

Aprender português para falar com as pessoas.  
Reflexões sobre processos de reconfiguração  
identitária em contextos de imigração

Cristina Valentim  
(CRIA-UC)



WORKING PAPER 8

**Aprender português *para falar com as pessoas*. Reflexões sobre processos de reconfiguração identitária em contextos de imigração.**

Cristina Valentim

Bolseira de Investigação FCT-UC  
Departamento de Ciências da Vida – Antropologia – da Faculdade de Ciências e  
Tecnologia da Universidade de Coimbra.  
Centro em Rede de Investigação em Antropologia – CRIA.

[cristina.valentim@gmail.com](mailto:cristina.valentim@gmail.com)

2011

Citar como/Please quote as: Valentim, Cristina. 2011. Aprender português *para falar com as pessoas*. Reflexões sobre processos de reconfiguração identitária em contextos de imigração. *Working Paper CRIA 8*, Lisboa.

**RESUMO:** Partindo de um estudo de caso centrado nas apropriações da língua portuguesa por dois sujeitos imigrados em Coimbra, esta análise pretende sugerir a importância que um enfoque na identidade *self* e na realidade experienciada dos indivíduos poderá constituir em análises sociais que se pretendam qualitativas e éticas. Através de uma pesquisa etnográfica norteada por uma abordagem contextual constata-se que ‘falar português’ significa um exercício estratégico identitário que visa acima de tudo a procura por um reconhecimento social em diversas esferas de sociabilidade e em vários domínios: nas relações de parentesco, nas relações laborais, nas redes de amizade. Estes sujeitos migrantes usam a língua, concretamente a identidade legitimadora que ela veicula, de forma a dissolverem categorias e a contornarem identidades a eles atribuídas no intuito de reconstruírem uma identidade social e, acima de tudo, de definirem a sua individualidade e de expressarem as suas várias pertenças identitárias.

**PALAVRAS-CHAVE:** Imigração, subjectividade, língua, estratégias identitárias, integração cultural

**KEYWORDS:** Immigration, subjectivity, language, identity strategies, cultural integration

Quando se pretende reflectir sobre a ênfase na agencialidade humana no seio das ciências sociais, particularmente sobre a relação que esta estabelece com os mecanismos de controlo social, penso estarmos não só a questionar de que forma, porquê e como se consegue pensar os indivíduos com quem ‘conversamos’ enquanto seres que deliberadamente actuam no tecido social que habitam – muitas das vezes em contextos efectivamente castradores dessa possibilidade – mas também a falar de uma postura metodológica capaz de servir ao objectivo que subjaz a qualquer análise antropológica que pretenda enfatizar a agencialidade humana: interpretar as formas pelas quais os indivíduos se vão definindo para si e para os outros como pessoas<sup>1</sup>.

Neste sentido, pretendo sugerir o contributo que poderá advir para as ciências sociais quando se privilegia um enfoque na realidade experienciada dos indivíduos bem como nos processos constitutivos da individualidade. Por outras palavras, de que forma ‘a partir de dentro’ dos contextos e das contingencialidades vividas, das práticas e das palavras expressas pelos indivíduos, se consegue reflectir sobre os mecanismos de diferenciação identitária em realidades particularmente habitadas por forças desiguais de poder. Assim, e antes de avançar para a selecção de alguns dados etnográficos apurados no âmbito do estudo de caso realizado<sup>2</sup>, vou sumariamente apresentar o enquadramento teórico de onde parti.

### **Experiência como engajamento**

Abordar fenómenos sociais olhando pela perspectiva de quem se envolve neles, concretamente pela análise dos processos individuais de produção e atribuição de significado, implica pensar na cultura como um processo e como uma malha tecida de práticas vividas por indivíduos que, tal como no *habitus* de Bourdieu, apreendem as

---

<sup>1</sup> O presente texto corresponde a uma versão mais detalhada da comunicação intitulada “*Para falar com as pessoas*. Apropriações da língua portuguesa por sujeitos imigrados e os processos de reconfiguração identitária”. Foi apresentada a 18/06/2010 no **II Simpósio da linha de investigação Identidade Social e Diferenciação (SID)** do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA), ISCTE-IUL, Lisboa, intitulado “**Agency 2:0: Agencialidade, Identidade e Poder**”.

<sup>2</sup> Refiro-me à dissertação que realizei no programa de mestrado em Antropologia Social e Cultural: Mediação Cultural e Conflitualidade no Mundo Contemporâneo, FCT-UC, defendida em Setembro de 2009, Departamento de Ciências da Vida (Antropologia) da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra: *Para falar com as pessoas: uma análise contextual de apropriações diferenciadas da língua portuguesa por sujeitos migrantes*. A dissertação está disponível para consulta em < <http://hdl.handle.net/10316/14218>>.

estruturas sociais onde habitam e agem sobre as mesmas através da sua experiência vivida. (Bourdieu 2002) Neste sentido, e como refere Bruner (1986), experiência não é comportamento mas sim um engajamento reflexivo e transformativo levado a cabo pelo indivíduo perante o mundo. Concordando com Anthony Cohen,

O envolvimento das pessoas em colectividades é mediado pelas suas experiências pessoais. Nós sabemos disso em relação a nós mesmos; temos que tentar incorporar esse conhecimento no nosso entendimento sobre os outros. (1994: 177)

Para isso, será necessário recolher testemunhos de práticas sociais de forma a devolver a crucialidade a diferentes sensibilidades e experiências individuais na produção cultural do mundo.

O recurso metodológico a documentos pessoais, tais como a narrativas de vida, permite aceder

(...) a práticas sociais a partir das lógicas que as sustentam, das significações que lhes subjazem, descobrir a sociedade e a cultura a partir de dentro, isto é, da forma como os indivíduos, na sua vida quotidiana, delas se apropriam, as assumem e (re)criam. (Ribeiro 1995: 132)

É justamente a dimensão praxiológica da cultura que a etnobiografia (Poirier 1999) salienta, na medida em que permite uma análise de um aspecto cultural e social através do conhecimento e da experiência pessoal que o sujeito tem dele. Paralelamente, narrar uma experiência implica igualmente um processo reflexivo, o que significa aceder a verdadeiros “(...) potenciais instrumentos de auto-elucidação e/ou tomada de consciência dos seus protagonistas narradores.” (Ribeiro 1995: 130) O indivíduo não se limita a relatar a sua vida, pois à medida que a verbaliza vai reflectindo sobre ela. Desta forma, o uso de uma metodologia assente em histórias de vida assume duas possibilidades: permitir ao sujeito reposicionar-se no seu trajecto de vida de modo reflexivo e possibilitar quer ao sujeito que narra a história, quer ao sujeito que a ouve, aceder à inteligibilidade de práticas sociais a partir da forma como a vivência é recordada, gerida e atribuída de sentido pelos sujeitos que a verbalizam.

### **A identidade *self* enquanto uma dinâmica relacional**

O lugar que a interacção social ocupa nas abordagens sobre os modos como os indivíduos se conceptualizam a eles próprios conheceu um importante destaque na perspectiva interaccionista e que surge no início do século XX nomeadamente pelo psicólogo social George Herbert Mead. Partindo da premissa de que o significado emerge da interacção social, George Herbert Mead alerta para a necessária contextualização dos comportamentos dos indivíduos de forma a ser possível apreender as lógicas da sociedade a partir das interpretações e movimentações individuais.

