigana: «Nós fazemos festas quando há um casamento. A vida é alegre, juntam-se pessoas a bailar e a cantar. Não há nada triste, é tudo alegre.» Em contrapartida, os aspectos negativos parecem coincidir com a posição de subordinação em que se encontram as jovens e mulheres ciganas: «Os maridos não deixam trabalhar»; «não sair muito de casa»; «se a gente anda sozinha pensam que vamos ir ter com alguém»; «se nos vêem com meninos já se fala, é já para casar».

Esta ambivalência é própria de quem se encontra numa situação *liminóide* (*liminoid*), conceito que Turner usou como extensão do conceito *liminal*²⁸,

para ilustrar, por exemplo, a situação de indivíduos ora desvinculados ou dessocializados de algumas normas sociais dominantes, ora moralmente ambivalentes, protagonistas de actividades marginais, à margem dos circuitos económicos e políticos «legais». Estes transeuntes da vida, em permanente trânsito de clandestinidade, jogam com a vida como quem joga malabares com os factores da existência. São *príncipes do nada*, de uma extrema vulnerabilidade, de um nada que, em seu vazio, se constitui em premissa necessária – mas não suficiente – para que quem esteja em condição do nada possa ser algo na vida. Todavia, este «nada» existencial é «tudo» quando está em jogo o reforço do sentimento de pertença à etnia cigana. Esta fecha-se sobre si mesma, fazendo com que o estigma de ser cigano dê origem ao orgulho de uma identidade para a qual contribuem as ritualidades e dogmas que são marcas da cultura cigana. A mulher assume um papel central na reprodução deste sistema cultural. Mesmo que surjam posições ambivalentes, a força da tradição tende a esbater os factores de mudança. Quando perguntei às jovens ciganas se davam mais valor ao trabalho ou ao casamento, foi muito interessante a reacção delas. Num primeiro momento, todas disseram «Trabalho! Trabalho! Trabalho!» – mas, logo depois, em uníssono, clamaram: «Casamento! Casamento! Casamento!» E uma delas justificou-se:

«Antes queria casar porque *ópois* chega a uma certa altura temos que nos agarrar às árvores.

– Às árvores? (questionei).

Quando não há homens agarramos árvores! Chega a uma certa idade já ninguém nos quer! Dos vinte (anos) para cima já não *casemos*, já ninguém nos quer. Aos 25 anos a gente já tem cara de velha (rindo-se muito, e contagiando o riso das outras). Eu quando tiver 16-17 anos já estou casada, porque estou prometida. Já estou. Quando fizer os 17 anos [os pais] querem logo o casamento.»

Ao atribuir a decisão do casamento a familiares («querem logo o casamento»), esta jovem cigana mostra, explicitamente, a importância do casamento endogâmico para o reforço da comunidade e o papel decisivo que os familiares têm no arranjo dos casamentos. Normalmente, é o pai do menino (ou na ausência do pai, um tio) que pede ao pai (ou a um tio) da menina a pro-

messa de compromisso. O pai da menina costuma delegar à mãe o papel de comunicar o pedido à filha. O normal é haver anuência, embora a rejeição seja possível e, nesse caso, utilizam o termo «dar cabaço»: «a gente não casa à força. Se a gente não gostamos, a gente não *casemos* à força. Não somos obrigadas.»

Quando dois jovens pretendem fugir ao casamento de arranjo familiar só têm uma possibilidade – a fuga, por rapto. Neste caso, é imperativo o casamento rápido entre os jovens envolvidos na fuga: «Se nós fugimos, o casamento só pode esperar um mês.» Pode dar-se um outro caso: «uma miúda pode estar comprometida desde bebé. Mas se o rapaz for com outra, rompe-se o compromisso. Quem tem direito é a outra.» Também pode acontecer que esta outra se intrometa numa relação de comprometimento, acabando por a desfazer. Esta ameaça, para a jovem já prometida, justifica o controlo familiar e a «má-língua» em relação às raparigas que dêem mostras de rondar rapazes, ainda mais se comprometidos. O costume dita a norma de ser o rapaz, através dos familiares, a manifestar o interesse por uma menina. Coloquei então a questão: «E se alguma de vós gostar especialmente de um rapaz, não se pode declarar?» Aí todas abanaram negativamente a cabeça, e uma delas sentenciou:

«Mais vale os rapazes gostar da gente do que a gente gostar dos rapazes. É melhor assim. Porque se os rapazes gostarem de nós e se nós não gostamos dele, passa um mês, dois meses, e podemos vir a gostar deles. Se o rapaz não gostar da gente pedem logo as *cabaças*.»

Esta opinião sugere que a socialização das meninas é feita no sentido de se amoldarem às decisões familiares de um casamento arranjado; mesmo que o entusiasmo inicial não seja grande, cria-se a expectativa de poderem vir a gostar de rapazes com os quais não simpatizam à primeira vista.

A organização do quotidiano destas jovens sinaliza dificuldades de mudança em relação ao seu mais provável futuro. Os seus tempos livres são ocupados a arrumar a casa (que os irmãos rapidamente desarrumam), a ir à venda e a cuidar dos irmãos, sobrando pouco tempo para a televisão (telenovelas) e algumas brincadeiras. Quanto à frequência da escola não apenas escasseia o tempo como a vontade. Quando lhes perguntei: «E daqui a 10 anos, como se imaginam?» Uma respondeu-me: «Velhas!» Outra: «Casadas, com filhos.»

«Mas a fazer o quê?» E outra responde-me: «Outro filho!» Como é possível entreabrir perspectivas de futuro para estas jovens, criando condições para uma melhor integração na sociedade? Desafio complicado, dada a tensão desequilibrada entre tradição e mudança, nitidamente a favor da «tradição» no caso da cultura cigana.

A festa dos rapazes

A festa dos rapazes tem lugar em dois ciclos: o ciclo natalício, também designado dos Doze Dias, cobrindo o período do Natal ao dia de Reis; e o ciclo carnavalesco, correspondendo às antigas «bacanais» de Março da época romana, em honra do deus Baco. Em algumas aldeias transmontanas, onde mais frequentemente ocorre, a festa assume a denominação do santo que o calendário litúrgico colocou nas festividades natalícias: Festa de Santo Estêvão, assim é conhecida em Ousilhão. Em outras localidades, o evento assume a designação de Festa do Natal, Festa dos Reis, Festa da Mocidade, Festa dos *Caretos*, dos Chocalheiros, dos Máscaras, etc., dado o profuso recurso que os jovens fazem de chocalhos e máscaras.

Embora em cada terra tenha as suas especificidades – por exemplo, em Torre de Dona Chama (Mirandela) e Rebordelo (Vinhais) há lutas de cristãos e mouros –, as festas têm aspectos comuns, a começar pelas expressividades visuais dos *caretos*. Eles vestem trajes bizarramente coloridos, com tecidos em lã grosseira (predominam as tramas de cor vermelha), outrora colchas de fabrico caseiro. As máscaras são feitas de couro, madeira, cortiça ou folhetas de latão, pintadas com cores garridas (vermelhas, pretas, amarelas ou verdes). Por vezes, representam configurações grotescas imitando animais, como bois, bodes ou serpentes.

A *festa dos rapazes* é um exemplo sugestivo de uma cultura de grupo – os rapazes são os protagonistas da festa – que, porém, reflecte legados culturais de tradições comunitárias. Os *caretos*, assim são designados os rapazes das máscaras, são detentores de um poder descomunal, perseguindo toda a mulher que vislumbram, roubando alimentos, apossando-se de bens que depois são resgatados em leilões. Nos bailes de outrora, interditavam a presença de rapazes vindos de fora da aldeia e mesmo nos peditórios exigiam-lhes uma dádiva como se de um castigo se tratasse.

As raparigas são o alvo das loucuras dos caretos. Elas são perseguidas em correrias desordenadas e, quando agarradas, são chocalhadas, em simulações de um acto sexual. Em contrapartida, as velhas são objecto de outro ritual, denominado «serração das velhas», que tem lugar na quarta-feira de cinzas. Elas são atazanadas e assuadas ao som de chocalhos e batimento de latas:

*Vamos serrar esta velha,
Que já não tem serventia,
A ver se bota a madeira
Para os calços dum pia*²⁹.

A liderança da festa cabe aos rapazes solteiros, cujo espírito de grupo é fomentado por provas de resistência física, *rondas* ou *visitas* aos moradores da aldeia (também chamadas de *alvoradas*), roubos simbólicos, peditórios e ofertas a Santo Estêvão, considerado o seu patrono. Participam ainda na missa e nas *loas*, récitas públicas também designadas de *comédias* ou *colóquios*, e que se traduzem em versalhadas satíricas de críticas e maldizeres a deslizes comportamentais ou a situações caricatas da vida social.

As *festas dos rapazes* podem interpretar-se como ritos de iniciação à virilidade, onde a identidade masculina é celebrada de forma festiva, transgressora e orgiástica. As máscaras garantem a clandestinidade dessas práticas, encobrendo a identidade dos transgressores. É neste reino de sociabilidades mascaradas que se vai construindo a identidade masculina, feita numa trama de cumplicidades não visíveis e que, mais tarde, se prolongarão nas tabernas, nos cafés ou nas *casas de alterne* (prostituição). Aliás, a festa dos rapazes é uma oportunidade para que, afastando-se das «saias das mães», se iniciem em vícios de homem: «Os jovens que se iniciam bebem, fumam, comem com exagero, demonstrando as suas potencialidades viris, a capacidade de se afastarem temporariamente do núcleo doméstico»³⁰. Esta afirmação de virilidade sugere, precisamente, a transição do mundo das «saias da mãe» para o mundo de outras saias, onde a sexualidade possa ser vivida.

Outros adereços usados pelos rapazes sinalizam apetites sexuais. Em Vila Chã de Braciosa (Miranda do Douro), alguns mascarados portavam, à cintura, uma bexiga de porco cheia de ar, atada a um cordão, sugerindo um primitivo «culto de fertilidade»³¹. Outras cerimónias de fertilidade consistem

no fustigar da mulher ou na aspersão da água. À passagem das mulheres, os caretos utilizam os charcos de água das chuvas para as chapinhar, numa espécie de cerimónia de conversão.

As provas de virilidade são também ritualizadas nas *corridas da rosca* ou na *queima do ceppo*, prova de risco e destreza que leva os rapazes a roubarem lenha, para se aquecerem na noite da consoada, enquanto esperam pela *Missa do Galo*. Para o efeito, organizam-se em autodenominadas «milícias». Paralelamente, a festa dos rapazes propicia uma iniciação às bebedeiras: «A ronda pelas adegas assume um carácter de destaque numa festa em que o consumo excessivo de vinho pelos neófitos constitui uma garantia de adesão aos valores grupais e uma marca ritual de masculinidade»³².

Por vezes, são os próprios adultos que incentivam as crianças a beber ou a fumar, num rito de iniciação em que o limite de idade não pára de baixar. Em Vale de Salgueiro, concelho de Mirandela, o requisito mínimo é ter dois anos de idade para começar a fumar. Na Festa dos Reis, a tradição manda que fumem um maço de tabaco. Uma avó, em entrevista recente a um jornal, manifestou orgulho no seu neto de cinco anos: «Não é por ser meu neto, mas tem muito jeito para pegar no cigarro, nem imagina!» – e virando-se para ele: «Fuma lá, meu filho!»³³ O rei da festa é obrigatoriamente um rapaz, mas as raparigas já participam tranquilamente no baptismo do tabaco, como se a tradição da festa se adaptasse a uma relativa democratização nas relações de género.

