

CONSCIÊNCIA DE GERAÇÃO E ETNICIDADE: DA SEGUNDA GERAÇÃO AOS NOVOS LUSO-AFRICANOS

António Concorde Contador

Resumo É sob o sustentáculo da controvérsia acerca da sua denominação — cujas premissas ideológicas escondem a debilidade do *establishment* português na gestão do problema, chamando-lhe “segunda geração” — que os novos luso-africanos vão cimentar a sua “consciência de geração” através também da reconstrução/ /reinvenção da sua “cultura das origens” interpenetrada por novas simulações de pertença identitária próprias do reordenamento policultural do espaço social e da projecção nesse último de imagens ou referenciais simbólicos relativos a cenários culturais afastados tanto dos PALOP quanto de Portugal. Será, portanto, a própria simbiose resultante da interpenetração desses referenciais que irá constituir a “posição de geração” dos novos luso-africanos. Analisaremos ainda a “consciência de geração” dos filhos de imigrantes dos PALOP residentes no Vale da Amoreira, pretendendo saber se se podem constituir enquanto “geração efectiva” e se, por conseguinte, reequacionam o legado da “cultura das origens” num novo quadro contextual urbano polifónico, potencialmente transétnico.

Palavras-chave novos luso-africanos; consciência de geração; etnicidade.

A consciência de geração dos novos luso-africanos

Controvérsia das definições

As definições normalmente tidas em conta na caracterização dos filhos dos imigrantes oriundos dos PALOP são controversas e reflectem os bloqueamentos ideológicos dos Estados-Nação ao lidarem com este novo «problema»; como refere Tahar ben Jelloun: “O problema crucial a resolver pela Europa nesta década prende-se com a nova geração oriunda da imigração.”¹ O Estado e, *a fortiori*, o *establishment* português promovem a legitimação do uso dessas definições controversas através da naturalização das mesmas nos contextos mais diversos de análise das problemáticas subordinadas à inserção social dos filhos destes imigrantes. Alguns autores frisam a debilidade dessa legitimação, dando relevo à insegurança do próprio *establishment* no que respeita à gestão da sociodinâmica da assimilação que funcionou para os pais, mas que parece carecer de sentido para os seus filhos, “(...) erroneamente chamados *imigrantes de segunda geração*(...)”,² e seguramente actores neste novo contexto histórico: “A sua cultura não está, como é habitual dizer-se, `entre dois tabuleiros’: eles têm a sua cultura própria enraizada, apenas, no meio em que vivem.”³

A questão da controvérsia das definições leva-nos a equacionar o posicionamento destes filhos de imigrantes enquanto potencial grupo intermediário — elo

de ligação — entre as referências identitárias, centradas na cultura das origens étnicas vinculadas ao modelo de socialização dos pais e as premissas de uma inserção social efectiva, confrontados com os modelos de socialização promulgados pelo Estado português e sujeitos activos espoletadores de uma reflexão sobre a própria dinâmica da assimilação. Premissas estas ancoradas, por um lado, na valorização individual — através da optimização dos recursos educativos — e, por outro, na ambivalência própria da dinâmica da intermediação⁴ — coesão e mobilização intragrupo *versus* inserção efectiva — que desemboca naquilo a que alguns autores⁵ chamam “crise de identidade” e que outros⁶ chamam “conflito de gerações”.

Geração potencial, geração efectiva

Como salienta Fernando Luís Machado, esses jovens não são imigrantes porque não empreenderam nenhum projecto migratório e porque, na sua esmagadora maioria, nasceram em território português,⁷ logo, a terminologia “segunda geração” não se aplica aqui. O que esta designação implicitamente salienta é que a transmissão geracional do sentido do passado⁸ cultural e étnico e o posicionamento dos pais em termos de recursos em poder social se constituem, à partida, enquanto factores mobilizadores dos recursos à disposição dos filhos com vista à consubstancialização da sua inserção social. Todavia, se o sentido do passado é preponderante na delimitação do sentimento de pertença comunitária e na constituição de laços mobilizadores efectivos entre os membros de um mesmo grupo étnico, no âmbito de uma união de interesses, ele parece carecer de significado quando está em jogo a distribuição das posições pelos níveis de poder social dos pais imigrantes e dos seus filhos. Assim sendo, o sentido do passado não parece ser suficiente para determinar as acções presentes dos novos luso-africanos e para alicerçar um qualquer sentimento intergeracional de pertença a uma cultura das origens e a uma identidade étnica comuns, na medida em que tal os vincularia a práticas sociais e referências estatutárias e estruturantes próprias dos modelos de socialização dos pais e dos seus países de origem, logo potencialmente contrárias às dos modelos de socialização instituídos em Portugal.

O sentido do passado não é tão-pouco válido para que os filhos dos imigrantes se possam constituir enquanto “geração efectiva”. Eles formam, contudo, à partida uma “geração potencial”, pois, segundo K. Mannheim, uma geração não constitui por si só um grupo concreto de indivíduos autoligados pelos laços histórico-temporais.⁹ Por outras palavras, nenhuma relação próxima, de tipo familiar ou tribal, agrupa as pessoas que têm, única e simplesmente, para partilhar o facto de terem nascido na mesma altura.¹⁰ Como é que os novos luso-africanos passam de geração potencial a geração efectiva?

A passagem de geração potencial a geração efectiva irá depender da forma como os filhos dos imigrantes gerirem o que K. Mannheim chama “dados naturais” — *données naturelles*¹¹ — ou o que W. Ditley¹² apelida de “activo cultural intelectual”, espécie de património intelectual e cultural legado pelas gerações anteriores e que permite às vindouras visualizar os possíveis caminhos a seguir.

Falamos, pois, do activo cultural intelectual quando sublinhamos a relevância da dimensão “tempo” na delimitação de um passado comum, ou ainda de um *stock* patrimonial de referências próprias delimitando a “cultura” de um grupo étnico. Neste sentido, a forma como os novos luso-africanos irão gerir esse *stock* ou *activo* patrimonial depende — seguindo a linha teórica de K. Mannheim — da criação no seu seio de uma “consciência de geração”, símbolo do reequacionamento dos dados e comportamentos estruturadores dos quadros familiar e social, em que assenta o modelo de inserção social dos pais na sociedade portuguesa. Por outro lado, a criação de uma consciência de geração supõe, por parte dos filhos de imigrantes, a delimitação das suas “posições de geração” nos domínios familiar e social em contraponto às posições dos seus pais nesses mesmos. Em suma, para que os novos luso-africanos se possam constituir enquanto geração efectiva é necessário verificar a existência de uma correlação entre a sua consciência de geração e o “conflito geracional”, estimulada pelo posicionamento contrastante dos mesmos face aos valores familiares e sociais dos seus pais: “La seconde génération est toujours au croisement des lignées et des cultures au point pourrait-on dire que le familial et le social se recomposent.”¹³

A intermediação ou a reproblemática da questão da etnicidade

Podão os filhos dos imigrantes dos PALOP validar aquilo que chamamos de “dinâmica da intermediação”? De que forma é possível pensar num papel de intermediação para os novos luso-africanos — entre o *establishment* português e os pais — no âmbito do reequacionamento dos modelos de inserção social, tendo em conta os particularismos culturais dos pais e o “capital cultural valorizado” — citando Gökalp¹⁴ — dos filhos?

A averiguação da existência dum conflito de valores sociais e familiares entre pais e filhos, neste contexto, coloca em xeque o activo cultural patrimonial, ou ainda o *stock* de referências identitárias de base no sentido em que estes estão directamente confrontados, por intermédio do processo de socialização, com os da sociedade portuguesa. O confronto é estimulado pelo sistema educativo, que tende a dificultar a realização da tal síntese entre esses dois vértices culturais e sociais de referência, promovendo, assim, a noção de que é através do sucesso escolar — logo de uma síntese que favoreça a destreza no domínio dos códigos culturais da sociedade portuguesa — que se joga o êxito ou o fracasso da inserção social. Por conseguinte, a promoção dos valores democráticos de igualdade, vinculados ao modelo de socialização português — incluindo o sistema educativo — coloca os filhos de imigrantes numa posição de geração, simultânea e potencialmente, afastada da dos pais e próxima da posição de geração dos filhos de portugueses sem origem nos PALOP, porque inseridos no mesmo contexto e socializados através dos mesmos modelos educativos.