Mead (1967) concebe o indivíduo enquanto um ser criativo cuja existência ontológica depende das respostas que intencionalmente engendra face a situações de interacção social. Neste processo, o sentido de individualidade, denominado o si-próprio ou *self*, é produzido pela reflexividade que a interacção estimula ao nível das experiências que se partilham intersubjectivamente em sociedade, longe de qualquer natureza essencial. (*idem*) Ou seja, é pela comunicação que o indivíduo existe enquanto

ser idiossincrático na medida em que assim se torna objecto para si mesmo, conseguindo ver e pensar-se pela perspectiva que o outro tem de si.<sup>3</sup>

### **A identidade *self* enquanto acção transformativa**

Anthony Cohen (1994) propõe uma atenção renovada na questão da individualidade vendo-a como algo que se edifica igualmente na interacção social mas também cuja consciencialização assume um importante instrumento de acção. Para este antropólogo, os indivíduos só são objecto de estudo privilegiado das ciências sociais na medida em que, além de receptáculos de conhecimento cultural, são os fazedores de significados colectivos partilhados. Recusando qualquer tipo de determinismo social que subjuga os indivíduos ao poder das formas culturais, Cohen (1994: 50) salienta que “(...) a cultura não impõe os significados aos indivíduos. Ela fornece a forma pela qual os indivíduos se tornam a si mesmos em substância.”

Os indivíduos são os autores da sua individualidade no sentido em que produzem significados pela apropriação diferenciada que fazem das formas simbólicas sociais partilhadas culturalmente e mediadas pela experiência vivida que têm do mundo. Por sua vez, os indivíduos resignificam as formas simbólicas por meio das interpretações que fazem delas possibilitadas pela sua consciência-*self*, actuando e transformando a sociedade onde se encontram inseridos. Nas suas palavras,

(...) as formas culturais, tais como a língua, o ritual e outras construções simbólicas, são tornadas significativas e substanciais pela interpretação que as pessoas têm delas. São dotadas de vida ao serem feitas significativas. (*idem*: 166)

Os indivíduos apreendem o colectivo e são capazes de forjar pertenças ou demarcações a grupos pela acção experienciada da consciência-*self*. (Cohen 1994) Por este prisma, não basta apenas ter em conta que os indivíduos são os construtores do seu sentido de si e da realidade social onde vivem. Mais do que isso, é necessário assumir que eles não só têm a consciência da sua individualidade como também do seu poder autoral, a consciência da possibilidade em se autodeterminarem no tecido inter-relacional da sociedade. Dizer que o *self* tem primazia sobre a sociedade não é autonomizá-lo perante ela mas antes argumentar que os indivíduos têm o direito de definir o seu sentido de individualidade. E é a partir da consciência-*self* (do sentido de si-próprio), mediada pela experiência vivida e intersubjectiva, que os indivíduos reorganizam, interpretam significados e actuam deliberadamente e de modo autónomo em sociedade. (Cohen 1994) Desta forma,

olhar para as fronteiras da individuação<sup>4</sup> (*selfhood*) deverá sensibilizar-nos em relação a qualidades de colectividades delimitadas que de outra forma ignoraríamos. (Cohen 2003: 83)

---

<sup>3</sup> Para este autor, a viabilidade do *self* (si) da pessoa depende da interligação entre a *inter* e a *intrasubjectividade* e para isso concebe o ser experiência e o ser pensante, o *Me* e o *I*, representando o ‘mim’ a interpretação das acções percebidas e vividas em comunidade, com o outro; e o ‘eu’ a resposta organizada do sujeito à experiência que tem dos outros. O ‘eu’ é entendido enquanto uma estrutura que não se experiencia a si mesma, na medida em que advém e se alimenta na e pela experiência interpessoal que se edifica em ‘mim’. (Mead 1967) Por outras palavras, a consciência-*self*, ou a consciência do si, da individualidade, é constituída pela reflexão sobre as atitudes experienciadas da alteridade no indivíduo, um equilíbrio entre o *I* e o *Me*. (*idem*) Assim se entende, segundo Mead, a identidade *self* não como uma substância e antes como um vasto processo. (*idem*)

<sup>4</sup> A tradução para português do termo anglo-saxónico *selfhood* serve tanto o conceito de individualidade como o de individuação, definível por Cohen (2003: 87) como “a consciência de uma pessoa *como um*

## A imigração e a língua

A imigração, vista enquanto forma expressiva de uma mobilidade populacional, foi aqui observada na forma de um itinerário individual que significa, mais que tudo, um transportar de saberes, experiências, memórias, sentimentos e coisas. Neste sentido, o enfoque analítico centrou-se em contingências subjectivas inerentes aos processos de mudança cultural, mais propriamente nas apropriações individuais e diferenciadas da língua do país de estabelecimento<sup>5</sup> agilizadas por indivíduos legal e socialmente definíveis como migrantes.<sup>6</sup> Dito de outra forma, até que ponto o indivíduo normativamente rotulado de ‘imigrante’, socialmente enquadrado numa tipologia<sup>7</sup> e produzido enquanto categoria, se constrói enquanto agente activo e identitariamente implicado no processo de integração que ocorre numa realidade simbólica diferente?

A deslocação entre espaços culturais significa uma viagem entre diferentes mundos experienciais, o que significa que, perante novos contextos de sociabilidade, a realidade subjectiva sofre uma transformação no sentido de uma desterritorialização de significados. (Berger e Luckman 1973) Este fenómeno é visível no afastamento de referências-âncora afectivamente veiculadas pela família, amigos, rotinas e por códigos culturais e simbólicos que, como a língua, têm como função o propiciar de uma partilha de significados comuns e de uma segurança de cariz ontológico. (Pires 2003) Porque a língua, enquanto sistema simbólico e cristalização metafórica de uma cultura, surge como um sistema representacional de um *ethos* vivencial, diria, que organiza o mundo e lhe atribui um sentido específico. Através dela representa-se a realidade e o sentido que se lhe quer atribuir, constituindo uma expressão de subjectividade e um veículo de comunicação de significados entre as pessoas. Como refere Hall, o significado é construído pelas práticas da representação, definida enquanto

(...) uma parte essencial do processo pelo qual o significado é produzido e partilhado entre os membros de uma cultura. Este processo envolve o uso da linguagem, de símbolos e imagens que suportam e representam as coisas. (1997: 15)

Particularmente em situações de uma não convergência linguística, uma ausência de significados partilhados pode derivar numa barreira simbólica entre pessoas

---

*indivíduo*, alguém que se pode afastar e reflectir sobre a sua posição no que diz respeito à sociedade (...).”

<sup>5</sup> Na literatura sobre migrações, as sociedades de destino vêm referidas como sendo de ‘acolhimento’. No entanto, opto pela palavra ‘estabelecimento’ como o substantivo que me parece mais apropriado no intuito de dissolver a ideia paternalista aparentemente implícita.

<sup>6</sup> Segundo Pires (2003), aqui se incluem tanto as pessoas que integram as migrações internas, entre lugares ou entre especificamente o meio rural e o urbano, como também as migrações internacionais.