De facto, na descrição das festas, coloca-se o dilema de saber se se deve imputar o relato a uma tradição passada ou reinventada. Aspectos formais do ritual repetem-se no decurso do tempo. Porém, o seu significado não coincide no contexto de um processo de folclorização ou «retradicionalização festiva»³⁴. Mas nem por isso a compreensão do rito deixa de passar pela contemplação do seu valor referencial. Os rituais tornar-se-iam vazios se não existisse a magia representacional que os faz simbolicamente eficazes. Eles persistem, se novos sentidos os justificam. Uma vez que a passagem do tempo reforça os aspectos formais e repetitivos do rito, não é descabido ancorá-los a uma tradição que, todavia, é o que foi, pela forma como é vista do presente. O passado é um bom reservatório de acção para o presente, mas isso não significa que no presente a tradição seja uma simples reposição do passado.

De acordo com a tradição, as festas carrilam em prol de uma integração comunitária, a quatro dimensões: *geracional*, *sociabilística*, *religiosa* e *moral*³⁵. A nível *geracional*, a integração social dá-se quando os rapazes são compelidos, através do ritual, a uma inserção na sociedade adulta e, desse modo, a festa pode interpretar-se como um «rito de puberdade»³⁶ (daí a liderança que é atribuída aos rapazes e as provas de resistência física a que se submetem). Trata-se de um rito de passagem, com iniciações que contemplam buscas sexuais, bebedeiras e provas de virilidade, como a galhofa, espécie de luta livre que ocorre em aldeias como Parada e Grijó de Parada. A dimensão *sociabilística* é assegurada por refeições colectivas – onde não faltava a vitela, o bacalhau, o polvo e o vinho – e um ambiente festivo e galhofeiro, com urros estridentes e colectivos, ao que dizem, de origem celta: *hi, gu, gus*. De entre outras diabruras, destacam-se os roubos simbólicos e loas. A dimensão *religiosa* contempla os peditórios e ofertas ao santo e a participação em missas, com procissão em torno de igrejas ou capelas. A dimensão *moral* encontra-se presente nas sanções proclamadas em «loas».

Embora se apresente como uma festa dos «rapazes», a integração social é de natureza comunitária, pois toda a comunidade está nela envolvida através das rondas, peditórios, sátiras sociais, culto religioso e, para culminar, numa refeição colectiva designada *Mesa do Povo*. A tradição era comer uma vitela, comprada pelos mordomos da festa, com o produto de trabalhos agrícolas, geralmente «malhadas» (debulha de cereais). A vitela, um chibo ou carneiro na falta dela, podia ser cozinhada por mulheres contratadas, moças ou mães dos mordomos. A *Mesa do Povo* é alimentada com o produto angariado em rondas, como acontece na ronda dos *chouriços*. A transgressão é a máscara da integração. A *festa dos rapazes* é aparentemente transgressora mas, na verdade, ela é uma festa comunitária, integradora. A ordem só sazonalmente é abalada e, por essa razão, é que a transgressão é aceite. Se os caretos andassem todo o ano a perseguir as raparigas, o ritual seria socialmente insustentável. As diabruras dos caretos não representam reais transgressões da ordem social. Melhor dizendo, são transgressões que permitem reforçar a ordem.

Um dos momentos altos das festas dos rapazes é constituído pelas *loas*, repletas de ditos picantes e satíricos que exploram inquietações sociais dos habitantes das comunidades onde são apregoadas. Correntemente, as loas fabricam casamentos improváveis, baralhando hierarquias sociais, ricos a casarem com pobres, num ritual de *inversão de status*³⁷. Estamos perante uma paró-

dia anarquizante da ordem, que se reforça na justa medida em que a anarquia é só a brincar. Ninguém pode ficar sem casar – essa é a mensagem latente que se retira das loas e que ressoa em provérbios do tipo «não há panela sem testro, nem penico sem tampa».

Outrora, a mulher não tinha grandes opções para além do casamento. A condição de solteirona arrastava o estigma de uma desvalorização – como feia, pobre ou de moral duvidosa. Também o homem solteiro era motivo de murmúrios e fofocas. Se não casava ou tinha filhos tornava-se suspeito – como irresponsável, estroina ou maricas. Para melhor apreender o espírito das festas, deixemo-nos guiar pela sugestiva descrição de um dos mais conceituados escritores transmontanos contemporâneos:

«Em Grijó, conta-me a tia Micas, dois grupos de rapazes, armados de embude (espécie de funil largo, para projectarem melhor a voz), colocavam-se estrategicamente em dois altos sobranceiros à aldeia – o Cabeceiro e o Sagrado – e em jeito de diálogo burlesco, recheado de *oh-on-oh's* e *uh-uh-uh's* chocarreiros e pausados, anunciavam os casamentos. É claro que à moça mais catita da povoação os meliantes destinavam o noivo mais mal-amado, e vice-versa; à mais desempenada o mais cambado, e vice-versa; à mais rica o mais pobretanas, e vice-versa. Quanto maior o contraste, maior o escárnio. E havia casamentos que ofendiam, e desforços que se tiravam por via deles.

– Ó compadre. Com quem *habemos* de casar a Rosa do tio Américo? – perguntava, silabando bem, uma voz cava, tornada ainda mais cava pelo embude.

A resposta vinha lenta, amplificada também pelo embude e pelo silêncio da meia-noite:

– C'ó Zé Parreira!

A desproporção era evidente, porque do lado de lá respondiam em coro:

– Oh-oh-oh-oh!

E o rosário de casamentos prosseguia por este teor, até não ficar rapariga solteira nem mulher viúva por casar»³⁸.

Como se observa pela descrição, as loas tinham por objectivo dar solução a um problema, o do casamento, envolvendo disputas familiares na base de interesses e conflitos económicos. Quem casa com quem? Quem está à altura do pretendente? Quem merece uma moça prendada?

A Begónia do Chalé
Rapariga inteligente
Não vai com qualquer um
Busca um rapaz decente

Busca um rapaz decente
Pois é menina rica
Quem andava lá a cheirar
Era o Marco do Pica

O Marco do Pica
Com a benta arrebitada
Disse logo a Begónia
*Daqui não levas nada*³⁹.

Desmascarando os arranjos patrimoniais que regulam os casamentos, as loas promovem desfechos caricaturais onde o contraste é a nota dominante e hilariante. Os «*ugs, ughs, ughs!*» significam, no seu coro, uma imposição colectiva de escárnio incitada por uma espécie de consciência comum. A escolha do local para a realização das loas não é acidental: o largo principal da aldeia ou o adro da igreja.

Horas antes da pregação das loas, em algumas aldeias, os caretos costumavam atizar as raparigas, atirando-lhes lama ou fustigando-as com «chuva de cinzas», palha, farinha, pele de coelho seca, bexiga de porco fumada ou banho de formigas bravas. Desse modo justificavam a sua condição de atiradores, ao mesmo tempo que criavam um clima apropriado para as investidas coloquiais contra as raparigas. Os arremessos têm vindo a decair com o decorrer do tempo. Os rapazes preferem agora transportar-se em motas, com elas fazendo cavalinhos para impressionar ou assustar as moças.

O objectivo das loas é desmascararem, jocosamente, as vivências da aldeia. Quando os jovens chegam à idade namoradeira, o senso comum aconselha-

-os: «Se queres bem casar teu igual vai procurar.» Aliás, os pais dos jovens também são admoestados pela sabedoria popular: «Casa teu filho com teu igual, e de ti não dirão mal.» Ao proporem casamentos insólitos, provocando risadas zombeteiras entre os assistentes, as loas originam sanções sociais, colocando a descoberto o subentendido. Ou seja, o mascarado detém o poder de desmascarar consensos hipócritas, baseados na inconveniência de acasamentos mal amanhados, marcados por disparidade de posses ou, metaforicamente, de feitios. Os casamentos fabricados pelas loas exploram sempre enlaces jocosos, feitos à revelia das moças e respectivas famílias. Não raras vezes os rapazes se vestem de mulher para melhor as ridicularizar.

As turbulências dos caretos instauram uma ordem, uma espécie de arbítrio que procura contornar a incerteza e o imprevisto de um caos ao qual se contrapõe essa ordem. A indefinição em relação a quem casa com quem exige um ordenamento de acasalamento. Por isso, surgem as «loas». Porém, no contexto dos tempos que correm, a ordem é ameaçada por novos desequilíbrios sugeridos por novos reportórios das loas que, aliás, se tornaram mais agressivas. Benjamim Pereira estabelece uma relação entre a maior agressividade verbal das loas e a crescente fragilidade dos homens transmontanos no mercado matrimonial: «Essa é a maneira que os homens têm, de certo modo, de retirarem alguma compensação da sua posição fragilizada. Na verdade, as mulheres vão estudar, os homens não. De repente, o mercado matrimonial está a mudar. É nas loas que os homens se desforram»⁴⁰. Ou seja, as loas aparecem como uma oportunidade de desforra, o avesso do forro de um novo tecido social, marcado por mudanças que se repercutem a nível das relações de emparelhamento sexual e conjugal.

O contraste entre os elevados índices de endogamia de outrora e as dificuldades que actualmente existem de aparelhar os casais segundo o princípio da isogamia tem sido estudado por Paula Godinho, que dá conta do embaraço que rapazes pouco escolarizados têm – porque abandonaram a aldeia para trabalhar, muitos deles na construção civil – de se relacionar com raparigas bem mais escolarizadas e que os rejeitam por não os verem como bons partidos⁴¹. Ou seja, não faltam mulheres, faltam sim mulheres que permitam a realização de casamentos isogâmicos⁴². Não espanta que nas loas se acentue o caudal de críticas em relação a «quem namora fora da terra»⁴³.

Tendo realizado prolongadas incursões etnográficas em Varge, Paula Godinho⁴⁴ dá conta de como as raparigas são violentamente atacadas

por preferirem os de fora. Os rapazes bem que se sentem atraídos pelas raparigas que circulam à sua volta, mas reconhecem que não lhes podem chegar.

*A Vera do Engenheiro
Não tem nada de novo
Quando mostra a cuequinha
Cega os rapazes do povo*

*Os rapazes do povo
A trazem encantada
Pica aqui e pica ali
E nenhum come nada.*

A deserção das raparigas da terra para os braços dos forasteiros é lamentada em muitas loas, subentendendo-se que elas fogem da terra para conquistar bons partidos que na terra não encontram. A lógica das uniões interesseiras predomina em declamações satíricas.