A. Tocqueville e G. Myrdal¹⁵ demonstram que é nestas condições que a lógica da assimilação — igualdade teórica *versus* desigualdade prática — se desenvolve e ganha tanto mais relevância à medida que as condições se equiparam entre os grupos étnicos e sociais, fazendo com que a problemática da “eticidade” se erga

em torno da equiparação dos estatutos sociais desses últimos. Portanto, é através da equiparação dos estatutos sociais entre novos luso-africanos e filhos de pais portugueses sem origem nos PALOP, e da consolidação por parte dos primeiros da sua posição de geração, que ganha relevância a problemática da etnicidade própria deste “novo” contexto multiétnico que caracteriza a sociedade portuguesa urbana dos anos 90.

Contudo, a edificação, no âmbito de uma inserção social efectiva na sociedade portuguesa, de um estatuto social privilegiado em relação ao dos seus pais não invalida que os novos luso-africanos reinterpretem, segundo novos anseios e com alicerces noutra espaço social e cultural, o activo patrimonial ou o *stock* de referências identitárias de base veiculados por uma cultura das origens também presente na sua socialização através da educação familiar e à margem do sistema educativo. A reinterpretação desse património, desse *acquis* herdado por parte dos filhos de imigrantes, cimenta-se, pois, na bipolarização das referências que propicia a construção da sua identidade social e étnica enquanto “geração efectiva”, delimitando, ao mesmo tempo, a sua posição de geração, com base não no antagonismo dos modelos de socialização — veiculados pela família e pelo Estado-Nação português — mas sim, na problematização dos dois, subjacente à reinterpretação simultânea e interactiva de ambos.

A problematização da cultura das origens dos novos luso-africanos, das suas referências identitárias, sociais e étnicas, no quadro da sua transposição para o contexto da sociedade portuguesa actual, por via do processo de inserção social — e segundo o modelo teórico de M. Elbaz — favorece, pois, a reinterpretação, por parte dos mesmos, dessas referências passadas em prol da edificação dum “novo” espaço policultural, onde a “cultura étnica” cede o lugar a formas culturais poliétnicas potencialmente encaradas como recursos usados de forma estratégica pelos seus detentores. O posicionamento geracional dos filhos de imigrantes é feito com base nestas novas formas culturais poliétnicas e polifónicas não legitimadas pelo *establishment*, gerando, por conseguinte, uma certa forma de consciência *per si* de geração poliétnica, mas também, “dinâmica” — porque promove a dissolução das noções de identidade social e étnica normatizadas — e finalmente “persuasiva” — porque coloca em primeiro plano o problema do ajustamento/desfasamento dos modelos de inserção social promovidos pelo Estado português para os imigrantes dos PALOP e para os seus filhos.

Por outro lado, a reinterpretação dos traços memoriais da cultura das origens estimula a criação da “ficção das origens”, erguida e activada pelos filhos de imigrantes através de rituais onde os particularismos étnicos são, de certa forma, revisitados e alimentados por um culto das imagens simbólicas e pela recriação *ad hoc* de uma identidade mítica africana; esses rituais podem constituir-se, por exemplo, no festejo de datas comemorativas de acontecimentos importantes no país de origem dos pais (dia da independência, dia da morte de um líder histórico, etc.). Neste sentido, a cultura étnica é reinventada num espaço, agora, polifónico, onde se cruzam e se misturam várias referências culturais, dando lugar, entre outros aspectos, a novas formas de apropriação dos códigos linguísticos no seu novo contexto poliétnico e urbano. Exemplo disso é a emancipação e o constante

renovar de um calão urbano¹⁶ por uma grande parte dos novos luso-africanos, servindo de referência linguística na *reperitorialização* interterritorial ou interbairro e dando sentido, por um lado, à criação de solidariedades e redes de sociabilidade transétnicas,¹⁷ e, por outro, estimulando a simulação de pertenças identitárias pela interpenetração da “nova” cultura poliétnica, transétnica, polifónica, por novas referências descentradas em relação aos cenários culturais tradicionais, que são os PALOP e Portugal. Referências essas veiculadas essencialmente pelos *media* através, sobretudo, da difusão de imagens prototípicas dos actores culturais de referência dos grandes centros urbanos norte-americanos e europeus.

A problemática da etnicidade tal como a definimos pressupõe, portanto, a verificação da tendência para a equiparação dos estatutos sociais entre grupos étnicos e nomeadamente entre novos luso-africanos e filhos de pais portugueses sem origem nos PALOP, e pressupõe também, simultaneamente, a consolidação da posição de geração desses primeiros por contraponto à dos seus pais.

Iremos ver, numa segunda análise, em que medida os novos luso-africanos residentes no Vale da Amoreira¹⁸ têm uma posição de geração demarcada da dos seus pais, permitindo ver de que forma se podem constituir enquanto geração efectiva. Esta observação implica que façamos uma análise da consciência de geração destes últimos, que, por sua vez, se revela através da existência dum conflito intergeracional que se desdobra em dois: por um lado, o conflito de gerações ou intergeracional de valores familiares e, por outro, o conflito intergeracional de valores sociais. Se a demarcação dos valores familiares e sociais dos filhos em relação aos pais atesta a constituição de uma posição de geração efectiva dos primeiros, esta última permite validar a existência de diferenças nos moldes de inserção social entre pais e filhos.

Novos luso-africanos no Vale da Amoreira¹⁹

Como evidenciou F. L. Machado,²⁰ o insucesso escolar dos novos luso-africanos parece condicionar a reprodução das posições de classe dos pais, o que implica que o *trade-off* entre a valorização das referências identitárias própria da cultura das origens e a valorização dos esquemas referenciais assimilacionistas veiculados pela sociedade portuguesa através, nomeadamente, do sistema educativo seja de difícil gestão para os novos luso-africanos. Será assim?

Pelas observações que efectuámos, a aculturação formal²¹ dos filhos dos imigrantes dos PALOP, manifestada através da interiorização dos dois códigos culturais, reinterpretado um e adquirido outro, favorece a dissolução da normatividade de um e de outro, e não promove, ao contrário do que afirma Gokâlp, a síntese valorizada de ambos, porque não são equacionados de forma estática e porque a interpenetração de ambos gera mecanismos de atracção/repulsão face ao que dos dois sistemas de referência é visto como valorizável ou não. Estes mecanismos condicionam o espoletar e o crescimento do sentimento de não pertença cultural sintetizado e tacitamente definido, levando a que a partir daí se gere a necessidade de reconstrução dum espaço de referências *sui generis* e próprio.

Neste sentido, falamos da “dinâmica da reinvenção” da cultura das origens por parte dos novos luso-africanos, estimulada, simultaneamente, pelo equacionamento das debilidades das referências adquiridas na sociedade portuguesa, assim como dos seus aspectos valorizáveis, e pela projecção das referências da cultura das origens neste contexto urbano português polifónico e policultural.

Dinâmica da reinvenção da cultura das origens: as suas três facetas

O crioulo, língua de calão urbano

A primeira das três facetas da dinâmica da reinvenção da cultura das origens aparece irremediavelmente ligada à forma como o uso (e os pressupostos à perpetuação do uso) do crioulo deixou de estar restrito ao meio familiar, e fez com que este se consolidasse enquanto forma linguística própria da reapropriação do espaço urbano polifónico pelos diversos novos luso-africanos e por alguns jovens portugueses. Neste sentido, a veiculação do crioulo no seio familiar, assumido de antemão como veículo da cultura das origens, passou a fronteira do reduto familiar e étnico peculiar — cabo-verdianos de São Vicente, cabo-verdianos da Praia e eventualmente guineenses — para ir consolidar novas raízes na rua, onde o seu uso não está restrito aos novos luso-cabo-verdianos e/ou novos luso-guineenses, mas poderá eventualmente ser falado por novos luso-angolanos ou até mesmo jovens portugueses.

Eu, por exemplo, no meu bairro não houve muita tendência para isso, mas por exemplo no bairro do Jójó em que há muita gente de Cabo Verde, Guiné, países em que se fala crioulo, acaba por ser uma necessidade ou uma facilidade de ‘integração’ também. Portanto o pessoal todo fala crioulo, se tu falares crioulo, também, falas com o pessoal e acabas por ser mais um da malta, e quando eles estão a falar entre eles, tu também sabes o que se está a passar, não estás assim um bocado à deriva.

[Marco, luso-angolano, estudante, 21 anos]

O crioulo — e em particular o crioulo da Praia pela sua tonalidade mais “agressiva” como salienta o Jójó (um dos entrevistados) — é usado como língua de calão, interpenetrada por formas e termos peculiares próprios²² do micro-contexto que é o “bairro”, tal como foi definido por eles,²³ e por expressões vinculadas a cenários culturais afastados dos tradicionais que são os PALOP e Portugal, referentes, desta feita, aos contextos suburbanos norte-americanos e, particularmente, aos bairros onde prolifera o uso do *black english*²⁴ pelos afro-americanos e pelos latino-americanos, transcrito e veiculado através das letras da música *rap*.