<sup>7</sup> O fluxo migratório internacional pode ser caracterizado tendo em conta três situações, nomeadamente a situação geográfica, a temporal e a causal. (Cabral e Vieira 2007) Assim, as migrações internacionais podem ser comunitárias ou extra-comunitárias no âmbito da Comunidade Europeia, legais ou ilegais; migrações transitórias ou definitivas; de natureza económica, política, de investigação ou estudo e de pós-reforma, de motivação espontânea ou forçada cujos objectivos poderão ser de emprego, asilo, de «transferência de cérebros» (investigação), de saúde. Depois, e pela acção de cada Estado, vão-se delineando leis de imigração e de nacionalidade que resultam num enquadramento normativo que define as categorias de migrantes, por oposição aos nacionais, e os institucionaliza, segregando direitos e deveres em função das categorias normativas em que estão inscritos.

e entre práticas culturais, visível não só na dificuldade em realizar tarefas simples do quotidiano como na proliferação de representações estereotipadas sobre o outro (Barbulescu 2005; Moroz *et al.* 2008; Oliveira *et al.* 2007), quer como autóctone ou imigrante. Porque, e concordando com Stuart Hall (1997), se pela língua se partilham significados, é também através dela que se forjam pertenças e exclusões. Ou seja, o uso da língua não se esgota na mensagem que se quer comunicar, expressando também “(...) as posições a partir das quais falamos e escrevemos – as posições de *enunciação*” (*idem*, 1990: 222), as identidades com as quais vemos e construímos comprometidamente o mundo.

Quer isto dizer que a deslocação entre diferentes mundos semânticos poderá significar a emergência de novos significados e a produção de novos sujeitos. Foi a partir desta hipótese que desenvolvi a investigação, questionando como (e para quê) alguns indivíduos imigrados na cidade de Coimbra usam a aprendizagem que fazem da língua portuguesa no seu dia-a-dia.

### **O estudo de caso: aprender português *para falar com as pessoas***

É ao Projecto de Apoio ao Imigrante, designado PAI, que alguns imigrantes se dirigem para aprender português e foi aqui que me situei durante seis meses – Maio, Junho, Outubro, Novembro, Dezembro de 2008 e Janeiro de 2009 – desenvolvendo trabalho etnográfico norteado pela observação participante e pelo recurso a narrativas de vida.

O PAI consiste num projecto de apoio social da Paróquia de São José na cidade de Coimbra que, tal como a coordenadora informa, partiu de uma vontade em colmatar as dificuldades de alguns *estrangeiros* que não sabiam falar e escrever português, *no intuito de os ajudar a procurar trabalho, de os ajudar a viver em Coimbra*. Desde 2002 que as duas salas das aulas de catequese da Igreja situadas na cave do edifício são o espaço do ensino de português coordenado por um grupo de professores voluntários que, de segunda a quinta em horário pós-laboral, recebem um grupo de cerca de dez imigrantes (número sempre variável) que se dividem em dois grupos, os iniciados e os avançados, consoante os conhecimentos prévios que possuem da língua portuguesa. A pergunta pela qual comecei a travar conhecimento com os alunos: *porque veio aprender a língua portuguesa* era inicialmente percebida pela maioria deles como uma pergunta de resposta óbvia, e retorquiam em tom rápido, fechado e simples: *para falar com as pessoas*. No entanto, só com a insistência a que a observação participante obriga é que me foram tornados acessíveis os aspectos importantes camuflados por essa resposta como também, e paradoxalmente, percebi mais tarde que tudo já estava condensado lá, na simplicidade dessa resposta.

Numa faixa etária bastante diversificada, entre os 20 e os 60 anos, os alunos vinham da Moldávia, Roménia, Indonésia, China, Guiné-Francesa, Rússia, Bielo-Rússia, Ucrânia, de Marrocos, São Tomé e Príncipe, Angola, do Irão e da Eslováquia. Sucintamente, as primeiras razões que os alunos apresentavam para aprender português, quer os cidadãos imigrantes ditos de «comunitários» e «extra-comunitários» (uma tipologia que diferencia os imigrantes pela sua pertença à União Europeia), eram as de índole laboral e de mobilidade social: procurar trabalho em virtude de despedimentos anteriores, criar um negócio próprio, exercer a sua profissão em território nacional (exigindo a realização de um exame de equivalência<sup>8</sup>), ou *renovar vistos*, como diziam os

---

<sup>8</sup> Esta situação foi visível no caso dos alunos imigrantes de leste licenciados em Medicina. Trata-se de um exame de equivalência para médicos imigrantes, inicialmente um projecto da Fundação Gulbenkian de 2002 a 2005 chamado “Reconhecimento de Habilitações de Médicos Imigrantes” e que deu origem, em



imigrantes de leste. Para estes imigrantes, e na qualidade de «extra-comunitários»<sup>9</sup>, era necessário a realização de um teste de português para obterem a autorização de residência, teste que começou a ser exigido quer pela lei da nacionalidade de 2006 para quem se quer naturalizar, quer pela lei da imigração de 2007 para quem pretende prolongar a sua estadia em Portugal. Estes cidadãos estão à mercê de procedimentos burocrático-legais diferentes daqueles que incidem sob os cidadãos imigrantes ditos de «comunitários»<sup>10</sup>, os quais não necessitam de realizar qualquer teste de língua portuguesa.

À medida que o trabalho etnográfico ia decorrendo, as motivações iam revelando-se diversas. Por agora interessa partilhar aqui algumas das formas pelas quais dois alunos são agentes na sua situação de imigrados, Vlad e Fadila.

### **Vlad e a demarcação identitária**

Vlad nasceu no ano de 1975 na cidade de Focșani, na Roménia. Não conseguindo subsistir apenas pela criação de animais de pasto, veio para Portugal em 2004 na procura de trabalho. Começou a frequentar o PAI no ano de 2006, encaminhado pelo Banco Alimentar, *sem saber dizer uma palavra em português*, como *clandestino*, como dizem os professores. Para eles, era o imigrante que apresentava maiores dificuldades de aprendizagem e integração na vida social, porque por um lado ainda não aprendeu a escrever e a falar bem português e, por outro, por não ter formação escolar acima do ensino primário. Como diz Vlad, veio para a *escola... para aprender português e para falar com pessoa. Pensei nisso porque domingo à tarde ver televisão e... assim... pouco a pouco... pode falar com o meu patrão. (...)*

As dificuldades sentidas por Vlad em não conseguir expressar-se em português começaram em contextos laborais. O facto de falar romeno com os seus compatriotas (colegas na fábrica de madeira onde trabalhava) e de não se expressar bem em português causou no patrão a ideia de desconfiança, ou seja, que Vlad estaria a falar mal

---

2008, ao projecto “Integração Profissional de Médicos Imigrantes” cuja candidatura foi divulgada no Diário da República, e para o qual os médicos se preparam no PAI. (Em <[http://www.gulbenkian.pt/media/files/actividades/programas\\_projectos/ProjectoM\\_dicos02-05.pdf](http://www.gulbenkian.pt/media/files/actividades/programas_projectos/ProjectoM_dicos02-05.pdf)>.

<sup>9</sup> Para os «extra-comunitários», é a lei da imigração de 2007, lei 23/2007 (ou *dos estrangeiros*), que legisla sobre a concessão da autorização de residência permanente ou do estatuto de residente de longa duração, documentação que pode ser requerida se o estrangeiro residir em Portugal há 5 anos com residência temporária e que comprovem ter meios de subsistência e alojamento. Esta lei exige que os «estrangeiros» (exceptuando os PALOP, CPLOP e Brasil) comprovem ter «conhecimento ou fluência no Português Básico». (Em <[http://www.acidi.gov.pt/docs/Legislacao/LPortuguesa/LEI\\_IMIGRACAO/Lei-23-2007.pdf](http://www.acidi.gov.pt/docs/Legislacao/LPortuguesa/LEI_IMIGRACAO/Lei-23-2007.pdf)>) Já a partir de 2006, a lei da nacionalidade, lei 2/2006, (ver <[http://www.acime.gov.pt/docs/Legislacao/LPortuguesa/Nacionalidade/Lei\\_organica\\_2\\_2006\\_17\\_Abril.Nacionalidade.pdf](http://www.acime.gov.pt/docs/Legislacao/LPortuguesa/Nacionalidade/Lei_organica_2_2006_17_Abril.Nacionalidade.pdf)>) tinha imposto como pré-requisito a todos os estrangeiros (sem excepção) que quisessem a nacionalidade portuguesa, a comprovação de «conhecimentos suficientes de língua portuguesa» perante a realização de «testes de diagnóstico de língua portuguesa». (Ver portaria 1403-A: <[http://www.nacionalidade.sef.pt/docs/Portaria\\_15DEZ.pdf](http://www.nacionalidade.sef.pt/docs/Portaria_15DEZ.pdf)>) E é este exame que serve, no fundo, as duas leis.