*Em casa do ti Zé Grande
Já me cheira a chouriço
A sua Manuela
Vai casar com um suíço*

*Amélia do ti Sargento
Por Varge não se vê
Ela pensa em casar
Com um gajo da RTP*

*A sua vizinha Marta
Foi à conversa da treta
Não quis casar em Varge
Namora um Lisboaeta*

*A sua prima Mitó
De elegante aspecto
Tem o futuro nas mãos
Namora um arquitecto*

*Namora um arquitecto
Rapaz de pouco talento
Faz castelos de areia
E moinhos de vento
[...]*

*A sua prima Joca
Não veio ao Natal
Ela anda a namorar
Um assistente social*

*Um assistente social
Lá dos lados de Cascais
Que lhe dá muitos beijinhos
Abraços e algo mais.*

As oportunidades de encontro através das modernas tecnologias de comunicação são mais um factor que os rapazes lamentam por permitirem que as conterrâneas entrem em contacto com os de fora, mesmo sem saírem da casa. Em contrapartida, por serem menos escolarizados, poucos são os rapazes que dominam com sucesso essas novas possibilidades de relacionamento.

*A Sofia da Margarida
Com o calor derrete
Não vai para o jardim
Namora por Internet*

*Namora por Internet
Em correio digital
Agora está feliz
Tem um amante virtual.*

A violência retórica é relativamente tolerada. A indisponibilidade das raparigas reverte, por vezes, na acusação de se entregarem a qualquer um.

A Graciete do Ti Noberto
 Já perdeu a cabeça
 Anda no tira e mete
 Com o primeiro que apareça

Com o primeiro que apareça
 A dançar nas discotecas
 Para não perder o tempo
 Nem sequer usa cuecas

A Ângela do Alberto
 Redonda como as colheres
 Já se cansou de homens
 Agora gosta de mulheres.

Ao proporem uma inversão da ordem estabelecida, as loas que as máscaras apregoam mostram que o mundo parece ser outro quando visto de pernas para o ar, o mesmo é dizer, quando é desmascarado pelo poder das injúrias ou do sarcasmo. Porém, o mundo de pernas para o ar apenas sugere a necessidade de o assentar nos ordenamentos de que emana uma consciência colectiva, a que todos parecem subordinar-se, e cujas andas determinam um *imperativo de casamento* («quando se faz uma panela faz-se logo um testo para ela»); um *imperativo endogâmico* («quem longe vai casar ou se engana ou vai enganar») e um *imperativo isogâmico* («casar e compadrear, cada um com seu igual»).

Em outras regiões do País, como em Lazarim (Lamego), onde igualmente se verifica um êxodo das moças para os braços dos forasteiros, elas próprias os ridicularizam, conscientes do abandono em que os deixam:

Vou repartir a minha herança
 Escutai o que vos digo
 Há cá tantos solteirões
 Que até parece castigo

Vou falar de todos vós
 Não estou com meias medidas
 Com o tempo que esperais
 Ficareis sem raparigas

*Elas nem sequer vos querem
E têm muita razão
Sois uns pobres coitados
Mas que grande desilusão*

*Quando encheis a cabeça
É só de fumo e de pinga
Afastais a raparigas
Só cheirais a catínga*⁴⁵.

Como vemos, os versos não são construídos apenas para rimar mas também versam desequilíbrios problemáticos no domínio dos relacionamentos entre rapazes e raparigas, tendo em vista potenciais junções matrimoniais.

*Então menino Carlos
Carinha de sim e de não
Querias ser emigrante
Mas ela deixou-te da mão.*

*Ouvi dizer que vais casar
Ouve bem este ditado
Quem casa fora da terra
Engana ou é enganado*⁴⁶

Os rapazes, por seu lado, lamentam-se:

*Deixaste a aldeia
Para ir estudar
Nós sabemos da tua vida
Alguém andas a enganar*⁴⁷.

Em muitas aldeias, a festa dos rapazes já não é feita com os que nelas vivem mas com os que, tendo emigrado, voltam à terra para a festa. Alguns – nomeadamente os que saíram da aldeia para estudar – trazem amigos para ver ou participar na festa como caretos. Outrora, a festa era da aldeia para a aldeia. De fora apenas vinha o gaiteiro, tocador da gaita-de-foles, que agora tem vindo a ser substituída por músicas reproduzidas em modernas aparelhagens. Hoje em dia, a festa é para os forasteiros. Os diabos (caretos) «venderam a

alma ao turismo»⁴⁸. Em desfiles de caretos a que assisti (Podence e Vinhais) fiquei com a impressão que eram mais os forasteiros do que os da terra. Aliás, estes, de garrafão na mão, capricham em bem receber os de fora⁴⁹.

Em algumas aldeias (como em Ousilhão), as raparigas já se mascararam, usurpando um direito outrora consignado apenas ao grupo de rapazes solteiros. O mesmo se tem passado com a tradição dos *pauliteiros*. Entre 2002-2003, em Mogadouro surgiu o primeiro grupo de pauliteiras, formado por oito audazes raparigas, contra as «vozes adversas» dos que reclamavam ser a dança dos pauliteiros uma dança masculina. Ante as vozes que clamavam pela «honra da tradição», as raparigas reclamaram contra «o desleixo» e a «desmotivação» dos rapazes, o «receio à tradição não cumprida», «o desinteresse dos rapazes», que preferiam «uma boa partida de futebol à dança das saias»⁵⁰.

Benjamim Pereira, autor da conhecida obra *Máscaras Portuguesas* (1973), e um dos mais consagrados estudiosos das máscaras transmontanas, afirma: «Eu lembro-me das descrições que ouvi sobre a violência que adquiriam as relações de domínio dos homens sobre as mulheres: violência física, pegando-lhes certas partes do corpo, quase que as possuíam, com reacções de repúdio fortíssimas das mulheres. Agora, essa violência não é sequer simbólica, não existe. Pois se elas estão entre os homens! [...] Antes, os campos estavam extremados em masculino/feminino. Hoje, todos esses campos se romperam»⁵¹. Ou seja, as mulheres subverteram o espaço simbólico de afirmação masculina, outrora ritualizado em investidas sexuais: «Exibem mesmo, com certa ostentividade, a coberto da máscara e respectiva indumentária, uma postura de aparente virilidade, com gestualidades e linguagens de franca ousadia, confundindo-se com os demais mascarados masculinos»⁵².

Embora as pauliteiras ou as raparigas mascaradas não signifiquem propriamente «uma revolução na ordem do género»⁵³, indiciam claramente uma subversão relativamente à ordem da tradição. Houve uma relativa democratização da festa⁵⁴, dada a uma menor rigidez na distribuição de papéis entre grupos de género oposto: homens de um lado, mulheres de outro.

Os *chocalhos* eram também usados para sinalizar ocorrências insólitas que colidiam com a consciência social das aldeias, perturbando-a. Se agora são tão usados, das duas uma: ou as ocorrências insólitas diminuíram ou, mais provavelmente, perdeu-se o fulgor da consciência histórica que as conde-

nava. Conta-nos o Abade de Baçal que as chocalhadas se faziam nas bodas de casamentos das viúvas, estabelecendo uma ruptura ruidosa e censória do evento. Esta reprovação social recorria a outros meios como o toque dos sinos de finados. Em Miranda do Douro, as chocalhadas marcavam presença junto da casa de alguma mulher apanhada em adultério ou em vias disso. O objectivo das chocalhadas era mesmo o de escandalizar, o despertar dos sentidos para realidades perversamente ocultas. Sentidos disputados pelas sonoridades dos chocalhos e pelos cheiros libertos de queimadas feitas à porta da adúltera.

Neste contexto, as chocalhadas, também chamadas de *ferrunfadas*, tinham uma clara função de denúncia: «O caso aqui toma proporções de alto escândalo: dura às vezes um dia inteiro em frente da casa da delinquente, queimando solas, cornos e tudo quanto produza cheiro nauseabundo»⁵⁵. Embora difícil de provar, sugere-se a hipótese de, pelo facto de cornos e sapatos serem adereços simbólicos do engano, as queimadas sinalizarem uma morte simbólica de posses indesejáveis: cornos de quem não sabe por onde andam os sapatos. Assim sendo, a traição conjugal é alvo de uma censura social. Nas *chocalhadas*, o cómico coloca em evidência a penalização do adultério, sendo certo que o enganado não se restringe ao cornudo. Toda a comunidade se sente enganada e, por essa razão, surge uma denúncia pública através das *chocalhadas*.

De facto, o Abade de Baçal referia-se à adúltera como uma «delinquente» e à situação de adultério como de «alto escândalo». Por vezes, a mulher procurava assumir-se como vítima das más-línguas, atribuindo as *ferrunfadas* a invejices. Entre a espada da censura social e a parede da vitimização da mulher, a situação do marido não era cómoda, ficando ferruncho, morto de ciúme e de despeito, como, na fogueira, os seus cornos e solas de sapatos. Concorro com Mário Lages quando afirma que, se o «desvio» e a «diversão» ocorrem, é para que as situações de «abuso» e os «limites» que o determinam sejam mais facilmente incorporados nas consciências sociais⁵⁶.

O relacionamento conjugal ainda hoje é caricaturado num ritual que envolve *carochos* e *belhas*. O *carocho*, trajando de homem e atitudes viris, e a *belha*, vestida de mulher com lenço atado na cabeça, são personagens representadas por rapazes e que se encontram em aldeias transmontanas como Constatim (Miranda do Douro), na festa dos rapazes, de 27 a 29 de Dezembro.

O par prefigura um cerimonial – o *ritual do convite* – que consta de visitas de cortesia aos habitantes da aldeia, a que se segue um peditório. As dádivas constituem augúrio de boas colheitas. Aliás, o *carocho* porta uma ferramenta de trabalho – o *lhagarto* – com a forma de tenaz para surripiar chouriças e atičar as raparigas.

A *belha*, rapaz travestido de mulher, supostamente a mulher do *carocho*, vai apregoando lamúrias, queixumes e lamentos culpabilizando o seu «malvado» *carocho* pela má vida que leva. De que se queixa em concreto? Dos «maus-tratos» a que o *carocho* a submete e do «número exorbitante de filhos que a forçou a gerar e criar»⁵⁷. E qual a reacção do *carocho*? Nem mais, «palavras e gestos ostensivamente provocatórios e convidativos ao acto procriador»⁵⁸. Depois de uma procissão que termina no adro da igreja, lá aparece o *carocho* e a *belha* protagonizando o que se pode interpretar como um desfecho de dádiva divina: a simulação de uma copulação, num gesto que tanto pode significar um apelo à fecundidade como ao prazer sexual. Por aqui vemos que a máscara tem o poder de transformar em festa as dificuldades do viver, ou seja, mascara a tragédia de comédia. Porém, a comicidade da tragédia não assenta apenas na violação da ordem, mas na sua afirmação. É neste sentido que as culturas de grupo, com todos os seus rituais, nos dizem muito sobre a sociedade de que fazem parte.

Estilos juvenis e afirmações de identidade

Frequentemente, a identidade dos grupos é afirmada através de um *estilo*, isto é, de um conjunto mais ou menos coerente de elementos materiais ou imateriais de afirmação simbólica⁵⁹. É o que se passa com as culturas juvenis. Não quer isto dizer que os jovens sejam cabides ambulantes de estilos e visuais mas, de alguma forma, estes modelam as suas sociabilidades. Os estilos juvenis marcam presença pela diferença: são as poupinhas nos penteados (*vanguardistas*), os medalhões nos casacos de couro (*heavy metal*), os cabelos encaracolados e rebeldes (*surfistas*), etc. A cara é, neste contexto, um instrumento de representação particularmente importante. É a preocupação com maquilhagens, batons, sombras, brincos, gel, colónias, *after-shaves*, borbulhas, barba, etc.