Contudo, a relevância do uso do crioulo como língua de calão autocongregadora de uma certa identidade do “microbairro” não é assumida transversalmente por todos os novos luso-africanos, que, neste sentido, vêem nele mais do que um calão suburbano, ou seja, uma reapropriação metafórica ou folclórica da cultura das

origens alimentada pelo culto criado à volta de uma mítica identidade africana vivida de forma ficcional pelos filhos dos imigrantes africanos.

Aqui no Vale as pessoas sentem África de uma maneira diferente, adoptam a linguagem, adoptam a música, mas em termos de África em si, a história, todo aquele sentimento africano, não. Eu penso que não é bem isso que procuro.

[Elsa, luso-angolana, estudante, 21 anos]

Esta observação leva-nos a indagar sobre se o crioulo “acolonizado” — tornado língua de calão suburbano — adoptado pelos novos luso-africanos não promove também, uma nova consciência de pertença, não mais da cultura das origens *tout court*, mas de uma cultura reinterpretada à luz do entrecruzamento das referências africanas²⁵ com as que se consolidaram na sociedade portuguesa através duma sua veiculação mediática, conduzindo, como a Elsa salientara, a que a “cultura africana” esteja na ribalta. Mais ainda, esse sintoma de desconforto manifestado pela Elsa, quanto à reapropriação de traços julgados característicos de uma recriada “identidade africana”, ganha fôlego quando embebida de uma outra vertente “identitária” própria doutros cenários socioculturais, nomeadamente dos Estados Unidos. Essa mesclagem indentitária conduz invariavelmente à criação de uma forma de auto-exclusão e porventura *auto-folclorização* e, simultaneamente, ao surgimento de simulações de pertença identitária por parte dos novos luso-africanos através do mito do paralelismo entre os processos de assimilação e reconstrução da identidade dos afro-americanos na sociedade norte-americana e os processos de assimilação e definição sintetizada da identidade dos filhos dos imigrantes dos PALOP na sociedade portuguesa.

(...) A maior parte das pessoas que fez esta imagem do Vale da Amoreira — o Vale da Amoreira da criminalidade e da violência que foi criada cá dentro, e que as pessoas no exterior têm — não tem nada a ver com África, porque se tu fores a Angola e vieres ao Vale da Amoreira, não tem nada a ver. São realidades completamente diferentes. E o que tu encontras aqui no Vale da Amoreira é como aquilo que tu encontras naqueles guetos dos Estados Unidos da América, eles consideram-se africanos e dizem que são afro-americanos ou qualquer coisa assim, e no fundo não são nada africanos, nem conhecem nada da realidade africana. Eu vejo que é isso que se passa um bocado aqui.

[Elsa]

Neste sentido, podemos falar da “ficção das origens” vivida e interpretada de forma activa pelos filhos dos imigrantes dos PALOP, porque as ligações efectivas com África, na maior parte dos casos, são escassas e até mesmo inexistentes, levando a que os laços simbólicos com a terra de origem dos próprios e/ou dos pais se cimentem na sua retranscrição folclórica, suburbana e *sui generis*.

A “ficção das origens” activa: a identidade “sentimental”

A segunda faceta da dinâmica da reinvenção da cultura das origens decorre da primeira e tem a ver, de facto, com a reinterpretação do património cultural e étnico ancorado no PALOP, fomentando e alimentando aquilo que a Elsa denominou de “identidade sentimental”. Esta estrutura-se à volta da retranscrição, no contexto da sociedade portuguesa dos anos 90, das imagens simbólicas e dos mitos centrados na emulação dessa mesma identidade sentimental — parte integrante do questionamento, acerca da dúvida e/ou dupla identidade luso-africana, espoletado pela “necessidade” de síntese entre ambas. A ficção das origens passa entre outros aspectos, como podemos confirmar pelas entrevistas efectuadas, pela afirmação de uma propensão para estar próximo dos valores culturais vistos como referentes de uma ideia prototípica da vida quotidiana do PALOP, gerando gostos e atitudes “sentimentais”. O exemplo do estímulo da identidade sentimental através da música africana é o mais evidenciado, mas é-o de forma diferente pelos vários entrevistados: se para a Ilda a naturalidade do gosto pela música africana não é questionável, porque decorre das suas origens, para a Elsa são principalmente os meios onde é difundida — sobretudo discotecas e festas — que inserem no seu seio a legitimidade do gosto pela música africana através do nivelamento discriminatório efectuado pelos africanos “legítimos”. Essa discriminação materializa-se na depreciação da forma como a música africana é dançada, e, sobretudo, na depreciação da forma como certo tipo de “africanos” a dançam. A música africana é, porventura, de acesso restrito, como o demonstra a Elsa, porque incorpora a noção de reduto cultural, impedindo que elementos “anómicos” — mulatas, luso-africanos e portugueses — o invadam, e com isso desacreditem um dos bastiões de resistência do *we-group* africano que é a sua música e a forma “legítima” de a dançar.

Eu tinha muita vontade de conhecer mais, conhecer mais a noite africana, conhecer mais África aqui em Portugal, e não conseguia porque as pessoas punham-me de parte porque eu não sabia dançar. E eu ia a uma discoteca e sentia-me mal, não é como nas discotecas “portuguesas” em que ninguém liga a ninguém, aí volta-se um bocado às tais rivalidades étnicas, numa discoteca africana tu vais e sentes essa rivalidade. E eu talvez pela minha cor também, por ser cabrita, eu sinto muito isso, eu não sinto dos portugueses, mas sinto muito dos africanos por não ter aquela cor muito bem definida também me punham um pouco de parte. Então se eu não sabia dançar ainda pior. Aí é que não havia hipótese. Mas agora não, deixei de sentir isso...

[Elsa]

A perpetuação da ficção das origens centra-se na ausência de mecanismos reguladores que favoreçam a necessidade de questionamento dessa identidade sentimental, porque as referências simbólico-culturais da África são escassas em Portugal e centram, essencialmente em aspectos básicos da vida quotidiana — a comida, o vestuário, a música —, não promovendo a busca de outras referências

que não estas. Neste sentido, a Ariana cita o exemplo da dificuldade em arranjar vestidos com padrões africanos que mais gosta e o Marco, assim como o Dadinho, salientam que a fonte principal de referências da cultura das origens mais vezes visitada continua a ser os pais. O Dadinho argumenta também a favor da importância da cultura da oralidade na transmissão dos simbolismos propícios à passagem da dita identidade sentimental para a identidade luso-africana efectiva, dupla ou dúbia.

Só sei coisas que têm a ver com a minha família mesmo. Sei, por exemplo, qual era a tribo a que o meu avô pertencia, coisas mesmo gerais. Mas nada de concreto que me permitisse realmente saber o que se estava, e está, a passar. É mesmo só aquelas informações que vão sendo transmitidas de pai para filho.

[Marco]

A história sempre me interessou, porque sempre tive orgulho em saber como é que o meu avô e os meus outros avós lutaram contra o regime português, e como conseguiram sair do mato com catanas. Lutaram com catanas contra armas e aviões, e mesmo assim venceram a guerra porque se fores a ver a história a Guiné foi o país onde morreram mais tropas portuguesas.

[Dadinho, luso-guineense, desempregado, 23 anos]

“Espaço de projecção” interfronteiriço: a nova posição intermediária de Portugal

A última faceta da dinâmica da reinvenção das origens define-se pelo equacionamento da integração de aspiração e das formas de integração de participação²⁶ dos novos luso-africanos à luz das suas autodefinições identitárias. Neste sentido, foi-nos possível observar que a identidade luso-africana, enquanto identidade dupla, era questionada porque, por um lado, incorporava as contradições inerentes à necessidade de síntese identitária ente ambas as referências — vistas pelos pais como sendo antagónicas — e, por outro, porque o assumir da identidade luso-africana confere ao espaço de projecção da vida futura uma dimensão interfronteiriça. Dessa análise bidimensional emergiram várias noções de identidade dupla vivida e questionada pelos novos luso-africanos, que procuraremos relacionar com a resultante delimitação do espaço de projecção.