<sup>10</sup> É a lei dos cidadãos da UE, a lei 37/2006 que regula o exercício do direito de livre circulação e residência dos Cidadãos da União Europeia e dos membros das suas famílias no território nacional que define o estatuto do «cidadão da União» e um «Familiar do Cidadão da União» do espaço Schengen, um «Estado membro», e «Estado Terceiro», distinguindo a categoria de imigrante pelo lugar político que o seu país de origem ocupa, acabando por delinear os contornos normativos da lei da imigração de 2007. (Em <[http://www.sef.pt/portal/v10/PT/asp/legislacao/legislacao\\_detalhe.aspx?id\\_linha=4559#0](http://www.sef.pt/portal/v10/PT/asp/legislacao/legislacao_detalhe.aspx?id_linha=4559#0)> Assim, existe a lei da imigração ou dos estrangeiros e a lei dos cidadãos da UE.

dele. Consecutivamente despedido, Vlad depressa se apercebeu que o domínio da língua portuguesa o poderia auxiliar no diálogo com a entidade patronal, possibilitando um trabalho mais duradouro e, como refere, a obtenção de um contrato de trabalho, um direito que vê crucial para a sua estabilidade profissional, e que alcançou quase após três anos de estar no PAI. Mas depressa a língua portuguesa se mostrou útil noutras esferas, não sendo só importante na negociação laboral, como também nos processos de reconfiguração identitária.

Foi isso que se tornou claro numa das aulas em que participei. Enquanto esperávamos que chegassem mais alunos, o professor Afonso pergunta a Vlad como correu mais um dia de trabalho, aproveitando para dizer que sem trabalho não se consegue *ganhar a vida*. Neste momento, Vlad lembra-se de um episódio que se tinha passado com ele, em que alguns compatriotas o teriam abordado à porta da Igreja de Santa Cruz, em Coimbra, para pedir dinheiro. Nessa situação, apercebi-me que Vlad tinha optado por falar em português, dizendo para irem trabalhar, e nas suas palavras, *porque o dinheiro é pesado!* Questionei-o porque não tinha falado em romeno, pensando que poderia ser uma oportunidade para comunicar na sua língua materna, e respondeu, a sorrir, que não, dizendo: *Pode perceber que eu ser estrangeiro, romeno não! Não querer nada com essa gente! Máfias... muito perigoso! (...) Eu estive em Espanha, e lá também é muito perigoso. Estar lá só umas horas e roubaram minha carteira sem eu ver!*

O professor ia acenando com a cabeça pelo que ia ouvindo de Vlad, e conta um episódio que aconteceu com a sua esposa, numa loja da baixa de Coimbra. Olhando para mim, relata,

*Então, e é só para ver como esta gente funciona a roubar... A minha esposa foi à Zara, (...) comprar uma roupa e estava na fila para pagar... quando é empurrada por duas estrangeiras que vão contra ela na loja. (...) Nisto, faz um movimento qualquer, vira-se e quando vai a pagar não tem o porta-moedas! (...) é só para ver como roubar é fácil...*

**CV:** *Mas essas mulheres eram romenas?*

**Professor:** *Sim... eram estilo romeno... pela maneira de falar viu que eram estrangeiras e com ar romeno... aquelas roupas... é gente muito perigosa... E veja como há imigrantes tão diferentes... por exemplo os ucranianos... vêm para o nosso país, médicos, engenheiros, e não têm vergonha de arregaçar as mangas e de trabalhar nas obras e em trabalhos assim... e andam bem vestidos, bem... pronto, nada demais mas andam vestidos com cuidado... (...) Agora estes... [e olha para Vlad] até metem dó...só se vêem com a mão estendida a pedir... Ó pá, ...*

**Vlad:** *Pois, eu não percebe isso... eu gostar de trabalhar... trabalhar é difícil...*

**Professor:** *Claro, assim andas na rua de cabeça erguida!*

**Vlad:** *Pois, eu foi roubado por um romeno dentro da minha casa. Ele viver lá comigo, dormir de dia e não trabalhar... assim não pode ser... Mas em Lisboa, eu trabalhar lá uns dias para meu patron e na fábrica estar ucranianos bêbados a trabalhar com máquina... muito perigoso... E eu ter muito cuidado com eles.*

Olhando para esta conversa, apercebemo-nos, por um lado, que a inferiorização do imigrante romeno por oposição aos outros imigrantes, remetido para o espaço marginal da rua, é produto de uma realidade vivida quer pelo professor, quer por Vlad. Assim, o imigrante romeno é naturalmente envolto numa aura de suspeita e sobressalto, e identificado *pela maneira de falar, pelo estilo e pelo ar*, por oposição ao estereótipo do imigrante ucraniano, corajoso, trabalhador, responsável e melhor vestido. Paralelamente, esta realidade experienciada, geradora de insegurança e ameaça de um sentido de ordem, acaba por accionar um processo de racialização de grupos que, pela sua diferença cultural ou física, são alvo de discriminação e transformados, pela segregação social e racial, como diz Fernandes (1995: 55), em “bode expiatório”. Neste

processo é visível a construção de fronteiras simbólicas pelos próprios sujeitos de modo a definir pertenças a grupos, perante os quais se querem incluir ou ver excluídos sob a premissa do que é aceite como normal e não desviante à norma. Neste caso, a atitude de Vlad em não querer falar romeno com *outros romenos* significa o não querer ser identificado como romeno, porém não na forma de uma negação a uma identificação nacional romena nem de uma desejável similitude com os portugueses, mas antes como uma recusa em ser identificado com a categoria social de vagabundo, pedinte e ladrão. Vlad acaba por construir uma identidade social alimentada pela publicitação constante e diariamente mencionada das características de trabalhador e de honesto, ou seja, de estereotípiia positiva incitada por uma categorização externa negativa.

Outro aspecto importante é que este cenário estigmatizante, alimentado pela construção de fronteiras de representação sociais entre maiorias e minorias, implica um trabalho de reflexividade por parte de Vlad que se vê a si próprio a partir daquilo que vê nos outros, originando uma reformulação daquilo que pretende ser para si e para os outros. Para isso, Vlad usa a língua portuguesa como um modo de reconstruir a sua identidade social e o seu sentido de si-próprio. Ou seja, para contrariar uma identidade social negativa, Vlad optou por uma estratégia de mobilidade não no sentido de “passar para o lado de lá” como referem Sachdev e Bourhis (1990: 220)<sup>11</sup>, mas antes para ‘sair do lado de lá’ – visível na frase: *Pode perceber que eu ser estrangeiro, romeno não!* –.