A forma como um jovem se veste reveste-se de um significado simbólico. Como sugere Spradley, todo o *símbolo* configura qualquer objecto ou evento

que se refere a alguma coisa ou, melhor ainda, todo o símbolo envolve três elementos: o símbolo em si mesmo, um ou mais referentes e a relação entre símbolo e referente(s). Esta tríade é a base de qualquer «significado simbólico»⁶⁰. A descoberta dos significados dos símbolos passa pela compreensão dos significados que esses símbolos têm para os jovens, mas vai mais longe do que isso: passa também pela compreensão do *uso* que eles fazem desses símbolos. Um exemplo ilustrativo: o negro do vestuário dos jovens *vanguardistas* ou *góticos* é um símbolo. Qual o significado que o negro tem para eles? Ao perguntar-lhes porque usavam roupa negra, responderam-me: «Porque gosto.» O símbolo refere-se, pois, ao gosto. Mas o referente «gosto» pode também converter-se em símbolo. O que representa? Qual o seu referente? Quando pedi a esses jovens que me justificassem o «gosto pelo negro», responderam-me, invariavelmente, com um evasivo encolher de ombros: «Porque gosto.» O que significava, entretanto, esse «encolher de ombros»? Aqui há que recorrer aos contextos analíticos, indirectamente informados pelos jovens mas não redutíveis, obviamente, ao que dizem.

Qualquer significado envolve, por conseguinte, *símbolos* e um emaranhado de outros *significados*. Por isso, costuma-se dizer que qualquer significado é *referencial* ou *denotativo*. Mas os significados também são *conotativos*, ao incluírem toda uma sugestiva significância de símbolos que ultrapassa qualquer significado referencial imediato. O negro dos jovens vanguardistas ou góticos – para voltar ao exemplo referido – conota significâncias que se situam para além do significado referencial *gosto*. O negro é para esses jovens um símbolo que denota gosto. No entanto, este referente é conotável com outros referentes (analíticos) dos quais os jovens não têm consciência. Não basta perguntar a esses jovens o que para eles representa o «negro». Há que averiguar a relação que o símbolo (negro) tem com outros símbolos. Por exemplo, os que se referem ao meio social em que esses jovens vivem, à forma como outros jovens se vestem, etc. Só desse modo podemos descobrir que o uso do negro pode expressar um real desejo – embora não manifesto – de distinção e distanciação social⁶¹.

O exemplo acabado de dar o que mostra? Que as modas ou estilos arrastam simbologias distintas. Porém, o significado dessas simbologias não é visível nem manifesto. Desse modo, não podemos cair na tentação de embarcar nas chamadas *falácias descritivas* que são identificadas pelo filósofo J. L. Austin⁶², quando questiona o papel dos «enunciados» circunscritos ao desempenho de

uma única função: a de descrever ou anunciar algum facto. A «falácia descritiva» consiste em tomar como enunciados fácticos expressões «sem sentido» ou expressões que se «disfarçam» (por exemplo: um «enunciado de direito» ser tomado como um «enunciado de facto»). Ao contrário dos enunciados fácticos que imitam, as expressões de aparente «sem sentido» não descrevem nem registam nada (e não são verdadeiras nem falsas); são expressões que se realizam na sua acção e, por isso, Austin designa-as de *expressões realizativas* (*performative utterances*⁶³). *Realizar* é o verbo usual que se antepõe ao substantivo *acção*. As expressões realizativas indicam precisamente a realização de uma acção que não se confunde com o mero acto de dizer algo.

O que Austin contesta é que as expressões emitidas (exemplo: «*Bom dia! Como está?*») tenham de ser necessariamente explicadas em termos dos significados das expressões emitidas (sejam palavras, grafitos ou imagens). Por isso, nos propõe uma teoria fundamentada nas «forças ilocutórias» para ultrapassar os problemas colocados pelo uso locutório. Essas forças ilocutórias integram o contexto em que se produz o acto locutório. Para além dos actos locutórios (*locutionary acts*) e ilocutórios (*illocutionary acts*), Austin desenvolve ainda o conceito de actos perlocutórios (*perlocutionary acts*). Frequentemente – e mesmo normalmente – dizer algo, segundo Austin, produzirá certas consequências ou efeitos sobre os sentimentos e acções do auditório. E é possível que, ao dizer algo, o façamos com o propósito, intenção ou desígnio de produzir tais efeitos. Estamos, neste caso, perante actos perlocutórios.

Por exemplo, nas culturas juvenis, os *grafitos* são expressões que devem ler-se por referência às forças ilocutórias (de contexto) e aos efeitos (perlocutórios). Entre os *writers* (*grafiters*), o que mais conta são os efeitos perlocutórios que provocam uma avaliação da expressão artística em função de efeitos estéticos. Entre os *grafiters*, aparece muitas vezes embaralhado o que se diz com o que se mostra. O mesmo acontece com algumas expressões da cultura *punk*. Por exemplo, que representa a suástica usada frequentemente pelos *punks*? Segundo Caiafa⁶⁴, representa uma negação: a negação de que o seu uso se liga ao discurso que ela representa; a ostentação de um símbolo (suástica) como negação da ideologia que lhe aparece associada. Mas a compreensão desse uso é impossível ao mero nível locutório. É aos níveis ilocutório e perlocutório que o símbolo se desvenda em outras significações. Da mesma forma, expressões da cultura *punk* que são símbolos de violência não legiti-

mam a identificação da cultura *punk* com uma violência gratuita. Esses símbolos não são ostentados como uma bandeira. Eles são apenas usados como *actos locutórios*: botas, fuzis, capacetes, camuflagens, máscaras...

Os estilos juvenis actuam frequentemente como máscaras, da mesma forma que as culturas juvenis podem representar «soluções» a problemas e contradições relativamente às circunstâncias que os jovens vivem. Hebdige⁶⁵ mostrou como o vestuário adornado dos *teddy boys* não tinha, nos anos 70, o mesmo significado que tivera nos anos 50. E, não obstante, em ambas as épocas os jovens adulavam ídolos comuns (Elvis, Eddi Cochrane, James Dean), usavam os mesmos cabelos encaracolados e detinham, aproximadamente, a mesma posição social. Os conceitos de *conjuntura* e *especificidade* – cada subcultura, argumenta Hebdige, representa um distintivo momento, uma particular resposta a um particular conjunto de circunstâncias – são, portanto, indispensáveis no estudo das culturas juvenis.

É neste sentido que os *teddy boys* aparecem nas décadas 50 e 70, respectivamente, como soluções ou respostas a diferentes conjunturas que os posicionaram diferenciadamente no que respeita a outras culturas de grupo (culturas de emigrantes, culturas geracionais, culturas de classe social, etc.). Os *teds* dos anos 50 haviam marcado uma nova tendência e, embora minoritária, a sua cultura foi bastante difundida pela imprensa da época como sintomática do iminente declínio da Grã-Bretanha. Em contrapartida, o ressurgimento dos *teddy*, na década 70, é publicamente visto como legítimo, uma virtual instituição no meio da confusão marcada por uma série de modas juvenis, de entre as quais a mais chocante, talvez, tivesse sido a dos *punk*. Os novos *teddy boys* eram olhados com tolerância, com cumplicidade ou nostálgica afeição (alguns dos novos *teddy* eram filhos de pais *teddy*).

O reaparecimento dos *teddy boys*, nos anos 70, fez renascer entre alguns elementos das velhas gerações a lembrança de um tempo sentido como surpreendentemente remoto e de maior segurança (nomeadamente económica). Porém, paradoxalmente, os *teddy* que originariamente haviam fornecido «dramáticos» sinais de mudança acabaram, nos anos 70, por representar um «símbolo de continuidade». Em suma, os *teddy boys* representaram duas «soluções distintas» em diferentes condições históricas e atmosferas ideológicas. A própria pompa no trajar e a agressividade sexual tinham significados diferentes nos dois períodos. Nos anos 50, o alvo a abater era o

mundo apático e cinzento onde os «meninos-bem» jogavam ping-pong. Nos anos 70, a pompa e os estereótipos exóticos herdados da velha geração dos *teddy* eram considerados reaccionários, nomeadamente pelos operários vivendo em situação pouco desafogada.

Como vemos, os estilos aparecem frequentemente como máscaras cujo significado depende dos contextos quotidianos de uso. Os mesmos símbolos culturais podem ter significados distintos. Para Hebdige, o significado dos estilos culturais é amortalhado pelo senso comum que validaria e, simultaneamente, mistificaria as formas ideológicas que os incorporam. Nesta ordem de ideias, os estilos seriam tão opacos quanto as relações sociais que os produziram e que neles acabariam por se ver representadas. Em toda a «significação» encontraríamos, assim, uma dimensão ideológica e em todo o estilo, pela mesma ordem de ideias, uma distorção da realidade: por um lado, pelo facto de a ideologia (nomeadamente na forma de senso comum) mascarar a realidade; por outro lado, por efeito de os estilos, sendo portadores de ideologia, aparecerem como refractores dessa mascarada.

Veamos qual a metodologia proposta por Hebdige para descobrir ou decifrar a carga ideológica dos estilos. Prioritariamente, propõe a decifração dos códigos através dos quais o «significado» dos estilos se organiza. No caso das subculturas juvenis, o significado desses estilos (roupas, maquilhagens, penteados, etc.) é interpretado como uma forma de resistência às culturas dominantes. Para Hebdige, como para Barthes⁶⁶ – sua fonte de inspiração teórica cuja roupagem cintilante não tem apenas a ver com símbolos e mais símbolos –, há uma espécie de ideologia anónima e dominante que penetra em todos os meandros da vida social e se inscreve nos mais mundanos rituais da vida quotidiana, enfim que enquadra todos os sistemas de interacção social. Nesta ordem de ideias, os estilos juvenis mais audaciosos funcionariam como uma forma de resistência às culturas dominantes e hegemónicas, contradizendo o mito do «consenso social» que a ideologia dominante, segundo Hebdige, procura sustentar.

Então, os estilos juvenis poderiam ser interpretados como uma reacção dos jovens à situação de marginalidade ou subalternidade em que vivem. À falta de protagonismo, no mercado de trabalho, sucede-se a sua afirmação no mercado de consumo. À perda de capitais sociais tradicionais respondem os jovens com investimentos em capitais sociabilísticos. À falta de identidades

profissionais, os jovens aderem a identidades fabricadas em torno das mais diversificadas imagens e estilos. Nesta linha de argumentação, os estilos à *teddy boy* poderiam ser lidos como «rituais de resistência», violações simbólicas à ordem social dominante. Eles arrastariam uma função latente: a de expressarem ou «solucionarem» – embora mágica ou simbolicamente – contradições «ocultas» ou «indecifradas» da cultura operária. Mas porque razão os *mods* exploraram trajectórias ascensionais de mobilidade social, ao contrário, por exemplo, dos *skinheads*?