*Identidade dupla questionada e dúbia: os extremos que se anulam
(os casos do Jójó e do Marco)*

Ser luso-angolano é partilhares aspectos tanto de uma cultura como da outra que os tornam irreconhecíveis... ou melhor, não pertencentes nem a uma cultura nem a outra. O problema de seres luso-angolano acaba por ser um bocado esse; tu integras-te com os outros luso-angolanos e com esses não há diferenças, mas para os lusos e para os angolanos continuas a não pertencer a nenhum totalmente. É como se as duas extremidades se anulassem.

[Marco]

(...) Nem luso, nem cabo-verdiano. Nunca vi Caboverde e no entanto eu sei que ali é que é suposto ser a minha terra, no fundo era ali que eu deveria estar, mas pronto tive esta educação e sinto que em algumas partes tenho valores diferentes dos das famílias portuguesas, como por exemplo o apego à família. Eu às vezes estou a comer na cozinha com os meus pais e penso: 'Como é que será que os portugueses comem à mesa?'...Estás a ver? Essas coisas pequenas...' Do que é que eles falam quando estão juntos em família?', e coisas do género.

[Jóó, luso-cabo-verdiano, estudante, 21 anos]

A primazia da duplicidade reverte em favor do questionamento das referências de forma a pôr em xeque a noção de síntese satisfatória e multicultural ao nível identitário. Neste sentido, é promovido um estímulo da integração de aspiração alimentado pelos pais, que privilegiam a aprendizagem da língua portuguesa em detrimento da perpetuação do crioulo e vêem no êxito escolar a chave de uma projecção ascensional em termos de mobilidade social. Por outro lado, a fraca vinculação desses novos luso-africanos ao "espírito português" — promovida pela sedimentação de formas de ficção das origens que acabam por condicionar de forma inconsequente a resolução da matriz identitária luso-africana — retira à componente lusa o "necessário" sentido patriótico. Da junção dessa ausência de "espírito português" com a relação existente entre a preponderância do êxito escolar e o domínio dos códigos culturais da sociedade portuguesa — com a consequente normatização da ideia de que o espaço de projecção por excelência desses novos luso-africanos é Portugal — resulta um *no man's land* identitário, cujas premissas da sua solvabilidade passam pela abertura do espaço de projecção futura. Esta abertura faz com que os novos luso-africanos encarem a possibilidade de irem para o PALOP de origem, ou de origem dos pais, não como sinónimo de um qualquer retorno, mas como uma etapa do seu percurso profissional, ou ainda como um contributo para o *take off* da economia do PALOP. A hipótese de projecção no seio da Europa *intramuros* também é equacionada, até porque os contactos com essas paragens avolumam-se e a distância simbólica a que estão da Europa é tanto ou mais curta da que os separa de África.

Uma das consequências da não normatização legitimada desse *no man's land* identitário, vivido por alguns novos luso-africanos, parece reflectir-se na fraca integração de participação, visto que, como evidenciámos, o fraco estímulo do "espírito português" acaba por os desvincular numa participação activa em termos de militância associativa ou até mesmo política, não se revendo nestas práticas organizativas, nem nas suas premissas de acção.

*Identidade dupla questionada e rejeitada: 100% africano
(os casos do Guta e do Dadinho)*

A autodefinição identitária do Guta e do Dadinho e a sua integração de participação levam a crer que se pode estabelecer entre ambas uma correlação alicerçada na exacerbação da ficção das origens que induz à construção de um quadro de referências identitárias normativo "ficcional". A nula integração de

participação — a não participação na vida político-associativa portuguesa (des-crédito vincado em relação à utilidade do voto e à representatividade político-partidária) — é neste caso considerada como uma prorrogação *sine qua non* da ausência de “espírito português”, como o definiu o Marco. Por outras palavras, o lado luso da sua identidade favorece a exacerbação da ficção das origens africanas, porque a ele estão ancoradas experiências laborais e histórico-existenciais difíceis, ou até mesmo traumáticas.

Ter a nacionalidade portuguesa dava vantagens para poder sair de Portugal com mais facilidade, não era preciso tirar passaporte.

[Guta, luso-cabo-verdiano, desempregado, 23 anos]

Não, eu sempre me senti a 100% guineense, porque o Estado aqui nunca me deu nada, pelo contrário, eles sempre me dificultaram mais a vida.

[Dadinho]

A ficção das origens é tanto mais exacerbada quanto mais alimentada for a ideia de que o domínio dos códigos linguísticos e culturais lusos formam o quadro de referências por excelência no âmbito de uma projecção social, profissional de futuro. Neste sentido, como salientou o Guta, as vantagens da obtenção da nacionalidade portuguesa podem também ser vistas através do seu sentido instrumental e prático, facilitando a hipótese de projecção no interior das fronteiras portuguesas e possibilitando, *a fortiori*, o extravasar das mesmas para os mercados dos outros países europeus mais prósperos, alimentando assim o fluxo de mão-de-obra laboral emigrante “tradicional” portuguesa em direcção à Alemanha ou Inglaterra.

Em Inglaterra, pelo que vemos, pelas coisas que nos chegam à vista, lá dão oportunidades a todos. Nos Estados Unidos também dão oportunidades a todos. Em Inglaterra vêes pessoal, como eu, de “rasta”²⁷ a trabalhar em escritórios e nos correios, em tudo o que é público eles trabalham, agora aqui em Portugal não vale a pena.

[Guta]

Portugal é o único país da Europa onde eu estive que me fez sentir que sou preto. O único país onde o preto não é gente é em Portugal. Então a coisa que me deu mais prazer e orgulho foi na Alemanha ter sido tratado como gente, e o português já não, porque o português lá é visto como o baixinho, careca, gordo que cospe para o chão. Enquanto eu lá era visto como um ser humano.

[Dadinho]

Identidade dupla satisfatória e necessária (o caso da Elsa)

Se, para o Marco, a não solvabilidade da duplicidade identitária impulsiona a abertura geográfica do seu espaço de projecção profissional (passando por Portugal, limitado a sul por Angola e a norte pela Inglaterra ou pela Finlândia),

para a Elsa a sua duplicidade identitária encontra a resposta pronta na interdependência entre ambas as referências e pela opção de uma integração de participação atenta, manifestada através da preponderância da representatividade político-partidária e da relevância cívica do voto. Por outro lado, se, decisivamente, Portugal é assumido como ponto de referência ao nível cultural — evidenciado pela importância atribuída, pela própria, ao êxito escolar — ele não deixa, todavia, de ser um espaço-ponto centrífugo, porque a dinâmica da interdependência identitária parece gerar uma nova integração de aspiração, tal como no caso do Marco, dinâmica e multipolar ao nível geográfico.

Identifico-me perfeitamente com as duas e sinto-me bem, é assim. Acho que se tivesse de optar só por uma aí é que iria me sentir mal.(...) O que eu sinto por Portugal faz com que seja muito difícil eu sentir vontade de emigrar para um sítio qualquer e voltar 40 anos depois. Isso é impossível, porque há muita coisa cá que me faz falta em termos sentimentais: os amigos, a família, mas o próprio país em si. Pequenas coisas que em Angola não tenho, coisas um bocado materiais também: cinema, teatro, a vida quotidiana em si de Portugal. A isso eu estou super-habituada, porque sempre vivi cá. Em relação a Angola, é precisamente aquele sentimento de me sentir em casa, de querer trabalhar lá, de fazer alguma coisa por aquele país, porque sinto-me responsável por aquilo que poderei fazer lá. É uma responsabilidade no fundo.

(...) Sinto uma necessidade de me sentir também uma cidadã europeia, e que o projecto de União vá para a frente decisivamente. Mas lá está, mesmo em relação a Angola também temos uma integração regional, que é o SADC, e também sinto o mesmo. É qualquer coisa abrangente! E penso continuar a conseguir conciliar isto.
[Elsa]

Em suma, é possível falar na diluição do espaço de projecção profissional ou laboral dos novos luso-africanos extravasando os limites territoriais do espaço económico-social português. As diferentes projecções indiciam um posicionamento, também ele, diferente no que diz respeito à problemática da dupla identidade, por sua vez condicionada pela ficção das origens e, simultaneamente, pela aposta no êxito escolar — ponto centrípeto do projecto de mobilidade social.

Transetnicidade e rivalidades étnicas

A importância da recolha de notas de campo foi decisiva para nos apercebermos das redes de sociabilidade transétnicas existentes no Vale da Amoreira entre os novos luso-africanos e, sobretudo, para podermos perceber de que forma se arquitectam as “rivalidades étnicas”; estas estão cimentadas nas imagens simbólicas projectadas através da representação que delas faz o exterior — “os portugueses” — e alimentadas pelos filhos de imigrantes dos PALOP, por um lado, sob a égide da retranscrição dos traços “africanos” presentes na constituição e na perpetuação da ficção das origens do PALOP, e, por outro, sob a égide da criação de uma imagem mitificada do “africano”, tal como salientou a Elsa.