Vlad contorna a sua identidade social e cultural de romeno na tentativa de não ser visto como «outro» que, nas palavras de Goffman (1975: 12), constitui “(...) uma pessoa estragada e diminuída”. Isto porque a língua romena torna o estigma publicamente visível, e conseqüentemente, toda a categorização negativa associada aos romenos. (Morosanu 2006) E é frente a este ‘outro’ que Vlad se pretende, por oposição, definir social e pessoalmente, recorrendo a instrumentos que o ajudem a contornar as identidades a ele atribuídas e que julga marginalizadas ou, se quisermos, poluídas, de forma a obter uma aprovação social e a reconstituir o sentido de si-próprio, da sua individualidade. E para isso opta por duas estratégias: relativiza a categorização de que os romenos são alvo pela categorização que faz dos imigrantes ucranianos (que são bêbados e irresponsáveis) e usa a língua portuguesa para mascarar e se afastar de uma identidade marginalizada de forma a reconstruir o sentido da sua individualidade.

No entanto, e apesar de ter amigos romenos, Vlad opta por usar a língua de modo estratégico e situacional, não falando romeno apenas em momentos em que se sente marginalizado por relação a categorias que o anulam enquanto pessoa. Isto significa uma estratégia de fabricação de identidades contingenciais em situações interactivas distintas – no sentido dramaturgico Goffmaniano – que visa controlar, manipulando as representações disponíveis, a identidade atribuída pelo outro. Usando a língua como ferramenta identitária, Vlad pretende passar despercebido enquanto romeno perante os romenos que lhe pedem dinheiro na rua no desejo de uma distância e demarcação da imagem impura e perigosa – e aqui o medo das Máfias vem sublinhar a sensação de insegurança contra a qual se quer defender de modo a preservar a sua vida – com que ele e a sociedade envolvente vêm, por generalizações, os romenos (e aqueles que não são romenos). Neste palco social, Vlad oculta a sua identidade “real”, a que experiencia

---

<sup>11</sup> Estes autores exemplificam uma situação semelhante com o caso da comunidade de imigrantes japoneses de terceira geração que reside no Brasil. Baseando-se nos trabalhos de Kanazawa e de Loveday (1988, cit in *idem*) assinalam que o falar em português (do Brasil) demonstra ser uma estratégia de inserção social que culmina na assimilação linguística e cultural do grupo dominante pela qual estes imigrantes japoneses contornam a sua exclusão social. No entanto, no presente caso, não se trata de uma pretensão em se tornar um membro do grupo maioritário por demarcação do minoritário, mas antes de uma manobra de afastamento situacional e público de uma imagem desfavorável.

socialmente enquanto cidadão romeno, optando pelas vantagens que lhe oferece naquele cenário a identidade “virtual” que decide apresentar enquanto cidadão não romeno. (Goffman 1975)

### **Fadila e a gestão das várias pertenças**

Fadila nasceu em Marrocos em 1983 em Beni Mellal. Estudou até ao 8º ano e mais tarde terminou um curso na Cruz Vermelha. Foi nessa altura que conheceu e se enamorou por Eduardo, que escolheu como seu destino de férias Beni Mellal, com quem passados poucos meses viera a casar. Aos 20 anos de idade, e sem nunca ter planeado em algum dia sair de Marrocos, sabia que um dia teria de vir para Portugal, para vir ter com o marido que entretanto tinha regressado em virtude do seu trabalho. Em 2003 vem para Portugal e passado um ano começa a frequentar o PAI, tinha o seu filho meses de idade. Quando a conheci, Fadila já não frequentava o PAI, indo lá apenas para dar notícias e para matar saudades de alguns professores.

Tendo vivido uma experiência de isolamento, motivada pelo facto de seu marido não falar com ela em português, apenas em francês, e pelo facto de estar por ele proibida em arranjar trabalho (porque vista enquanto uma ‘mulher marroquina’ que veste saias de cigano e fala francês), Fadila depressa vê a necessidade em aprender a língua do país no qual pretende continuar a viver. Desde 2006 a usufruir da dupla nacionalidade, Fadila divorcia-se e, em 2009, frequenta o programa de equivalência ao 12º ano dos Centros de Novas Oportunidades<sup>12</sup>. Conseguir igualmente alugar uma casa onde passa a viver com seu filho, como também encontra um trabalho como auxiliar de acção médica. No entanto, e apesar de ter superado o isolamento que adveio do seu casamento, Fadila continuava a vivenciar situações de discriminação no seio das suas relações de trabalho e que partem de observações exteriores sobre as suas práticas religiosas, por um lado por serem desconhecidas dos restantes portugueses e, por outro, por não coincidirem com a representação social de uma cidadã portuguesa.

Como diz Fadila,

*Por exemplo, quando começa o Ramadão, muitas amigas minhas e até as colegas de trabalho começam a dizer assim: “tu estás muito mais fraca por causa do Ramadão. Tu estás cá, já és portuguesa, não fazes! Estás cá e não és em Marrocos. Tu estás portuguesa, não és marroquina. Então porque continuas a fazer? Se quiseres fazer, então vais para a tua terra!” E eu digo que uma coisa não tem nada que ver com outra. Estar cá e ser portuguesa não quer dizer o que eu sou, ou que vou deixar aquilo que eu acredito, ou que estive a fazer há muitos anos, só por ser portuguesa ou estar aqui em Portugal. (...)*

*Estou a viver aqui, aprendi a língua deles para falar com eles, e estou nas festas deles, pronto, na festa de Natal do trabalho, e estive lá e também ri, também brinquei, e isso não me diz nada... se irmos para o fundo, o Natal nem sequer me diz nada! Mas eu estive lá! Ajudei, peguei e fui fazer, limpei, levei prendas, arranjei, paguei dinheiro e tudo isso só para eu estar com eles, para conviver com eles, para não estar assim: não, eu não sou de cá, então fora! Não! Estás a perceber? (...) Falo a vossa língua, convivo com vocês e estou aqui. Acho que é suficiente para dizer que sou portuguesa.*

---

<sup>12</sup> Os Centros de Novas Oportunidades (CNO’S) promovem os programas de “Reconhecimento, Validação e Certificação de Competências” (RVCC) para a Educação e Formação de Adultos a decorrer em várias Escolas Secundárias do país. Estes CNO’s identificam, reconhecem e validam ao nível do ensino básico e secundário saberes, experiências e competências de pessoas maiores de 18 anos que não completaram a escolaridade obrigatória. O processo de reconhecimento é variável de acordo com as competências de cada um. Este programa é destinado a nacionais e não a imigrantes. Em <<http://www.novasoportunidades.gov.pt/rvcc.aspx>>.