Questões deste género obrigam, como atrás se sugeriu, a que o questionamento sociológico se oriente para a descoberta dos diferentes contextos sociais que fazem com que os jovens (embora de semelhante condição social) respondam de maneira diferente às mudanças que afectam a sua vida quotidiana. Assim, o surgimento das culturas juvenis nos anos 50, em Inglaterra, não pode deixar de se associar a factores de natureza macroeconómica que afectaram as condições de vida do operariado no East End, subúrbio londrino de velhas tradições operárias. Mudanças, ocorridas nos anos 40, como a racionalização do trabalho nos estaleiros londrinos, desmantelaram um *modus vivendi* entre os operários da região, assente num conjunto de equilíbrios historicamente viabilizados. A constituição, na região, de «guetos» que começaram também a ser habitados por operários de origem africana e a fuga da aristocracia operária para zonas mais nobres da região originaram a constituição de novas redes de vizinhança, nem sempre edificadas na base de sociabilidades solidárias. Estas mudanças tiveram profundas repercussões na estrutura interna das famílias. As relações pais-filhos alteraram-se. Os grupos de amigos adquiriram, entre os jovens, novas dimensões de convivialidade. A nível político, o envolvimento parlamentar do Partido Trabalhista e a infiltração dos sindicatos nos aparelhos de Estado terão também contribuído para um relativo «desarme» dos operários, cujas condições de relativa – embora desigual – prosperidade terão também tido efeito no amortecimento de acções operárias colectivas (movimentos reivindicativos, greves, etc.).

Assim, a apropriação – levada ao exagero –, por parte dos *teddy boys*, do estilo de vestuário de classes elevadas, viabilizou a interpretação desse estilo como uma negação simbólica da condição operária de que esses jovens eram oriundos e, ao mesmo tempo, uma usurpação – também simbólica – de um estilo aristocrático. Subjacente à hipótese considerada temos a possibilidade de o vestuário poder adquirir sucessivas ressignificações. Originariamente

(começos da década 50), a moda dos fatos «eduardinos» foi criada e difundida entre jovens da aristocracia cidadina. Essencialmente, a moda consistia em compridas e cintadas jaquetas, de lapelas estreitas, coletes fantasiados, calças relativamente estreitas. As modificações introduzidas pelos *ted* consistiram, entre outras, no avivamento das cores, nas camisas de cetim com colarinhos compridos sobrepostos à gola de casaco, na ausência de gravata, no uso de sapatos de camurça ou crepe, calças afuniladas sem dobra na perna e, embora cintados, casacos mais folgados.

Os *ted* conseguiram «proletizar» o estilo aristocrático dessas vestimentas, expressando, simultaneamente, a «realidade» e as «aspirações» de grupo⁶⁷. Dadas as crescentes desigualdades económicas, a descodificação peculiar do estilo *ted* levou os sociólogos do *Center of Contemporary Cultural Studies* (CCCS), da Universidade de Birmingham, a olhar esse estilo como uma resposta cultural a um declínio de *status*, uma estratégia defensiva que garantisse, simbolicamente, uma marca identitária entre esses jovens. O «espírito de grupo» dos *ted* – como a solidariedade – foi interpretado como uma reafirmação de valores tradicionais da classe operária: espírito comunitário e solidarismo presente nas redes de vizinhança, abaladas pela mobilidade geográfica então experimentada. Por outro lado, as lutas em que os jovens *ted* se envolviam com outros jovens foram lidas como defesa de um *status*. A sua posição de jovens *lumpen* terá sido agravada pelo influxo de imigrantes de origem africana em finais da década de 40. Os *ted* terão, então, interiorizado a perda de *status* como consequência dessa invasão de imigrantes, dirigindo contra eles as suas frustrações.

Numa sociedade marcada pelo «*marketing* de imagens», as próprias imagens podem transformar-se em «armas de resistência»⁶⁸. Assim, os *jeans* remendados e gastos ou o vestuário em «segunda mão» podem representar uma rejeição do «*ethos*» dominante do moderno consumismo; os cortes de cabelo dos jovens africanos «*rap*» podem ser um símbolo de convivência étnica ou «soluções estéticas» a uma pluralidade de problemas criados por ideologias racistas; a apropriação por parte das mulheres de vestuário com corte masculino pode simbolizar um desejo de emancipação.

Neste registo analítico, as contradições de classe seriam, por conseguinte, exibidas através de «estilos» e magicamente solucionadas ao nível das aparências. É por esta razão que os símbolos aparecem revestidos de uma capa

mitológica (também aqui a presença de Barthes é notória...), cumprindo uma função vital de «naturalização» ou «normalização» do domínio hegemónico de determinadas culturas (dominantes). No trilho interpretativo que temos vindo a seguir, as «poupinhas» ou cortes de cabelo, os medalhões, ou as vestimentas exóticas juvenis transportam significados secretos que expressam, em código, uma forma subtil de resistência à ordem dominante que, aliás, não deixa de garantir a continuidade de formas de subordinação cultural.

Não interessa, aqui e agora, avançarmos para uma discussão teórica das teses de Hebdige, Stuart Hall, P. Cohen, John Clarke, Tony Jefferson e outros sociólogos do CCCS (Centre of Contemporary Cultural Studies) – teses que, aliás, são bem discutíveis, na medida em que a hipótese da «resistência» pode ser um artefacto teórico que, desde logo, mascara o simples desejo de existência por parte dos jovens. Porém, os trabalhos desenvolvidos pelos sociólogos de Birmingham alertam-nos para um ponto essencial: os «estilos juvenis» encontram-se cheios de significação, embora esta apareça frequentemente oculta, resistindo à sua desvelação. Eis o desafio que se coloca à sociologia das culturas juvenis: o de, na linha teórica defendida por Barthes, nas suas *Mitologias*, procurar decifrar as mensagens ocultas e codificadas nas cintilantes aparências dos estilos, de modo a descobrir-se o que obscuramente representam ou o que ocultam, mesmo quando são chamados a solucionar, «magicamente», o que ocultam.

Revivalismos tribalistas

Num livro, não há muito tempo publicado, sobre *tribos urbanas*⁶⁹, tive a oportunidade de sugerir que o investimento que alguns grupos jovens fazem nas suas imagens corporais produz olhares que sublinham as suas marcas tribalistas. Os jovens são o que são, mas também são (sem que o sejam) o que deles se pensa, os mitos que sobre eles se criam. Esses mitos não reflectem a realidade embora a ajudem a criar. É que as palavras também nos tribalizam. Clarificar o que vulgarmente se pensa quando se fala de *tribo* é um exemplo de fuga a equívocos conceptuais e de penetração no mundo das significações. É o que faz Magnani quando, ao dar-se conta da ambivalência da noção de «tribo urbana», se interroga sobre o seu uso metafórico, sobre as denotações e conotações distintivas dos seus múltiplos usos, enfim, sobre os limites e alcances que o uso da metáfora implica, nomeadamente quando se

confronta o «sistema de significações» de onde a noção de «tribo» foi extraída, em contextos passados, com o domínio de uso em contextos presentes⁷⁰.

Tribo é um elemento de composição de palavras que exprime a ideia de *atrito* (do grego *tribé*), isto é, a *resistência* de corpos que se opõem quando se confrontam. Esta dimensão de resistência grupal, substantivamente ligada à ideia de atrito, encontra-se presente – sem que seja omnipresente – no fenómeno das tribos urbanas. Aliás, em muitas palavras da família tribo a ideia de atrito é marcante⁷¹. Vejamos algumas dessas manifestações de *atrito*.

Começando pela «tribo dos *grafiters*», o que faz nascer um jovem *grafiter* ou *writer* (o que escreve *grafitis*)? A pobreza? O subúrbio? O *tag* (assinatura que identifica o autor do *grafiti*)? O risco? O visual? O que quer que esteja na sua origem, há um protesto latente que domina a cultura *grafiti*. Contra as *censuras moralistas*, os jovens *writers* difundem *grafitis muralistas*, através de *tags*, desenhos e *lettering* (inscrições de letras). O discurso é usado para dar curso a uma disponibilidade de acção. O que os *grafitis* encarnam é o que Husserl, numa linguagem fenomenológica, designa de «noema» ou «sentido noémico», aquela camada de sentido que se intercala entre a palavra e a coisa. E é deste modo que os *grafitis* correm sobre as suas peugadas, independentemente dos sujeitos de enunciação, apesar de estes atestarem, com assinatura, uma autoria. Mais do que os signos, propriamente ditos, interessa a relação, a ponte, a mediação. Para um jovem *grafiter*, o desafio é desfilar palavras, emblemas, estilos, com a pressão do risco de se ser apanhado pela polícia. Impõe-se uma actuação rápida, ter o instinto do instante. A perseguição arrasta um reconhecimento. Em suma, a inserção dos *writers* numa *crew* (conjunto de *graffiters* que habitualmente pintam em conjunto) corresponde à necessidade de sociabilidades alternativas a espaços falhos de integração social. Um *writer*, numa *crew*, vê renascer a sua individualidade, sendo frequente ganhar nome próprio entre os companheiros.

Muitos *graffiters* pertencem à *tribo dos skaters*. O *skate* é um meio rápido de fuga quando se está em dificuldades. Por isso, é praticado em rampas (*half*) ou ruas (*street*) livres de atrito, em toda a superfície que permita o deslize: escadas, corrimãos, passeios ou praças. O *skate* e o *grafiti* servem-se do tecido urbano, como urdidura de movimentos: o tecido transforma-se em campo de provas. Conquistar um túnel ou um viaduto, tanto pode significar viajar nele como deixar marcas grafitadas dessa navegação. Os *skaters* fogem do atrito, mas a ocupação que fazem da rua afronta o convencional. De facto, o

skateboard, libertando-se das convenções urbanas estabelecidas, afronta simbolicamente a «gestão urbana», viola a imposição que sustenta a necessidade de um recinto desportivo para a prática de um qualquer desporto clássico. Depois, há todo um conjunto de expressões linguísticas que reforçam uma pertença grupal. Muitas delas são de origem anglo-saxónica e vulgarizadas em revistas da especialidade, como a *New Way* ou a *Skateboarding*⁷². Ao vê-los no *bowl* (abóboda que é estuário do *half*, corredor de transição que leva ao *bowl*), o que ressalta é um deslize em voo, numa espécie de «não-lugar», que eles trazem na velocidade do deslocamento. Os *skaters* procuram retirar o máximo de possibilidades de deslize de um conjunto de superfícies. As dificuldades de percurso são transformadas em oportunidades de manobra. O móbil é contornar os obstáculos de percurso, como se estivessem a exercitar capacidades para contornar atritos da vida real.

Nas tribos *punk* e *funk* – estas últimas muito presentes na cartografia nocturna dos subúrbios do Rio de Janeiro – a presença do atrito é também marcante, mesmo a nível endogrupal⁷³. É o que acontece com o *mosh pit*, dança frenética que ocorre nos palcos de alguns *shows*. Em vez de se dançar com o par em movimentos pré-estabelecidos, formalmente, no *mosh pit* os jovens agitam-se em abandono, chocando entre si, como se, sinestesticamente, balanceassem, num mar dionisíaco de braços, pernas e suor. Alguns sobem ao palco daí mergulhando na multidão que os acolhe. Numa dança clássica de salão, os movimentos dos corpos encontram-se disciplinadamente limitados pela coreografia, ritualizam-se de forma linear. No *mosh pit* vale tudo. Os jovens usam a aleatoriedade e a violência ritual para romper as convenções sociais lineares e atingir um estado de turbulência. É o que se passa com o *deep mosh*, dança de empurrões e pontapés com botas de ponta de aço. Ao contrário dos *hippies*, cujo atrito com a cidade era contornado com retiradas ou refúgios em acampamentos bucólicos, os *punks*, *heavy metal* e *funks* enfrentam o terror urbano tentando sobreviver nele. Por vezes, podem constituir-se em movimentos radicais de questionamento da realidade, como também acontece com alguns jovens *rappers* (*gagsta rap*), promovendo uma cultura de violência, de sexo e drogas, em qualquer dos casos protagonizada como cultura de *invasão* (a que se associa o imaginário de «classes perigosas») mas também de *evasão* (*fugitive culture*⁷⁴).