A transetnicidade e as rivalidades próprias das redes de sociabilidade dos novos luso-africanos não são, contudo, elementos antinômicos no processo de socialização dos mesmos naquele contexto; pelo contrário, estes factores complementam-se e formam uma dupla inseparável na constituição da fama dos bairros, seguida de forma simbólica. As rivalidades étnicas entre novos luso-africanos têm, assim, como fundamento a desestabilização ou a sedimentação da fama de um bairro assente na primazia das particularidades “étnicas” dos jovens luso-africanos, valorizadas ou desestabilizadas pela emulação entre diferentes bairros, entre diferentes ficções das origens — ficção das origens cabo-verdianas *versus* ficção das origens angolanas. Esta emulação acaba irremediavelmente por ser propícia à criação de um manancial verbal e linguístico trazido para a ribalta no seu cenário “bairrista” por excelência, a rua, através das “guerras de estigas”²⁸ vividas de forma transversal entre os diversos luso-africanos e os jovens portugueses:

A coesão no Vale nunca teve muito directamente a ver com o facto de tu seres africano, teve mais a ver com o facto de tu seres do bairro. A dica foi sempre: “quem é do bairro e quem não é do bairro”.

[Marco]

As rivalidades existem porque uns moram num sítio e outros moram noutra, mas esse tipo de rivalidade étnica existe mais no campo da “estiga”²⁹ do que no campo da estigmatização sentida e vivida.

[Jóó]

A reformulação da estrutura familiar

Se a transetnicidade e as rivalidades próprias das redes de sociabilidade dos novos luso-africanos do sexo masculino se complementam no esquema contingente de socialização neste contexto urbano particular, o mesmo não se passa com as raparigas, que parecem ficar à margem dessa contingência.

Que eu saiba, acho que nunca houve grande rivalidade entre raparigas entre zonas. Isso da rivalidade é uma coisa muito “macha”, é a puxar pela masculinidade.

[Jóó]

A primazia da masculinidade nas rixas simbólicas interbairristas — atestando a supremacia de um ou de outro bairro através das guerras de estigas — exclui formalmente as raparigas, ou melhor, incorpora-as, outorgando-lhes estatutos especiais de relacionamento permissivo tolerado pelos rapazes. Esses estatutos especiais insidem na destituição do papel de rapariga *tout court* e pela promulgação de um quadro de catalogação normativo das mesmas dentro deste contexto *sui generis*. Assim, a jovem luso-africana deixa de ser informalmente designada como tal e passa a ser definível pelos termos de “dama” ou *kuara*, um e outro termo

atestando, respectivamente, a valorização ou depreciação pejorativa do seu estatuto pelos rapazes.

Pelo que eu vejo, há prái uns três tipos de raparigas: há aquelas que são criadas dentro de casa, ou que, se não são criadas dentro de casa, têm uma educação mais cuidada, naquela do “cuidado com a rua e etc.” e, normalmente, são raparigas em que não se pode tocar, porque pode dar problemas e o pai dá um tiro. Depois, há as miúdas que andam na rua e etc., e dão-se com o pessoal, normalmente, são sempre arrastadas para as caves ou por um ou por outro... e então vai com um, vai com dois, vai com três, acabam por ser aquelas que nós chamamos as *cuaras* ou *kuaras* — promíscuas. E o terceiro tipo são as irmãs dos gajos “maus”, em que ninguém mexe porque já sabe que se vai dar mal. É naquela; elas andam com o pessoal, saem com o pessoal, mas elas também sentem um bocado a pressão dos irmãos em cima.

[Jójó]

Nem todas as raparigas parecem entrar nesse jogo do reordenamento dos estatutos sexuais próprio da funcionalidade deste modelo *ad hoc* de socialização interbairrista no Vale da Amoreira, atestando a importância da dinâmica da reinvenção da cultura das origens como factor estabilizador das posições sexuais definidas, e promulgando a perpetuação da superioridade masculina em detrimento da emancipação feminina.

Nunca me senti de facto em nenhuma dessas posições por nunca ter tido relações com pessoas do Vale. Mas claro que eu sei que isso existe! Não me apercebi, mas se calhar até me identificaram com um desses dois “rótulos”. Até mesmo com as pessoas que eu frequento e que eu frequentei aqui no Vale nunca senti isso. Sempre me senti muito respeitada. (...) Eu acho que isso é outra vez aquela questão da identidade que tentaram criar aqui e que não tem nada a ver com África. Identifica-se muito com a realidade africana, mas no fundo é uma criação. Em Angola não se faz essa distinção; pronto, há, realmente as *kuaras*, que o são por profissão, e há as “damas”, que são as namoradas, mas em Angola não se sente as coisas, em termos de divisão, da mesma forma como as coisas aqui se sentem.

[Elsa]

Neste sentido, e na sua essência, este reordenamento estatutário faz emergir as premissas básicas da diferenciação dos papéis sexuais na estrutura familiar tradicional dos pais, levando a que a rapariga se preocupe com a sua reputação e com a imagem criada. Destina-se-lhe um papel particular e autodemarcado no seio do futuro núcleo familiar, onde imperará porventura a “filosofia da existência”; vejamos como o número de filhos desejados denota, desde já, uma preocupação mais qualitativa do que quantitativa, e tem como fundamento principal as condições necessárias para assegurar um futuro melhor aos filhos, como salientou a maioria dos entrevistados.

Para mim ter um filho era o ideal. Só que os azares acontecem e, depois, ter mais do que um filho é como teres mais não sei quantas rendas para pagar por mês.

[Dadinho]

A opção de vida futura dos novos luso-africanos passa supostamente pela primazia da filosofia da existência, sem contestar a importância que ainda é concedida ao casamento, e particularmente ao católico, apesar de as premissas dogmáticas deste tipo de casamento serem em grande parte questionadas. De facto, o casamento ainda é o meio mais desejado de união do casal e a endogamia parece ser alimentada apenas por alguns pais, amedrontados pela leitura que fazem da permissividade, decorrente dos métodos de socialização, concedida às raparigas portuguesas.

A minha mãe... e o meu pai — apesar de a minha mãe falar mais nisto do que o meu pai — secretamente pensam nisto mas não o dizem, bem gostavam que eu me casasse com uma “cabo-verdianazinha”, embora eu não esteja à espera de nada em particular e ande a dar voltas com as cabo-verdianas ou com as angolanas para ver como é que é. Ou então caso-me com uma branca para ficar aqui de vez.... Não tenho nenhuma ideia preconcebida.

[Jójó]

A exogamia será possivelmente a tendência dominante por razões que se prendem menos com a vontade, por parte dos rapazes, de renivelamento na distribuição das tarefas domésticas, caminhando assim para um modelo de hierarquização suave, do que com razões que têm a ver com a experiência particular fornecida pelos casos amorosos e sexuais contingentes que tiveram ou têm nesta fase de pré-casamento.

Já tive mulheres, muitas, mas nunca fui *playboy*, porque para mim ter sorte no amor é ter o ideal, basta ter aquilo que te faça feliz, e que só com um beijo ela te dê aquilo que nem todas as mulheres que estiveram na tua cama te deram. Eu tive sorte de encontrar essa, espero que seja ela que me leve ao altar e que me dê os filhos. (...) Tive o azar de ir ter com uma mulata, porque, em caso que me perguntes as mulheres que te aconselho para tu te casares, eu vou-te dizer duas raças: ou branca ou negra mesmo. A mulher branca podes falar com ela, ela entende-te, respeita-te, faz tudo por ti que nem tu pedes. A mulher negra é exactamente como a mulher branca. Mas a mulata tens a fusão das duas raças, tens o pior numa só. Acredita! Metes-te com uma mulata e a tua vida começa a andar aos ziguezagues.

[Dadinho]

Eu também tenho um preconceito que é: o angolano ser muito mulherengo. É um preconceito mas verifica-se muito — demasiado — na prática (risos). É estatisticamente comprovado, porque os africanos são tudo menos fiéis. Mas claro que isso não me vai influenciar nem um pouco. Tenho esse preconceito e é se calhar nesta fase, na fase em que a minha vida ainda não está muito definida, se calhar eu penso nisso e é um motivo que me faz escolher.