Na sua opinião, ter obtido a nacionalidade significa, antes de tudo, uma vontade em querer participar na esfera social portuguesa como sujeito de direito, exercendo em pleno a sua cidadania auxiliada pela língua e identidade nacional o que, para ela, lhe parece ser suficiente para deixar clara a sua proximidade com a sociedade portuguesa, a sua pertença. No entanto, e paradoxalmente, é a própria língua e identidade nacional que, ao aproximar Fadila à comunidade do «nós», a distancia da mesma no sentido em que, ao enquadrá-la socialmente num grupo, lhe inviabiliza a possibilidade de expressar as suas práticas religiosas e culturais de origem. Para as suas amigas e colegas portuguesas, se Fadila é portuguesa então não tem de continuar a praticar o Ramadão, ou a recusar-se em comer carne de porco. Caso contrário será melhor manter a sua cultura, longe, não estando apta para se tornar ‘em portuguesa’. Este processo de discriminação social accionado pelas representações sociais autóctones que acentua, ao essencializar, as diferenças culturais – na forma de uma hetero-etnicização (Vala 2005) – é apercebido por Fadila precisamente na forma de um racismo, e diz:

*Acho que há muito racismo só por serem imigrantes, não interessa preto ou branco, o que interessa é que é imigrante. Já aconteceu a mim e a pessoas que eu conheço. Há pessoas que não gostam de imigrantes.*

Este seu comentário vem corroborar a ideia de que a inferiorização da alteridade, expressa por uma negação de aspectos idiossincráticos dos sujeitos num registo de atitude racista, não incide só em grupos a que se atribui uma inferioridade cultural em virtude de uma maior percepção das diferenças, como no caso de aspectos fenotípicos. Segundo Vala (2005) e Hall (1999, 2003), trata-se de um novo tipo de racismo dito subtil que distancia as pessoas não pela noção de raça mas pela ideia de cultura enquanto obstáculo estigmatizante. Aqui, o imigrante é visto como alguém de ‘essência diferente’ e por isso incapaz de interiorizar em pleno os traços culturais da sociedade de estabelecimento, ficando refém da sua própria singularidade porque vista enquanto barreira. Deste modo, e na impossibilidade atribuída de uma adopção plena dos valores da cultura dominante, seguem-se atitudes de segregação que inviabilizam a sua participação na sociedade na medida em que não a reconhecem como válida porque está (ainda) contaminada por valores que não pertencem à cultura de estabelecimento, maioritária. No caso de Fadila, e como muçulmana, a racialização é substituída pela essencialização da sua identidade religiosa e cultural em virtude da qual a colocam fora do sentido de pertença nacional e, no fundo, a fazem sentir como uma estranha e estrangeira. Fadila, apesar de ser portuguesa, é colocada fora do sentido de pertença nacional, e isto mostra que nem sempre os processos de integração administrativa convergem com os de integração social. (Rocha-Trindade 2006) E sempre que tal acontece é quando, segundo Fadila, as outras pessoas a fazem sentir de novo como imigrante, que passa (como diz) por *não sentir que estás no teu espaço. (...) Imigrante para mim não é estar fora da terra, é estar num sítio que não sentes... teu.*

O processo de exclusão evidenciado em situações que fragilizam a identidade cultural e religiosa de Fadila como marroquina, portuguesa e muçulmana, traz consigo a necessidade de uma resposta na forma de uma defesa. Nas palavras de Fadila,

*(...) É por isso que eu digo: se ser portuguesa não vai me prejudicar nada daquilo que eu sou, naquilo que eu acredito, da minha origem, de ser marroquina e de ser muçulmana, não me importo de ser as duas coisas. Se vai-me atacar, não, desculpem lá.... Sou muçulmana, sou marroquina e acabou. (...) Para mim, aquilo que mais me diz é meus raízes, porque o que conta numa pessoa? É a raiz dele. Se uma pessoa ficou sem raiz, é nada!*

Fadila expressa aqui uma preocupação que passa por se sentir aniquilada quer enquanto cidadã quer enquanto indivíduo, culminando numa hierarquização de sentimentos de pertença. Assim, negocia entre diferentes identificações accionadas no momento em que vê atacada a sua *origem*, optando pela sua *raiz*. Esta atitude, entendida aqui na forma de uma auto-etnicização (Vala 2005), pode consistir na reivindicação de uma distintividade na forma de um resguardar de uma identidade cultural e religiosa, cujo ataque vê como falta de respeito na medida em que atacam aquilo que Fadila é (como diz, *que eu sou*), ou seja, a sua individualidade. Aqui, o uso da noção de origens ou *raízes*, sinónimo da sua cultura e genealogia marroquina e religião islâmica, surge como um aspecto importante que está na base da produção de uma fronteira de cariz ontológico entre o «nós» e o «eles. Ou seja, se o que conta numa pessoa? É a raiz dele, aquilo que não pode ser atacado sob pena de a pessoa ser sinónimo de *nada*, acaba por ser o garante da sua individualidade, sendo a partir dela que vai construindo fronteiras e oposições, expressando um sentido de autodeterminação. E como refere Cohen (2003: 94), as fronteiras são, acima de tudo, “(...) zonas de reflexão sobre aquilo que somos e aquilo que os outros são (...)”

Finalizando, se a língua não se mostra suficientemente eficaz enquanto representação de uma identidade portuguesa, mostra-se imprescindível durante todo o processo de integração, àquilo que Fadila chama de *adaptar*, ou seja, na gestão e diferenciação entre as várias identidades culturais, na dissolução de estereotipia de género vivida no seu casamento, na procura de trabalho, na continuação dos estudos, no fundo, na expressão de uma individualidade (da sua), uma ferramenta útil para Fadila se definir para si e para os outros.

### Notas finais

Tão importante como o devolver de uma capacidade deliberativa aos sujeitos é pensar que a ideia de agência não acontece do nada, enquanto elemento tácito presente no indivíduo. Pelo contrário, o indivíduo torna-se agente em consonância com forças exteriores de âmbito político, histórico, económico e social que se podem vir a traduzir em vontade ou necessidade, o que impele ao planeamento intencional de uma determinada acção. (Bastos e Bastos 2006)

Num contexto de realidades económicas, políticas, sociais globalizadas e agilizadas por uma crescente mobilidade de bens e pessoas, os imigrantes tornaram-se visíveis enquanto problema. Perante o reconhecimento de uma emergente diversidade cultural, a viabilidade da soberania nacional passa por enclausurar a diferença cultural sob uma moldura normativa no intuito de alcançar um sentido de unificação simbólica pela aplicabilidade de normas administrativas que localizam, pela diferenciação que estabelecem, todos os indivíduos que habitem um mesmo território, ou seja, cria-se a diversidade cultural pela contenção da diferença cultural. (Bhabha, 1990)<sup>13</sup> Como Hall

---

<sup>13</sup> Igualmente, e de acordo com Bauman (2007: 185) trata-se, acima de tudo, de uma forma de controlar o espaço social caracterizado pela disseminação da diversidade cultural. Ou seja, a gestão social e política do «estranho» pode traduzir-se na combinação entre uma atitude fágica e emética, verdadeiras ferramentas de dominação social. Por outras palavras, a eficácia das leis que legislam sobre a admissão dos migrantes em território nacional depende da possibilidade da expulsão dos mesmos. E acrescenta, “a estratégia fágica é inclusiva, e a emética é exclusiva. A primeira «assimila» os estranhos ao próximo, a segunda torna-os o equivalente de uma outra espécie. Combinadas, polarizam os estranhos e tentam estabelecer o mais melindroso e desconfortável dos a-meio-caminho entre os pólos do ‘próximo’ e do ‘membro de outra espécie’ – entre o «lar» e o «lá fora», entre o «nós» e o «eles». Apresentam aos estranhos/estrangeiros, cujas condições de existência e cujas escolhas definem, uma autêntica alternativa

(1999) salienta, na modernidade tardia, a crescente diversidade cultural que habita dentro das fronteiras territoriais dos Estados-nação tem-se traduzido num reforço de identidades e pertenças nacionais.