As fugas à realidade, entre os jovens das tribos *rave*⁷⁵, podem também ser lidas como manifestações de *atrito*. Nos encontros *rave*, com danças ao som

de música electrónica, procura-se um transe grupal, por efeito de drogas psicadélicas. Os ritmos electrónicos das *rave* pautam-se por batidas aceleradas, com pequenas variações de difícil percepção. Esses ritmos (*techno, garage, trance, jungle, acid house, acid jazz...*) caracterizam-se pela velocidade, pelas batidas constantes que reflectem, de alguma forma, a fragmentação e a subversão das temporalidades ordenadas da vida urbana (por exemplo, as que opõem o dia à noite, ou o trabalho ao descanso). Quem frequenta as *raves* procura uma sincronização como comunidade, dormindo de dia e dançando de noite. A própria *rave*, ao contrário dos eventos «normais» de uma casa nocturna, realiza-se em qualquer barracão clandestino ou ao ar livre. A exploração dos *riscos* (reais ou antecipados)⁷⁶ em determinadas condutas juvenis é um desafio que sujeita a vida a constantes atritos, disso sendo exemplo os acidentes rodoviários ou o consumo de substâncias toxicodependentes. No entanto, o sentimento identitário não se encontra ausente. É por esta razão que as tribos podem ser tipificadas como exemplos de *communitas*, no sentido que Victor Turner lhe dava⁷⁷, isto é, como corpos de vínculos sociais que se produzem em condições de liminaridade, de indeterminação, de carência de referentes de quem vive entre as fases de «separação» e de «agregação» de um rito de passagem.

Porém, se os indivíduos que integram algumas tribos urbanas se distanciam de determinados padrões sociais não é propriamente com o objectivo de se isolarem de tudo o que os rodeia mas para se reencontrarem com grupos de referência mais próximos dos seus ideais⁷⁸. Por vezes, como é difícil preservarem a sua diferença nas tramas da sociedade convencional – ou dela saírem quando a diferença é uma manifestação de exclusão social – investem-se em redes relacionais de proximidade que recriam novas afiliações sociais. O que a metáfora da *tribo* sugere é a emergência de novos influxos sociais que decorrem de algum tipo de reagrupamento entre quem, não obstante as suas diferenças, procura uma proximidade com outros que, de alguma forma, lhe são semelhantes de acordo com o princípio «*qui se ressemble s'assemble*»⁷⁹. É, pois, em formas de sociabilidade que devemos pensar, quando falamos de tribos urbanas, sociabilidades que se orientam por normas auto-referenciais de natureza estética e ética e que assentam na produção de vínculos identitários.

Por outras palavras, a filiação grupal gera sentimentos de pertença, os seus marcos conviviais são garante de afirmações identitárias. Por isso, nestes

grupos, encontramos manifestações de resistência à adversidade mas também vínculos de sociabilidade e de integração social. Quanto mais vinculada é a resistência à adversidade mais prováveis são as verbalizações que referenciam o «tribal» como sua característica identitária – *atribuída* (exogicamente) ou *assumida* (subjectiva ou grupalmente).

Notas finais

Vimos que as culturas de grupo se servem de suportes retóricos e simbólicos que projectam imagens minimamente consistentes em relação aos membros do próprio grupo e aos olhares de fora do grupo. É neste sentido que se pode afirmar que a identidade de grupo é alimentada por representações – sociais e discursivas – que reflectem a forma como os membros de um grupo se percebem e são percebidos pelos demais⁸⁰.

Quando estudamos as culturas de grupo, quase sempre é o problema do «outro» que está em jogo. Quem serão os chamados outros que são vistos como diferentes de nós? Não serão os «nossos» outros? De que forma esses «outros» se tecem nos imaginários sociais? À Sociologia interessa desvendar os processos de diferenciação social, a partir da produção de estereótipos – muito presentes, como foi assinalado, no caso da cultura cigana. A afirmação da identidade ocorre frequentemente em situação de confronto dramatizado com o outro. Surge então um diferendo resultante de diferentes tipificações de diferenciação de uns grupos em relação a outros, havendo uma estreita vinculação entre identidade e pertença social, como Georges Mead sobejamente o demonstrou em *Mind, Self and Society*. Também Simmel nos ensinou que a forma mais pura de coesão social se enraíza numa espécie de *focus imaginário*, espécie de caldeirão onde se cozinham diversos sentimentos e humores, mexidos e remexidos por uma diversidade de opiniões, na fervura provocada por forças atractivas e repulsivas, de harmonia e dissonância, de simpatia e antipatia, de cooperação e competição. Temos assim um jogo de fronteiras que faz uso do «outro» como marcador dos limites de identidades simbolicamente construídas.

No caso da cultura dos ciganos dá-se mesmo um enclausuramento étnico⁸¹ de duas faces: por um lado, tendem a ser rejeitados pelo facto de serem ciganos; por outro lado, ao ser transformada em «lei», a cultura cigana é algo que

se possui e se pratica em conformidade. Os atributos discriminatórios veiculam-se através de linguagens que – por natureza – são relacionais, uma vez que viajam no quadro de um processo comunicacional⁸². Dado o carácter relacional da estigmatização, e uma vez que os estigmatizados não têm condições de retaliar em termos estigmatizantes equivalentes, que fazem? Frequentemente, usam o feitiço do estigma contra os feiticeiros que o produzem. Os referentes associados ao estigma – como os da violência – podem ser assumidos por alguns jovens que, por exemplo, frequentam uma escola que os olha de lado. Se a sobrevivência dos ciganos, numa sociedade que lhes é hostil, representa para eles uma luta árdua e desigual, o «confronto» pode emergir como um traço identitário, mesmo no domínio do lazer ou das brincadeiras de escola e de rua⁸³. Fala-se então de uma «etnicização reactiva»⁸⁴. Quando assim acontece, a tentativa de superação da discriminação étnica através da mobilização étnica traduz-se num acentuar do distanciamento que se pretende abater.

Vimos também que as culturas de grupo apelam a rituais de identificação que frequentemente dão lugar à dissimulação. Nomeadamente nas culturas juvenis as aparências podem não mostrar o que expressam. Também na *feira dos rapazes* nos confrontamos com múltiplos jogos de máscaras, já que os caretos, na verdade, não representam reais transgressões da ordem social, pelo contrário, reforçam-na quando dela fazem troça.

Na análise das chamadas tribos juvenis descobrimos que as identificações são contingentes e esquivas nos seus processos de reconhecimento, pois combinam uniformização e diferenciação, convergência e dissidência. Como é sugerido por Maffesoli⁸⁵, a lógica da *identidade* tem dado lugar à lógica da *identificação*. Enquanto que a primeira assenta numa individualização cimentada no tempo e no espaço, a segunda possibilita a existência de máscaras múltiplas e variáveis, fluidas e reconstruídas, onde a individualidade é uma construção frágil que se produz, sobretudo, através da experimentação.

Um traço comum às culturas analisadas é o das identidades de grupo emergirem de identificações e contra-identificações, de oposições e distinções – como se a existência de uns e de outros fosse possível a partir das relações que entre eles se estabelecem. Este terreno de confronto entre «uns» e «outros» é fértil no levantamento de indagações e reflexões sociológicas. Porque existem necessidades de diferenciação? Como as explicar? Apenas se deixaram algumas pistas de reflexão.

Notas

¹ Howard RHEINGOLD, *The Virtual Community: Surfing the Internet*, Londres, Minerva Publishing, 1994.

² William MITCHELL, *City of Bits*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1995.

³ José Machado PAIS, *Nos Rastos da Solidão. Deambulações Sociológicas*, Porto, Âmbar, 2006 (capítulo: Afectos Virtuais).

⁴ Os conceitos, como o próprio Tönnies advertiu, são conceitos abstractos e analíticos (tipos ideais), não devendo ser usados como descritivos e pragmáticos.

⁵ Max WEBER, *Economia y Sociedad, Esbozo de Sociología Comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 18-45 (1.ª ed., em alemão: 1922).

⁶ Ainda que em vez de *Gesellschaft* e *Gemeinschaft* use os termos *Vergemeinschaft* e *Vergesellschaftung* que, à letra, designam processos de «comunização» e «associação».

⁷ M. WEBER, *Economia...*, p. 33.

⁸ Georg SIMEL, *Sociología. Estudios sobre las Formas de Socialización*, Madrid, Biblioteca da Revista de Occidente, 1922 (1.ª ed., em alemão: 1908).

⁹ Isabel DIAS, «Realojamento da Comunidade Cigana do Vale do Forno: a Partilha de uma Experiência», texto disponível em: http://apdemografia.pt/pdf_congresso/8.

¹⁰ Dr.ª Conceição Barroqueiro, a quem agradeço o grande apoio que me deu na caracterização do projecto.

¹¹ No ano 2000, foi constituída a primeira associação de mulheres ciganas, em Portugal. Uma das associadas refere: «Fomos muito e severamente criticadas. Sentimos dificuldades profundas. Constantemente nos perguntavam: “Mas, afinal, o que é que vocês andam a fazer? Não se vê nada. Só ganharam ser apedrejadas”», in *Boletim Informativo Príncipes do Nada*, n.º 1, Janeiro de 2001.

¹² Apoiei-me, abundantemente, no trabalho de Jean-Pierre Liégeois, nomeadamente no seu livro *Minoría y Escolaridad: El Paradigma Gitano*, Madrid, Editorial Presencia Gitana, 1998. Ver também: A. FRASER, *The Gypsies*, Oxford, Blackwell, 1997; M. STEWART, *The Time of the Gypsies*, Boulder (CO), Westview, 1997, e Mirna MONTENEGRO (org.), *Ciganos e Educação*, Setúbal, Instituto das Comunidades Educativas, 1999.

¹³ José CUTILEIRO, «Honra, vergonha e amigos», in J. G. Peristiany, *Honra e Vergonha. Valores das Sociedades Mediterrânicas*, 2.ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p. XVIII.

¹⁴ Entrevista a quatro jovens ciganas dos 7 aos 12 anos e publicada no *Boletim Informativo Príncipes do Nada*, Julho de 2002, p. 8.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Depoimento recolhido por um aluno meu, José Santana Pereira, no âmbito de um trabalho de Sociologia da Vida Quotidiana, sobre «rumores de café», no 2.º semestre de 2002.

¹⁷ Peter FRY, *A Persistência da Raça. Ensaios Antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005, p. 31.

¹⁸ Comerciantes há que decoram as lojas com sapos de pelúcia e plástico para os afugenta-

rem, uma vez que, para os ciganos, os sapos são animais agoirentos, bichos de azar. Ver reportagem no *Público*, de 13 de Janeiro de 2004.