[Elsa]

Parece, finalmente, haver um certo descrédito em relação à dogmatização da crença religiosa. O catolicismo é, de facto, vivido de forma menos praticante e mais

“simpatizante”. A crença em Deus prevalece, mas é transformada em crença “num” Deus, catapultando o *acquis* teológico para o campo do questionamento das teorias dogmáticas, levando assim a que, por um lado, a ideia de Igreja Católica com todos os seus rituais esteja em desuso, e por outro, a que novas formas de viver o religioso se consolidem sob a forma de crenças míticas e sobrenaturais inexplicáveis.

Se me perguntares se acredito em Deus, digo-te que sim, mas em igrejas não.(...) A minha crença em Deus parte dos momentos em que precisei de ajuda e Ele sempre me deu a mão. Ele é meu pai... Eu rezo. Gosto de acender velas e de rezar, embora várias vezes já tenha perdido a fé nele e foi um erro meu porque às vezes a gente quer uma coisa e pede, e se não tem fica-se revoltado. Achas que se Ele não te atendeu é porque Ele não existe, perdes a fé. Errei e várias vezes Lhe pedi perdão por isso.
[Dadinho]

Nós todos somos católicos. (...) Não digo que vou à igreja, porque já não vou há muito tempo, mas já houve tempos em que ia à igreja muitas vezes, mas agora pronto, já crescemos mais e não é que temos outra mentalidade, mas é mais não temos tempo para ir à igreja.
[Guta]

Conclusões

A evidenciação das três facetas da dinâmica da reinvenção da cultura das origens parece atestar a obsolescência duma consciência das origens *per si*, base de um sentimento de pertença comunitária ou de *we-group* comum aos imigrantes dos PALOP e simultaneamente aos seus filhos. A cultura das origens é recriada, agora, num contexto urbano e polifónico — como é o caso do Vale da Amoreira — fazendo com que o fundamento dessa reconstrução marque o espoletar da necessidade de equacionamento da dupla identidade — enquanto identidade sintetizada luso-africana. Todavia, é a própria síntese, em primeiro plano, que é questionada, levando a que a identidade luso-africana não seja tácita, sendo, pelo contrário, problemática, porque não reflecte a ambivalência, mais do que os pontos de contacto, entre ambas as referências. As referências “africanas” — sob a aparência da ficção das origens — dão corpo a uma espécie de cultura das origens *travesti* ou folclorizada e interpenetrada por novas influências culturais provindas, sobretudo, dos cenários urbanos norte-americanos e norte-europeus. Da ficção das origens nascem novas simulações de pertenças identitárias a que não podemos chamar “luso-africanas” de facto, porque não estão somente ancoradas num revivalismo autocentrado nos PALOP, nem numa integração de aspiração que tem em Portugal o seu ponto culminante e fixo. Portugal passa a ter um papel centrífugo num jogo de desancoragem dinâmico entre aspirações de mobilidade social, que leva a que os espaços de projecção laboral e profissional possam ser os PALOP, mas também os outros países da UE. A perpetuação do tradicional fluxo de mão-de-obra emigrante portuguesa em direcção ao países europeus receptores

— nomeadamente Inglaterra e Alemanha — é potencialmente alimentada por novos luso-africanos, mão-de-obra laboral em Portugal. A perpetuação do tradicional fluxo de mão-de-obra profissional em direcção aos PALOP pode ser alimentada por novos luso-africanos ainda a frequentarem o ensino universitário e desejosos de contribuir para o *take-off* das economias dos seus países de origem ou de origem dos pais, sem verem nisso qualquer semelhança conceptual com um “retorno”. As motivações, assim como a natureza dos fluxos, são diferentes, porque alimentadas por aspirações de mobilidade social diferentes.

Diferentes são também as percepções do espaço de relacionamento onde se tecem as redes de sociabilidades no interior da aglomeração distribuída por “bairros” no seio do Vale da Amoreira. Se, por um lado, é lícito falar em mecanismos transétnicos de regulação das rivalidades simbólicas — alimentadas pela emulação socializadora dos novos luso-africanos do sexo masculino através das “guerras de estigas” — por outro, as rivalidades étnicas são mais sub-reptícias e próprias do contexto social assimilacionista dos seus pais. Essas rivalidades auto-centradas no preconceito depreciativo emanado de fora — os portugueses — para dentro — os “africanos” — revela que a demarcação interfronteiriça entre os diversos grupos étnicos é uma das premissas constituintes da sua inserção social, impedindo que se pudesse pensar na erupção de sociabilidades conduzindo a formas organizativas e associativas transétnicas. Dessas rivalidades parecem ter ficado, tão-só, fracos restos, ainda assim para alimentarem as “guerras de estigas” entre novos luso-africanos no âmbito da promulgação ou da destituição da fama de um bairro. O uso do crioulo constitui-se como padrão linguístico nessas guerras e apresenta-se como a língua da rua por excelência — espécie de calão urbano que saiu do domínio familiar para ser mais uma chave da consolidação da matriz transétnica das sociabilidades dos novos luso-africanos. No entanto, ficam de fora as novas luso-africanas, confinadas aos seus estatutos de “dama” ou de *kuara* — derivação terminológica própria da dinâmica da reinvenção da cultura das mulheres e alimentando a supremacia da masculinidade através da perpetuação do seu estatuto privilegiado. A perpetuação do estatuto privilegiado do rapaz é provavelmente alimentado pela família, irmãos e rapazes no geral, que conferem e reprega uma permissividade tolerada, que a leva, porventura, a atribuir uma importância acentuada à sua fama e ao seu bom nome. Por contraponto, o casamento, como forma mais desejada de união entre o casal, não parece tendencialmente distinguir os dois sexos, tal como sucede na escolha do parceiro, influenciado de forma pouco decisiva pelos pais. Para tal também contribui a “descrença” dogmática em relação aos valores religiosos que parece uni-los — ambos os sexos — numa vontade de viver a religião e a crença em Deus de forma questionante e introspectiva.

Dito isto, podemos afirmar que a consciência de geração dos novos luso-africanos não deixa de ser problemática e controversa, porque existem ambivalências entre os modelos de inserção social dos pais e dos filhos, cimentadas numa percepção dos espaços humanos sociais e económicos de aculturação, migração e porventura de projecção, agora efectivamente transétnicos, polifónicos e locais, cujos limites residem, a norte, nos países europeus mais prósperos e, a sul,

nos PALOP. No entanto, existem também similitudes entre os modelos de inserção de ambos, que fazem com que se possa falar na reprodução das posições de classe, favorecendo, entre outros aspectos, a perpetuação do fluxo de mão-de-obra laboral em direcção à UE e, porventura, o questionamento da incómoda identidade luso-africana, fazendo-a assemelhar-se a um *no man's land* identitário de complexa gestão.

Glossário

a ler, a ler na situação, o mesmo que “apanhar do ar”

abrir a flor, dar um traque

acender, bater; espancar (por exemplo: “o gajo acendeu-lhe”)

apanhar do ar, descontextualizado; se, numa conversa entre duas pessoas, uma outra chega e se quer inteirar do tema da conversa, mas está fora do contexto, diz-se que “está a apanhar do ar”

aquela base, “sabes como é ...”

avilo, amigo

bábi/babilónia, polícia

banda, Angola

barra, mil escudos; um conto; também usado para descrever o impedimento de alguma coisa, geralmente aproximações a raparigas ou entradas em clubes e bares: “levei uma barra no Alcântara”, “a dama deu-me a barra”

bárron, homossexual, enfeminado

basar, ir-se embora

bico, pontapé

birra, cerveja

bongó, polícia

bué, muito

bueréré, mais que bué

bulir, trabalhar

bules, trabalho

bumbo, negro

burlaito, charro

cachucho, charro

cafiffo, traque

cafofo, quarto ou divisão da casa à parte, numa cave ou sótão com conforto e privacidade; normalmente utilizado para ter relações sexuais, beber álcool ou fumar drogas leves

cafrico, chave de braços à volta do pescoço de outra pessoa segurando-a por trás; para dar ênfase, utiliza-se também a expressão “aquele puro cafrico da banda”

cafufo, rapaz

calina, calça

camba, amigo

cambuta, baixinho(a); atarracado(a)