Podendo ser vista na forma de um capital cultural e de um instrumento cultural de distinção, buscando a perspectiva de Bourdieu (1989), a língua nacional enquadra-se num projecto político de uma integração de índole sócio-jurídico que serve as políticas de incorporação do Estado, visto como uma unidade simbólica alimentada pela correspondência entre um povo, uma língua, um território. (Hall 1999, 2003) Para alcançar tal unidade, os estados desenvolvem estratégias de exclusão e inclusão de forma a servirem o seu projecto político assente numa cidadania monocultural.<sup>14</sup> (Vermeulen 2001) Segundo Hall (1999: 39), a comprovação de um “pertencimento cultural” funciona como uma ferramenta de delimitação de fronteiras simbólicas como resposta ao medo e insegurança que a coabitação com a diversidade cultural coloca à soberania de um Estado. Ou seja, para o autor, a partilha social de uma pertença cultural veio substituir a demarcação fenotípica outrora simbolizada pela ideia de raça, levando a atitudes de um racismo de tipo cultural.<sup>15</sup>

Como ficou explícito pelas narrativas aqui partilhadas de Vlad e Fadila, falar português representa uma identidade hegemónica e legitimadora que publicita e efectiva uma inclusão num grupo. Consequentemente, exclui aqueles que não partilham a mesma identidade nacional, tecendo fronteiras entre o «nós» e o «eles» pela circunscrição normativa do que é “diferente”. Neste sentido, a língua tem vindo a ser usada como demarcação identitária por parte do Estado, visível por exemplo na obrigatoriedade de um teste de português para quem quer adquirir a nacionalidade portuguesa ou para quem, na categoria de imigrante «extra-comunitário», pretende prolongar a sua estadia em Portugal. No entanto, e no plano intersubjectivo, a integração destes dois migrantes vem sendo o resultado de uma articulação entre esta dimensão estrutural e uma outra, a experienciada – uma negociação processual entre discursos mediados por relações desiguais de poder e, o mais importante, actuante num sentido contra-hegemónico. Ou seja, a língua portuguesa surge manipulada num jogo hierarquizado de poder que tem como protagonistas tanto os macro como os microactores do processo de integração, que a usam (em sentidos inversos) enquanto recurso simbólico no reforço identitário.

Nas palavras de Cuche,

Todo o esforço dos minoritários visa não tanto a reapropriação de uma identidade – o grupo dominante concede-lhes, as mais das vezes, uma identidade específica – como a reapropriação dos meios de serem eles próprios a definir, segundo os seus próprios critérios, a sua própria identidade. Trata-se assim para eles de transformarem a hetero-identidade, que é, as mais das vezes, uma identidade negativa, em identidade positiva. (2006: 146)

---

disjuntiva: conformem-se ou vão para o inferno, sejam como nós ou não prolonguem por muito tempo a vossa visita (...).”

<sup>14</sup> A este propósito, Vermeulen refere que “a exclusão pode assumir diversas formas como a emigração forçada, deslocamentos da população, a limpeza étnica e mesmo o genocídio. Aqueles que permaneceram no interior do Estado-nação, ou que nele foram admitidos, tornaram-se o objecto de uma política de construção nacional, de homogeneização ou de assimilação.” (*idem*: 206)

<sup>15</sup> No entanto, não quer dizer que o racismo biológico e cultural não possa funcionar simultaneamente nos processos de exclusão, como aliás o caso de Vlad revelou. E como refere Hall (2003: 71), ambos os racismos “(...) não constituem dois sistemas distintos, mas dois registos do racismo.”

No presente caso empírico, pode ser dito que a eficácia simbólica da identidade dominante veiculada pela língua portuguesa constituiu o meio que foi apropriado estrategicamente por Vlad e Fadila porque se mostrou útil (apesar de nem sempre eficaz) no trabalho de subversão de identidades marginalizadas. Para Castells, esta dinâmica identitária

(...) evidencia que, do ponto de vista da teoria social, nenhuma identidade pode constituir uma essência, e nenhuma delas encerra, per se, valor progressista ou retrógrado se estiver fora do seu contexto (...). [Isto significa que a análise social não pode obliterar] (...) os benefícios gerados por parte de cada identidade para as pessoas que a incorporam. (2000: 24)

É justamente o que se encontra subjacente no conceito de “estratégia identitária” que segundo Camilleri *et al.*, (1997), permite ver os processos identitários na forma de instrumentos, um articulado de estratégias que permitem valorizar a agencialidade dos sujeitos que se movem não por responderem passivamente por reflexo a um conjunto de estímulos exteriores de uma conjectura social mas antes a um conjunto de objectivos reflexivamente produzidos pela negociação que estabelecem com constrangimentos envolventes. E o que daqui resulta é a procura por um reconhecimento de natureza dupla. Ou seja, através da língua portuguesa, tanto Vlad como Fadila esperam exercer o seu direito à cidadania na forma de uma inserção na comunidade portuguesa pela semelhança que procuram com os outros; como também desejam que a sociedade valorize essa pertença tendo em conta a especificidade que os constrói como pessoas. Quer dizer, a língua portuguesa vai mostrando-se útil enquanto saber empoderador e enquanto instrumento e recurso simbólico útil à reivindicação de direitos e diferenças.

Mesmo para concluir, e voltando a lembrar os objectivos a que me propus, contextualizando aquilo que as pessoas dizem e fazem, ou dizem que fazem, ou o que dizem sobre si-próprias ou sobre os outros, é possível compreender duas questões que se encontram interligadas entre si: por um lado de que forma as dinâmicas de fenómenos sociais vastos se podem compreender através da análise situada de práticas dos sujeitos e, por outro, como o sujeito se constitui enquanto agente, averiguando como surge quer enquanto um ser criativo que reconstrói a sua individualidade pelas interacções situadas que vai estabelecendo com a alteridade, quer enquanto um ser que, pela consciencialização que tem do seu envolvimento na construção da sua realidade, actua em contextos categorizantes de forma potencialmente transformativa e emancipadora.

### Referências Bibliográficas

BHABHA, Homi, 1990, “The third space. Interview with Homi Bhabha” em Jonathan Rutherford (ed), *Identity, community, culture, difference*. Londres, Lawrence & Wishart, 207-221.

BARBULESCU, Georgiana, 2005, *O ensino do português como língua estrangeira para alunos de língua romena em Portugal*, Pós-graduação em ensino de português língua não materna. Lisboa, Julho, Universidade Internacional de Lisboa, em <[http://www.multiculturas.com/textos/PLNM\\_romenofonos\\_Georgiana-Barbulescu.pdf](http://www.multiculturas.com/textos/PLNM_romenofonos_Georgiana-Barbulescu.pdf)>, (acesso em 11/07/2009).

BASTOS, Susana Pereira, José Pereira BASTOS, 2006, “Do retorno da subjectividade e das religiões à análise das dinâmicas de pluralização identitária” em Susana Pereira Bastos, José Pereira Bastos, *et al.*, *Filhos Diferentes de Deuses Diferentes. Manejos da religião em processos de inserção social diferenciada: uma abordagem estrutural-dinâmica*, Observatório da Imigração, Janeiro, Lisboa, Edição



Acime, 17-44, em <[http://www.oi.acidi.gov.pt/docs/Estudos%20OI/Estudo\\_OI\\_17.pdf](http://www.oi.acidi.gov.pt/docs/Estudos%20OI/Estudo_OI_17.pdf)> (Acesso em 28/07/2009).

BAUMAN, Zygmunt, 2007 [1995], *A vida fragmentada. Ensaios sobre a moral pós-moderna*. Lisboa, Relógio D'Água.

BERGER, Peter, Thomas LUCKMAN, 1973 [1966], *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis, Editora Vozes lda

BOURDIEU, Pierre, 1989, *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel

\_\_\_\_\_, 2002 [2000], *Esboço de uma Teoria da Prática. Precedido de três estudos de etnologia Kabila*. Oeiras, Celta Editora

BRUNER, Edward M., 1986, "Experience and its Expressions", em Edward M. Bruner e Victor Turner, (eds.), *The Anthropology of Experience*, Chicago, Illinois University Press, 3-30.