¹⁹ Uma rapariga do projecto «deu cabaço», ou seja, recusou o casamento sugerido por familiares. Esta recusa pode ter duas avaliações: uma positiva, por corresponder a um gesto de emancipação; outra negativa, por a jovem poder ser alvo de mexericos e ser discriminada pela comunidade.

²⁰ Entrevista a quatro jovens ciganas dos 7 aos 12 anos e publicada no *Boletim Informativo Príncipes do Nada*, Julho de 2002, p. 8.

²¹ Hipótese levantada por Jean-Pierre LIÉGEOIS (*Minoría y Escolaridad...*, p. 16) que, todavia, admite que o analfabetismo seja também um forte *handicap* numa sociedade em que o uso elementar da escrita, leitura e contagem se convertem numa necessidade básica.

²² Diane TONG, *Contos Populares Ciganos*, Braga, Círculo de Leitores, 2002, p. 207.

²³ Uma professora que ensina crianças ciganas contou-me que, muitas vezes, os próprios pais ameaçam os professores com porrada. No entanto, «se bem conversados, pedem desculpa e prometem descarregar porrada nos filhos».

²⁴ Transcrição de uma entrevista dada pelo Pastor José Pinto de Sousa, Secretário Nacional da Igreja Filadélfica Cigana e representante do culto evangélico na comunidade do Vale do Forno, in *Boletim Informativo Príncipes do Nada*, Julho de 2002, p. 4.

²⁵ Mariano Fernandez ENGUIA, «Escola e Etnicidade: O Caso dos Ciganos», in *Educação, Sociedade & Cultura*, n.º 6, 1996, pp. 5-22.

²⁶ Phyllis WHITIN e David J. WHITIN, *Inquiry at the Window. Pursuing the Wonders of Learners*, Portsmouth, New Hampshire, Heinemann, 1997.

²⁷ Entre os ciganos, apesar de existirem claros sinais de mudança, a apropriação do passado continua a fazer-se através de uma experiência compartilhada, através de um labor de rememoração, em que a «lei cigana» continua a ditar um ordenamento moral.

²⁸ O *liminóide* distingue-se do *liminal* por traduzir situações não especificamente rituais. Ver V. TURNER, *On the Edge of the Bush*, Tucson, The University of Arizona Press, 1985.

²⁹ A. M. Pires CABRAL, *A Loba e o Rouxinol*, Lisboa, Âncora Editora, 2004, p. 31.

³⁰ Paula GODINHO, *O Leito e as Margens...*, p. 305.

³¹ Hélder FERREIRA e Teresa PERDIGÃO, *Máscaras em Portugal*, Lisboa, Mediateixo, 2003, p. 8.

³² Paula GODINHO, «A festa dos rapazes: nova arquitectura do género num meio em mudança», in *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. X, 1998 (2.ª série), Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, pp. 243 (241-254).

³³ *Público*, 7 de Janeiro de 2007.

³⁴ Paula Godinho, «As “loas” que contam uma festa: permanência e mudanças na Festa dos Rapazes», in Benjamim PEREIRA (coord.), *Rituais de Inverno com Máscaras*, Instituto Português de Museus, s.l., 2006, p. 52.

³⁵ Estas dimensões são reconhecidas por Benjamim Pereira, *Máscaras Portuguesas*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1973.

³⁶ Jorge DIAS, *Rio de Onor. Comunitarismo Agro-pastoril*, Lisboa, Editorial Presença, 1981.

³⁷ Victor TURNER, *The Ritual Process*, Ithaca, Cornell University Press, 1969.

- ³⁸ A. M. Pires CABRAL, *Os Arredores do Paraíso (Crónicas de Grijó)*, Macedo de Cavaleiros, Câmara Municipal de Macedo de Cavaleiros, 1991, pp. 20-21.
- ³⁹ Loa recolhida por Paula GODINHO, em Varge de 2003, cedida por gentileza.
- ⁴⁰ Luís FARINHA, «Máscaras do Nordeste», in *História*, 94, Fevereiro de 2007, pp. 18-19 (entrevista a Benjamim Pereira).
- ⁴¹ Esta tendência havia já sido assinalada em 1983, por Miguel Vale de Almeida, num trabalho que então fizera em Babe. Ver Miguel Vale de ALMEIDA, «Quando a máscara esconde uma mulher», in Benjamim PEREIRA (coord.), *Rituais de Inverno com Máscaras*, Instituto Português de Museus, s.l., 2006, pp. 61-73.
- ⁴² Paula GODINHO, «As “loas” que contam uma festa: permanência e mudanças na Festa dos Rapazes», in Benjamim PEREIRA (coord.), *Rituais de Inverno com Máscaras*, Instituto Português de Museus, s.l., 2006, p. 39-59.
- ⁴³ O fenómeno não é específico da região de Trás-os-Montes. Ocorre em outras regiões do País, como em Lazarim (Lamego). Ver Oriana ALVES, «De Lazarim para o Mundo», in Hélder FERREIRA e António A. Pinelo TIZA, *Máscara Ibérica*, vol. I, Porto, Edições Caixotim, 2006, p. 28.
- ⁴⁴ As loas a seguir referenciadas foram recenseadas por Paula Godinho, em Varge, no Natal de 2003. Quero agradecer-lhe o facto de me ter disponibilizado estes seus achados etnográficos com a simpatia que a caracteriza. Ouvir Paula Godinho falar sobre a festa dos rapazes – como em várias ocasiões me aconteceu – é um privilégio. Ela coloca um tal entusiasmo e energia nas descrições que faz que, pela sua voz, sentimo-nos transportados, como que por magia, aos cenários vivos dos acontecimentos que nos vai relatando.
- ⁴⁵ Oriana ALVES, «De Lazarim para o Mundo», in Hélder FERREIRA e António A. Pinelo TIZA, *Máscara Ibérica*, vol. I, Porto, Edições Caixotim, 2006, p. 32 (loa colhida em Lazarim, 2003).
- ⁴⁶ *Ibidem*, pp. 32-33 (loa colhida em Lazarim, 2003).
- ⁴⁷ *Ibidem*, p. 33 (loa colhida em Lazarim, 2003).
- ⁴⁸ Paulo RAPOSO, «“Caretos” de Podence: um espectáculo de reinvenção cultural», in Benjamim PEREIRA (coord.), *Rituais de Inverno com Máscaras*, Instituto Português de Museus, s.l., 2006, p. 94.
- ⁴⁹ À mesma conclusão chega Paula Godinho, ao salientar o orgulho que os da terra têm ao verem como as festas são chamariz de «investigadores, cineastas, folcloristas, antropólogos, portugueses ou estrangeiros». Paula GODINHO, «A festa dos rapazes: nova arquitectura do género num meio em mudança», in *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. X, 1998 (2.ª série), Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, p. 253.
- ⁵⁰ *Mensageiro de Bragança*, de 27 de Outubro de 2005.
- ⁵¹ Luís FARINHA, «Máscaras do Nordeste», in *História*, 94, Fevereiro de 2007, p. 18 (entrevista a Benjamim Pereira).
- ⁵² Benjamim PEREIRA, «Rituais de Inverno com máscaras», in Benjamim PEREIRA (coord.), *Rituais de Inverno com Máscaras*, Instituto Português de Museus, s.l., 2006, p. 22.
- ⁵³ Ver Miguel Vale de ALMEIDA, «Quando a máscara esconde uma mulher», in Benjamim PEREIRA (coord.), *Rituais de Inverno com Máscaras*, Instituto Português de Museus, s.l., 2006, p. 64.

- ⁵⁴ A hipótese da «democratização» foi levantada por Paulo Raposo ao sugerir que a tradição «pertence a todos». Ver Paulo RAPOSO, «“Caretos” de Podence: um espectáculo de reinvenção cultural», in Benjamim PEREIRA (coord.), *Rituais de Inverno com Máscaras*, Instituto Português de Museus, s.l., 2006, p. 92.
- ⁵⁵ Fernando Manuel ALVES, *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*, IX, Bragança, Museu do Abade de Baçal, 1982, p. 32.
- ⁵⁶ Mário LAGES, «O casamento exolocal numa aldeia da Beira Alta», in *Análise Social*, vol. XIX (77-78-79), 1983-3.º4.º-5.º, pp. 645-665.
- ⁵⁷ António A. Pinelo TIZA, «Permanência e Funções dos “Caretos”, Máscaras e Mascarados», in Helder FERREIRA e Teresa PERDIGÃO, *Máscaras em Portugal...*, p. 23.
- ⁵⁸ António A. Pinelo TIZA, «O Mascarado. Ritos do Inverno Transmontano», in Helder FERREIRA e António A. Pinelo TIZA, *Máscara Ibérica*, vol. I, Porto, Edições Caixotim, 2006, p. 80.
- ⁵⁹ Carles FEIXA, *De Jóvenes, Bandas y Tribus*, Barcelona, Ariel, 2006.
- ⁶⁰ J. P. SPRADLEY, *The Ethnographic Interview*, Nova Iorque, Rinehard and Winston, 1979.
- ⁶¹ José Machado PAIS, *Culturas Juvenis*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.
- ⁶² J. L. AUSTIN, *Cómo Hacer Cosas con Palabras*, Barcelona, Paidós, 1996.
- ⁶³ Na classificação de Austin de *speech acts*, o performativo é caracterizado por nada revelar no dizer (exemplo: *Bom dia, como está?*).
- ⁶⁴ Janice CAIAFA, *Movimento Punk na Cidade. A Invasão dos Bandos Sub*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1989.
- ⁶⁵ Dick HEBDIGE, *Subculture. The Meaning of Style*, Londres e Nova Iorque, Methuen, 1979.
- ⁶⁶ R. BARTHES, *Mythologies*, Paris, Paladin, 1972.
- ⁶⁷ Tony JEFFERSON, «Cultural responses of the teds», in Stuart HALL & Tony JEFFERSON (ed.), *Resistance Through Rituals*, Londres, Hutchinson, 1976, pp. 81-86.
- ⁶⁸ Stuart EWEN, *All Consuming Images*, Nova Iorque, Basic Books, 1988.
- ⁶⁹ José Machado PAIS e Leila Maria BLASS (coord.), *Tribos Urbanas e Produção Artística*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2004.
- ⁷⁰ José Guilherme Cantor MAGNANI, «Tribos Urbanas: metáfora ou categoria?», in *Cadernos de Campo. Revista dos alunos de pós-graduação em Antropologia*, Departamento de Antropologia, FFLCH/USP, São Paulo, ano 2, n.º 2, 1992. O texto de Magnani foi um importante estímulo para a nossa reflexão.
- ⁷¹ A *tribofísica* é a parte da física que estuda o atrito; a *triboelectricidade* designa a electricidade desenvolvida por fricção; a *atribulação* sugere um estado de confusão ou aflição; os próprios *tribunais* são lugares de confronto ou de atrito.
- ⁷² Olivier PÉGARD, «Une pratique ludique urbaine: le skateboard sur la place Vauquelin a Montréal», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. CIV, 1998, pp. 185-202. Sobre o tema ver, também, Matt CHRISTOPHER, *Skateboard Tough*, Boston, Little Brown, 1991 e Michael BROOKE, *The Concrete Wave: The History of Skateboarding*, Toronto, Warwick, 1999.
- ⁷³ No caso brasileiro são relevantes os estudos de Hermano VIANA, *O Mundo Funk Carioca*,

Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988 e de Janice CAIAFA, *Movimento Punk na Cidade: A Invasão dos Bandos Sub*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1989.