- cangar*, agarrar, apanhar; também usado em relação a sexo (por exemplo: “quando eu te cangar vais ver”, “canguei a dama”)
- caroucho/caroline's*, drogado sujo e porco; com mau aspecto (normalmente magro, com barba por fazer, dentes podres e feridas no corpo); são também fonte de artigos roubados
- catota*, vagina
- chover*, termo retirado da expressão “chover dinheiro”, que designa qualquer acção que implique receber dinheiro; pode ser utilizado em “eu trabalho mas no fim do mês tem que chover” ou “chove aí vinte paus para o telefone”
- comé*, cumprimento: “como é?”
- computar*, pensar, normalmente após uma estiga para recalcar o alvo da mesma; pode ser usado como “computa essa, computa”
- coro*, normalmente usado como “bater um coro”; tentar convencer alguém, muitas vezes com histórias inventadas: “a dama caiu no meu coro”, “bati um coro no porteiro”
- cota/cutudo(a), velho(a)*, pais “a minha cota”
- críca*, vagina
- cubar*, dormir
- cúbico*, casa
- cumbu*, dinheiro
- dama*, rapariga
- desbundar*, sair e divertir-se
- desbofar*, matar a fome
- desenvolver*, dar; “desenvolve aí um naite”
- dread*, muito apelativo; louco; bom
- duto*, heroína; droga
- estiga*, ataque verbal, geralmente tendo respostas, resultando numa guerra de estigas. equivalente às *dozens* americanas
- farfalho*, designado em português corrente como “marmelada”
- fobado*, esfomeado
- galar*, ver; observar; também utilizado com o sexo oposto: “a dama estava-me a galar”
- grude*, comida
- gudlaif*, pessoa que não trabalha, não estuda nem tem qualquer outro tipo de ocupação; espécie de parasita mas tomado no bom sentido; do inglês *good life*
- guito*, dinheiro; cumbu
- kiba*, queda; tropeção; como em “ele ia a correr e kibou”
- kibabo*, termo *carinhoso* para designar pancada: “vou-te dar uns kibabos”
- kigila*, problemas; medo
- kikuto*, casaco
- laifa*, fácil, descansado (por exemplo: “esse bules é laifa”, “tá a laifar”)
- Lisa*, Lisboa
- madié*, sujeito; gajo
- malaico*, maluco; louco; estragado
- mambo*, coisa; situação; generalidade: “aquele mambo está difícil”
- matumbo*, burro; estúpido
- mauas*, óculos

naca/panaca, parvo; pessoa que costuma ser muito enganada
nainar ou nainer; o mesmo que bárron
naite, cigarro
n'dengue, rapazote ou rapariguinha
n'duíá, rapariga
ó, obra de construção civil; antes usado como uma espécie de código em público
 por quem trabalhava nas obras
palár, vender; ultimamente tem vindo a tender para "vender droga"
palação, pancadaria; luta; como em: "surgiu uma palação" ou "eles palaram"
panco, parvo; estúpido; "tapado"
panque, sapato
passar-se, estar fora de si
patar, entrar de graça; aproveitar-se de uma situação para beneficiar sem pagar o devido:
 "patei no autocarro"; "foi na patação"; ou ainda, usufruir de um bem ou serviço
 gratuitamente; o indivíduo que pata é o "pato"
pica, charro; "vamos fumar um pica?"
pilar, fazer sexo
pilhar, beber, geralmente álcool; utiliza-se também para designar alguém que bebeu
 demais, como em: "bebeu duas cervejas e já estava pilhado"
piatar, comer
pitéu, comida
pula, branco
pungo, masturbação
raias, óculos
saco, prisão; cadeia (por exemplo: "ele foi de saco")
sansa, rapariga
selo, soco
som, tema musical; também é utilizado para designar aparelhos que emitam som
 (rádios, aparelhagens, etc.)
tempra, carro de polícia, assim chamado porque estes são da marca "Fiat Tempra";
 muitas vezes utiliza-se o grito de aviso "ólh'ó tempra!!!" para alertar da presença
 da polícia.
tuga, Portugal; português; referente a Portugal; deriva da expressão com o mesmo
 significado "portuga". e.g. "O meu irmão veio aqui para a tuga depois de mim"
tungo, carolos: "vuzei-lhe uns tungos"
vuzar, dar; bater; usado em "vuzar uns socos" ou "o carro vuzou-lhe"
xé!/ché!, expressão de exclamação ou admiração
xinguíta, charro
xito, haxixe
xixum, haxixe
xuinga, pastilha elástica
xuxuta, vagina
zangular, fazer sexo
zubar, dormir; o mesmo que cubar

Notas

- 1 Jelloun, Tahar Ben (1990), "L'émergence des sociétés pluriculturelles", *Futuribles*, Fevereiro, p. 61.
- 2 Machado, Fernando Luís (1994), "Luso-africanos em Portugal: nas margens da etnicidade" *Sociologia — Problemas e Práticas*, 16, p. 119.
- 3 Jelloun, Tahar Ben (1990), *op. cit.* p. 61-62.
- 4 Se a inserção social dos grupos étnicos depender do *trade-off* entre a perda de coesão intergeracional e intragrupo e a possibilidade de reproblemática da posição dos mesmos na distribuição do poder social, então a problemática da constituição de um grupo intermediário entre o *establishment* e o próprio grupo étnico vem tornar saliente a questão da validade da própria intermediação no âmbito da renegociação dos recursos em termos de poder social para a totalidade do grupo étnico, no sentido em que o próprio processo de intermediação parece favorecer a desregularização dos mecanismos de coesão intragrupo étnico centrados na relevância do sentido do passado e nas regras de conduta a ele vinculadas, assim como parece favorecer também a aproximação dos "intermediários" aos padrões e valores próprios do *establishment*, acarretando a perda de legitimidade da negociação.
- 5 Camilleri (1984), Jelloun (1990), Beauchesne (1989).
- 6 Mannheim, *in* Attias-Donfut (1991), Hily e Oriol (1993).
- 7 Machado, Fernando Luís (1994), *op. cit.* pp. 111-134.
- 8 A dimensão «tempo» intervém na delimitação de um passado comum a todos os membros de um grupo étnico e incide na *stockagem* de um património de referência próprias que delimita a sua «cultura». Por isso, chamamos-lhe "cultura étnica" ou "cultura das origens", com um intuito gerador e congregador de uma certa forma de consciência *per si* da identidade étnica, sentida e vivida por todos os indivíduos de um mesmo grupo étnico. Essa consciência estimula a criação dum sentimento de pertença, que vincula os indivíduos a um sentido do passado comum.
- 9 *In* Attias-Donfut, Claudine (1991), *Génération et âges de la vie*, PUF, Paris, pp. 26-27.
- 10 *Ibid.*,
- 11 *Ibid.*,
- 12 *Ibid.*
- 13 Elbaz, Mikhaël (1993), "Les héritiers — générations et identités chez les Juifs sépharades à Montréal", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 9 (3), p. 27.
- 14 Gökalp, Altan (1984), "Enfants de migrants en Europe occidentale: socialisation différentielle et problématique multiculturelle", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 101, Ed. UNESCO, pp. 515-529.
- 15 *In* Lapeyronnie, Didier (1987), "Assimilation, mobilisation et action collective chez les jeunes de la seconde génération de l'immigration maghrébine", *Revue Française de Sociologie*, XXVIII, pp. 287-318.
- 16 Ver glossário.
- 17 "Solidariedades e redes de sociabilidade entre novos luso-africanos transversais às diferentes origens dos pais, mas vistos, pelo 'exterior', como formando uma

comunidade de origem etnicamente homogeneizada” Meintel, Deindre (1993), “Transnationalité et transethnicité chez des jeunes issus des milieux immigrés à Montréal”, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 9 (3), p. 66.

- 18 Segundo dados fornecidos pelo recém-criado Gabinete de Revitalização Urbana do Vale da Amoreira, esta freguesia é a mais recente do concelho da Moita, situando-se a poente desse concelho, confinando a norte com a Baixa da Banheira, a sul com a Vila Chã e a Cidade Sol (concelho do Barreiro), a nascente com Alhos Vedros (Moita) e a poente com a Quinta da Lomba (Barreiro), e insere-se no concelho da Moita e no distrito de Setúbal. Ainda segundo esta fonte, a freguesia manifesta um carácter exclusivamente habitacional. Trata-se assim de uma área que apresenta acentuados desequilíbrios sociourbanísticos, particularmente no que se refere à integração e coesão do bairro, às variações diárias de população activa e à carência de equipamentos comerciais e de prestação de serviços. Verifica-se, neste sentido, uma elevada dependência face ao exterior na satisfação de numerosos e básicos serviços de primeira necessidade, como também no domínio do emprego. O diagnóstico feito por este gabinete aponta no sentido da população activa existente na freguesia se constituir como um verdadeiro reservatório de mão-de-obra barata não qualificada dos concelhos vizinhos.