CABRAL, Alcinda, Xénia VIEIRA, 2007, "Políticas integrativas e conceitos ligados às migrações", *Antropológicas*, 10, Porto, Edições Universidade Fernando Pessoa, 369-407.

CAMILLERI, Carmel *et al.*, 1997 [1990], *Stratégies identitaires*, Paris: Presses Universitaires de France.

CASTELLS, Manuel, 2000 [1996], *O Poder da Identidade*. volume 2. São Paulo, Edições Paz e Terra.

COHEN, Anthony P., 1994, *Self-consciousness: an alternative Anthropology of Identity*. Londres, Routledge.

\_\_\_\_\_, 2003 [1994], "Fronteiras da Consciência, Consciência das Fronteiras. Questões críticas para a Antropologia", em Hans Vermeulen e Cora Govers, (orgs), *Antropologia da Etnicidade. Para além de "Ethnic Groups and Boundaries"*. Lisboa, Fim de Século, Antropológica, 75-99.

CUCHE, Denys, 2006 [1996], *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Lisboa, Fim de Século.

FERNANDES, António Teixeira, 1995, "Etnicização e Racização no processo de exclusão social", *Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*. ISSN 0872-3419, 5, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 7-67, em, <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1381.pdf>>, (acesso em 06/06/2009).

GOFFMAN, Erving, 1975 [1963], *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro, Zahar Editora.

HALL, Stuart, 1990, "Cultural Identity and Diaspora" em Jonathan Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, difference*. Londres, Lawrence & Wishart, 222-237.

\_\_\_\_\_, 1997, "The Work of Representation", em *Representations: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres, Sage Publications, The Open University, Milton Keynes, 13-74.

\_\_\_\_\_, 1999, "Culture, Community and Nation" em David Boswell e Jessica Evans (eds.), *Representing the Nation: a reader. Histories, heritage and museums*. Londres e Nova Iorque, The Open University, Routledge, 33-44.

\_\_\_\_\_, 2003, *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, editora UFMG.

MEAD, George Herbert, 1967 [1934], *Mind, Self and Society. From the standpoint of a social behaviorist*. Chicago, University of Chicago Press.

MOROSANU, Laura, 2006, From the margins of Europe structures of closure met by romanians abroad. The Case of the Romanian Young Elite in a

University Town in Germany. Tese de Mestrado, Budapeste, em <<http://web.ceu.hu/nation/theses/Morosanu.pdf>> (acesso em 11/07/2009)

MOROZ, Melania *et al.*, 2008, “Histórias de aprendizagem da língua portuguesa: reflexões sobre contextos educativos formais e informais”, *Revista @ambienteeducação*, 1 (1), Jan/Julho, em <[http://www.cidadesp.edu.br/old/revista\\_educacao/index.html](http://www.cidadesp.edu.br/old/revista_educacao/index.html)>, (acesso em 21/10/2008).

OLIVEIRA, Ana *et al.*, 2007, “Integrar em Língua Portuguesa: considerações finais do Projecto Aproximações”, comunicação Simpósio Língua Portuguesa e Integração, 27 de Setembro, Lisboa, 1-45, em <[http://www.oi.acidi.gov.pt/docs/Seminario\\_LPIntegracao/4\\_Simposio\\_%20Integrar\\_LP.pdf](http://www.oi.acidi.gov.pt/docs/Seminario_LPIntegracao/4_Simposio_%20Integrar_LP.pdf)>, (acesso em 07/02/2009).

PIRES, Rui Pena, 2003, *Migrações e Integração*. Oeiras, Celta Editora.

POIRIER, Jean *et al.*, 1999 [1995], *Histórias de Vida : Teoria e Prática*. Oeiras, Celta Editora.

RIBEIRO, Manuela, 1995, “As histórias de vida enquanto procedimento de pesquisa sociológica: reflexões a partir de um processo de pesquisa de terreno”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 44, Dezembro, 125-142.

ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz, 2006, “Afirmções identitárias em quadro migratório”, em Joana Miranda e Maria Isabel João (org.), *Identities Nacionais em debate*. Oeiras, Celta Editora, 5-18.

SACHDEV, Itesh e Richard Y. BOURHIS, 1990, “Language and Social Identification” em Dominic Abrams & Michael A. Hogg, (eds.), *Social Identity Theory, Constructive and Critical Advances*. BPC Wheatons Ltd, Exeter Great Britain, 211-239.

VALA, Jorge, 2005, “Etnicização e estratégias de relação cultural entre os imigrantes e os países de acolhimento: reflexões a partir do caso português”, em António Barreto (org.), *Globalização e Migrações*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 273-288.

VERMEULEN, Hans, 2001, *Imigração, integração e a dimensão política da cultura*. Lisboa, Edições Colibri, SociNova.

### **Sobre a legislação**

“Projecto de Reconhecimento de Habilitações de Médicos Imigrantes”, em <[http://www.gulbenkian.pt/media/files/actividades/programas\\_projectos/ProjectoM\\_dicos02-05.pdf](http://www.gulbenkian.pt/media/files/actividades/programas_projectos/ProjectoM_dicos02-05.pdf)>, (acesso em 14/12/2008).

“Lei da nacionalidade, Lei nº 2/2006 de 17 de Abril”, em <[http://www.acime.gov.pt/docs/Legislacao/LPortuguesa/Nacionalidade/Lei\\_organica\\_2\\_2006\\_17\\_Abril.Nacionalidade.pdf](http://www.acime.gov.pt/docs/Legislacao/LPortuguesa/Nacionalidade/Lei_organica_2_2006_17_Abril.Nacionalidade.pdf)>, (acesso em 10/01/2009).

“Lei da nacionalidade, Lei nº 37/81 de 3 de Outubro”, em <[http://www.sef.pt/portal/V10/PT/asp/legislacao/legislacao\\_detalhe.aspx?id\\_linha=4458](http://www.sef.pt/portal/V10/PT/asp/legislacao/legislacao_detalhe.aspx?id_linha=4458)> (acesso em 29/05/2009).

“Lei dos cidadãos comunitários, Lei nº 37/2006, de 9 de Agosto”, em <[http://www.sef.pt/portal/v10/PT/asp/legislacao/legislacao\\_detalhe.aspx?id\\_linha=4559#0](http://www.sef.pt/portal/v10/PT/asp/legislacao/legislacao_detalhe.aspx?id_linha=4559#0)>, (acesso em 10/01/2009).

“Portaria 1403-A de 15 de Dezembro de 2006 que regula a Prova do conhecimento da língua Portuguesa”, em <[http://www.nacionalidade.sef.pt/docs/Portaria\\_15DEZ.pdf](http://www.nacionalidade.sef.pt/docs/Portaria_15DEZ.pdf)>, (acesso em 26/05/2008).

“Lei da imigração, Lei nº 23/2007”, em  
<[http://www.acidi.gov.pt/docs/Legislacao/LPortuguesa/LEI\\_IMIGRACAO/Lei-23-2007.pdf](http://www.acidi.gov.pt/docs/Legislacao/LPortuguesa/LEI_IMIGRACAO/Lei-23-2007.pdf)>, (acesso em 14/12/2008).

**Sobre os CNO's**

<<http://www.novasoportunidades.gov.pt/rvcc.aspx>>, (acesso em 14/05/2009).