⁷⁴ Henry GIROUX, *Fugitive Culture: Race, Violence & Youth*, Londres, Routledge, 1996.

⁷⁵ Ver, por exemplo, Michel GAILLOT, «Les raves, “part maudite” des sociétés contemporaines», in *Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*, n.º 72, 2001/2, pp. 45-54 e Sandy QUEUDRUS, *Un Maqui Techno. Modes d'Engagement et Pratiques Sociales dans la Free-Party*, Paris, Éd. Mélanie Sèteun, 2000.

⁷⁶ Lionel POURTAU, «Le risque comme adjuvant. L'exemples des raves parties», in *Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*, n.º 72, 2002/3, pp. 69-82.

⁷⁷ V. TURNER, *El Proceso Ritual*, Madrid, Taurus, 1988.

⁷⁸ Esta ideia é desenvolvida por Valérie FOURNIER, *Les Nouvelles Tribus Urbaines. Voyage au Cœur de Quelques Formes Contemporaines de Marginalité Culturelle*, Chêne-Bourg, Georg Editeur, 1999, p. 67.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 60.

⁸⁰ S. HALL e P. Du GAY (eds.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, 1996.

⁸¹ Muitas das descrições sobre a cultura cigana contribuem também para a essencializar ou naturalizar, encerrando-a numa suposta homogeneidade. Ver Adam KUPER, *Culture. The Anthropologist Account*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

⁸² As dimensões relacionais da identidade são tratadas em M. IGNATIEFF, *El Honor del Guerrero. Guerra Étnica y Conciencia Moderna*, Madrid, Taurus, 1999.

⁸³ Martin P. LEVINSON, «The role of play in the formation and maintenance of cultural identity. Gypsy Children in home and school contexts», in *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 34, n.º 5, Outubro de 2005, pp. 499-532.

⁸⁴ A. PORTES e R. G. RUMBAUT, *Legacies. The Story of the Immigrant Second Generation*, Berkeley, University of Califórnia Press, 2001.

⁸⁵ M. MAFFESOLI, *Au Creux des Apparences. Pour une Éthique de l'Esthétique*, Paris, Le Livre de Poche, 1995.

Bibliografia

ALMEIDA, Miguel Vale de, «Quando a máscara esconde uma mulher», in Benjamim PEREIRA (coord.), *Rituais de Inverno com Máscaras*, Instituto Português de Museus, s.l., 2006, pp. 61-73.

ALVES, Fernando Manuel, *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*, IX, Bragança, Museu do Abade de Baçal, 1982.

ALVES, Oriana, «De Lazarim para o Mundo», in Hélder FERREIRA e António A. Pinelo TIZA, *Máscara Ibérica*, vol. I, Porto, Edições Caixotim, 2006.

AUSTIN, J. L., *Cómo Hacer Cosas con Palabras*, Barcelona, Paidós, 1996.

BARTHES, R., *Mythologies*, Paris, Paladin, 1972.

Boletim Informativo Príncipes do Nada, n.º 1, Janeiro de 2001.

- Boletim Informativo Príncipes do Nada*, Julho de 2002.
- BROOKE, Michael, *The Concrete Wave: The History of Skateboarding*, Toronto, Warwick, 1999.
- CABRAL, A. M. Pires, *A Loba e o Rouxinol*, Lisboa, Âncora Editora, 2004.
- _____, *Os Arredores do Paraíso (Crónicas de Grijó)*, Macedo de Cavaleiros, Câmara Municipal de Macedo de Cavaleiros, 1991.
- CAIAFA, Janice, *Movimento Punk na Cidade. A Invasão dos Bandos Sub*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1989.
- CHRISTOPHER, Matt, *Skateboard Tough*, Boston, Little Brown, 1991.
- CUTILEIRO, José, «Honra, vergonha e amigos», in J. G. PERISTIANY, *Honra e Vergonha. Valores das Sociedades Mediterrânicas*, 2.^a ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.
- DIAS, Isabel, «Realojamento da Comunidade Cigana do Vale do Forno: a Partilha de uma Experiência», in http://apdemografia.pt/pdf_congresso/8.
- DIAS, Jorge, *Rio de Onor. Comunitarismo Agro-pastoril*, Lisboa, Editorial Presença, 1981.
- ENGUIA, Mariano Fernandez, «Escola e Etnicidade: O Caso dos Ciganos», in *Educação, Sociedade & Cultura*, n.º 6, 1996, pp. 5-22.
- EWEN, Stuart, *All Consuming Images*, Nova Iorque, Basic Books, 1988.
- FARINHA, Luís, «Máscaras do Nordeste», in *História*, 94, Fevereiro de 2007, pp. 18-19.
- FEIXA, Carles, *De Jóvenes, Bandas y Tribus*, Barcelona, Ariel, 2006.
- FERREIRA, Hélder, e PERDIGÃO, Teresa, *Máscaras em Portugal*, Lisboa, Mediatexto, 2003.
- FERREIRA, Hélder, e TIZA, António A. Pinelo, *Máscara Ibérica*, vol. I, Porto, Edições Caixotim, 2006.
- FOURNIER, Valérie, *Les Nouvelles Tribus Urbaines. Voyage au Cœur de Quelques Formes Contemporaines de Marginalité Culturelle*, Chêne-Bourg, Georg Editeur, 1999.
- FRASER, A., *The Gypsies*, Oxford, Blackwell, 1997.
- FRY, Peter, *A Persistência da Raça. Ensaios Antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.
- GAILLOT, Michel, «Les raves, 'part maudite' des sociétés contemporaines», in *Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*, n.º 72, 2001/2, pp. 45-54.
- GIROUX, Henry, *Fugitive Culture: Race, Violence & Youth*, Londres, Routledge, 1996.
- GODINHO, Paula, «A festa dos rapazes: nova arquitectura do género num meio em mudança», in *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. X, 1998 (2.^a série), Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, pp. 241-254.
- _____, «As "loas" que contam uma festa: permanência e mudanças na Festa dos Rapazes», in Benjamim PEREIRA (coord.), *Rituais de Inverno com Máscaras*, s.l., Instituto Português de Museus, 2006, pp. 39-59.
- HALL, S., & GAY, P. Du (eds.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, 1996.

- HEBDIGE, Dick, *Subculture. The Meaning of Style*, Londres/Nova Iorque, Methuen, 1979.
- IGNATIEFF, M., *El Honor del Guerrero. Guerra Étnica y Conciencia Moderna*, Madrid, Taurus, 1999.
- JEFFERSON, Tony, «Cultural responses of the teds», in Stuart HALL & Tony JEFFERSON (eds.), *Resistance Through Rituals*, Londres, Hutchinson, 1976, pp. 81-86.
- KUPER, Adam, *Culture. The Anthropologist Account*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- LAGES, Mário, «O casamento exolocal numa aldeia da Beira Alta», in *Análise Social*, vol. XIX (77-78-79), 3.º-4.º-5.º, 1983, pp. 645-665.
- LEVINSON, Martin P., «The role of play in the formation and maintenance of cultural identity. Gypsy Children in home and school contexts», in *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 34, n.º 5, Outubro 2005, pp. 499-532.
- LIÉGEOIS, Jean-Pierre, *Minoría y Escolaridad: El Paradigma Gitano*, Madrid, Editorial Presencia Gitana, 1998.
- MAFFESOLI, M., *Au Creux des Apparences. Pour une Éthique de l'Esthétique*, Paris, Le Livre de Poche, 1995.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor, «Tribos Urbanas: metáfora ou categoria?», in *Cadernos de Campo. Revista dos alunos de pós-graduação em Antropologia*, ano 2, n.º 2, São Paulo, Departamento de Antropologia, FFLCH/USP, 1992. *Mensagem de Bragança*, 27 de Outubro de 2005.
- MITCHELL, William, *City of Bits*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1995.
- MONTENEGRO, Mirna (org.), *Ciganos e Educação*, Setúbal, Instituto das Comunidades Educativas, 1999.
- PAIS, José Machado, *Culturas Juvenis*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.
- _____, *Nos Rastos da Solidão. Deambulações Sociológicas*, Porto, Âmbar, 2006.
- PAIS, José Machado, e BLASS, Leila Maria (coords.), *Tribos Urbanas e Produção Artística*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2004.
- PÉGARD, Olivier, «Une pratique ludique urbaine: le skateboard sur la place Vauquelin a Montréal», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. CIV, 1998, pp. 185-202.
- PEREIRA, Benjamim, «Rituais de Inverno com máscaras», in Benjamim PEREIRA (coord.), *Rituais de Inverno com Máscaras*, s.l., Instituto Português de Museus, 2006.
- _____, *Máscaras Portuguesas*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1973.
- PORTES, A., & RUMBAUT, R. G., *Legacies. The Story of the Immigrant Second Generation*, Berkeley, University of Califórnia Press, 2001.
- POURTAU, Lionel, «Le risque comme adjuvant. L'exemples des raves parties», in *Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*, n.º 72, 2002/3, pp. 69-82. *Público*, 7 de Janeiro de 2007.

- QUEUDRUS, Sandy, *Un Maqui Techno. Modes d'Engagement et Pratiques Sociales dans la Free-Party*, Paris, Éd. Mélanie Séteun, 2000.
- RAPOSO, Paulo, «“Caretos” de Podence: um espectáculo de reinvenção cultural», in Benjamim PEREIRA (coord.), *Rituais de Inverno com Máscaras*, s.l., Instituto Português de Museus, 2006.
- RHEINGOLD, Howard, *The Virtual Community: Surfing the Internet*, Londres, Minerva Publishing, 1994.
- SIMEL, Georg, *Sociología. Estudios sobre las Formas de Socialización*, Madrid, Biblioteca da Revista de Occidente, 1922.
- SPRADLEY, J. P., *The Ethnographic Interview*, Nova Iorque, Rinehard and Winston, 1979.
- STEWART, M., *The Time of the Gypsies*, Boulder (CO), Westview, 1997.
- TIZA, António A. Pinelo, «O Mascarado. Ritos do Inverno Transmontano», in Helder FERREIRA e António A. Pinelo TIZA, *Máscara Ibérica*, vol. I, Porto, Edições Caixotim, 2006.
- , «Permanência e Funções dos “Caretos”», *Máscaras e Mascarados*, in Helder FERREIRA e Teresa PERDIGÃO, *Máscaras em Portugal*, Lisboa, Mediatexto, 2003.
- TONG, Diane, *Contos Populares Ciganos*, Braga, s.l., Círculo de Leitores, 2002.
- TURNER, Victor, *The Ritual Process*, Ithaca, Cornell University Press, 1969.
- , *El Proceso Ritual*, Madrid, Taurus, 1988.
- , *On the Edge of the Bush*, Tucson, The University of Arizona Press, 1985.
- VIANA, Hermano, *O Mundo Funk Carioca*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.
- WEBER, Max, *Economia y Sociedad, Esbozo de Sociología Comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- WHITIN, Phyllis, & WHITIN, David J., *Inquiry at the Window. Pursuing the Wonders of Learners*, Portsmouth, New Hampshire, Heinemann, 1997.