Em termos demográficos, os Censos de 1981 apontavam para uma população residente de 6735 habitantes. Os de 1991 apontam para 13.522, ou seja em dez anos a população total sofreu um aumento de mais de 50%. Estes dados não coincidem com os fornecidos pela junta de freguesia, que, segundo o seu presidente, incluem uma estimativa de cerca de 2000 residentes clandestinos permanentes, com a população total estimada rondando os 17.500 habitantes. Sabemos também que, em relação à população estimada pela junta, 40% são jovens até aos 32 anos. Da população total 70% estão desempregados e 40% desses desempregados estão compreendidos numa faixa etária entre os 16 e os 27 anos. De referir por fim, ainda segundo os dados da junta, que a comunidade cabo-verdiana é de longe aquela com maior representatividade no conjunto de todas as comunidades PALOP presentes na freguesia.

- 19 O contacto com o terreno foi-me proporcionado pelo Jojó — um residente no Vale da Amoreira — que me indicara vários blocos habitacionais onde encontraria certamente, segundo ele, novos luso-africanos em número suficiente e necessário para que a técnica do questionário — à partida a privilegiada — pudesse ser aplicada. A busca revelar-se-ia infrutífera e não encontraria as condições *sine qua non* de aplicabilidade da mesma. Contudo, e à medida que ia tomando contacto com o Vale da Amoreira e a sua população, iam-se abrindo novas pistas de recolha dos dados. Neste sentido, comecei a tomar consciência da importância das minhas *notas de campo*, apercebendo-me da existência, nesta freguesia, de representações simbólicas dos vários “sectores” ou “zonas” dentro do próprio bairro, de redes de sociabilidade e dinâmicas grupais próprias deste contexto. A partir de então, pensara que a técnica adequada seria não o questionário, visto que uma grande parte desta informação recolhida em contacto directo com o terreno passar-me-ia literalmente ao lado, mas a entrevista semidirectiva, e não livre ou directiva, visto já ter em mão informação suficiente para poder delinear um quadro analítico onde

- entraria em linha de conta a *dinâmica da observação exploratória* (ver R. Ghiglione e B. Matalon). As entrevistas foram realizadas, entre o dia 7 de Junho de 1997 e 6 de Julho do mesmo ano, a oito novos luso-africanos; entre os quais, quatro podem ser apelidados luso-angolanos (Ariana, Elsa, Marco e Paulão), um luso-guineense (Dadinho), e finalmente três luso-cabo-verdianos (Jojó, Ilda e Guta).
- 20 Machado, Fernando Luís (1994), *op. cit.*, pp. 111-134.
- 21 Caracteriza-se pela interiorização de dois códigos culturais: em casa, o da família, na escola, o da sociedade receptora. Abou, Sélim (1990), “L’insertion des immigrés. Approche conceptuelle”, in vários, *Les étrangers dans la ville — le regard des sciences sociales*, ed. L’Harmattan, Paris, pp. 127-139.
- 22 Exemplo disso é a expressão “tirar o curso de Paulão”. O Paulão (outro dos entrevistados) é conhecido por andar constantemente a fumar droga e andar à pancada. Dessa sua “crónica” atitude comportamental resultou a expressão.
- 23 A circunscrição dos “bairros” resulta da promulgação da fama dos mesmos pelos seus residentes. Existem, neste sentido, representações simbólicas que derivam directamente da reputação criada pelos habitantes dos próprios bairros. Por exemplo, a denominação “bairro dos Carecas” resulta, segundo o Jojó, do facto de a maior parte das crianças e adolescentes residentes nesse bairro serem cabo-verdianos ou de origem cabo-verdiana e terem a cabeça rapada; “Eles assaltavam os putos dos outros bairros, mas estes não podiam dizer que tinham sido assaltados por pretos — porque pretos eram eles todos! —. Então, passaram a chamar-lhes “carecas”, porque tinham, de facto, a cabeça rapada.” Por conseguinte, o nome de cada bairro é atribuído pelos mais novos (novos luso-africanos em geral) e é *ad hoc*. A denominação provém, por outro lado, da existência no bairro de um ponto de referência, para os que vêm de fora se poderem orientar. Neste sentido, o “bairro do Francês” resulta do facto de existir nesse bairro uma pastelaria cujo nome é “o Francês”. Outras vezes, a atribuição do nome é fruto da vivência diária em comunidade, gerando formas de apropriação do espaço *sui generis* e auto-demarcada em relação ao exterior: o “bairro do Texas”, é fruto, ainda segundo o Jojó, de uma conversa entre dois habitantes dessa zona que terão alegado: “Nós é que mandamos aqui! Isto aqui é a lei do Texas”, e o nome ficou. Em suma, podemos considerar um total de cinco “bairros” no interior da freguesia do Vale da Amoreira; são eles: o “bairro do Texas”, o “bairro dos Carecas”, a “Selva”, o “bairro dos Índios” e o “bairro do Francês”.
- 24 Espécie de versão não oficial do inglês onde predominam transcrições guturais próprias da reinterpretação da sonoridade deste último por influência do *pidgin* jamaicano. A estas transcrições sónicas adiciona-se um vasto leque de termos de calão urbano germinado através da interconexão linguística das várias etnias residentes nesses contextos.
- 25 Este entrecruzamento das referências africanas reconstruídas neste novo cenário urbano manifesta-se, nomeadamente, através da mistura das influências linguísticas presentes naquilo que os novos luso-africanos designam por crioulo, e que leva a que o léxico “tradicional” do mesmo — veiculado pelos pais imigrantes cabo-verdianos e/ou guineenses — seja interpenetrado pelo léxico “tradicional” de outras expressões linguísticas com referência a Angola — nomeadamente

- o quimbundo — veiculadas pelos pais imigrantes angolanos. Com efeito, é notória a proporção destas últimas no total dos termos enunciados no glossário em anexo.
- 26 A integração de participação, tal como foi definida por Sélím Abou (1990), remete, no caso dos novos luso-africanos, para o desempenho de papéis e funções político-associativas em Portugal, levando a que este se constitua enquanto espaço de projecção da vida futura e que os primeiros se definam enquanto partes integrantes da sociedade portuguesa — definindo assim a sua integração de aspiração.
- 27 Tranças no cabelo próprias do *look* rastafari.
- 28 Ver glossário.
- 29 *Ibid.*
- 30 Compilado por João dos Santos, in Contador e Ferreira (1997) *Ritmo e poesia: os caminhos do rap*, Ed. Assírio e Alvim.

Bibliografia

- Abou, Sélím (1990), “L’insertion des immigrés. Approche conceptuelle”, in Vários, *Les étrangers dans la ville — Le regard des sciences sociales*, Paris, ed. L’Harmattan, pp. 127-139.
- Abou, Sélím, (1990a), “La ville et les étrangers. Des situations particulières en France” (introdução ao capítulo), in Vários, *Les étrangers dans la ville — Le regard des sciences sociales*, Paris, ed. L’Harmattan, pp. 366-371.
- Almeida, João Ferreira de (1993), “Integração social e exclusão social: algumas questões”, *Análise Social*, XXVIII (123-124), pp. 829-834.
- Attias-Donfut, Claudine (1988), *La sociologie des générations*, Paris PUF.
- Attias-Donfut, Claudine (1991), *Génération et âges de la vie*, Paris, PUF.
- Baganha, Maria Joannis B. (1994), “As correntes emigratórias portuguesas no século XX e o seu impacto na economia nacional”, *Análise Social*, XXIX (128), pp. 959-980.
- Balibar, Etienne, e Immanuel Wallerstein (1990), *Race nation classe — Les identités ambiguës*, Paris ed. La découverte.
- Balibar, Etienne (1984), “Sujets ou citoyens? (pour l’égalité)”, *Les temps modernes*, 452-453-454, pp. 1726-1753.
- Barreto, António (1995), “Portugal na periferia do centro: mudança social, 1960 a 1995”, *Análise Social*, XXX (134), pp. 841-856.
- Beauchesne, Hervé (1989), “Rupture, crise et changement chez l’adolescent entre deux cultures” in Abdelsalem Yahyaoui, *Identité, culture et situation de crise*, ed. La pensée sauvage, pp. 25-31.
- Benayoun, Chantal (1990), “Les étrangers dans la ville. Les chemins du cosmopolitisme”, in Vários, *Les étrangers dans la ville — Le regard des sciences sociales*, Paris, ed. L’Harmattan, 372- 377.
- Björklund, Ulf (1987), “Ethnicité et état-providence”, *Revue internationale des sciences sociales* — subjugada à temática “Phénomènes ethniques”, 111, pp. 21-31.
- Camilleri, Carmel (1984), “Problèmes psychologiques de l’immigré maghrébin”, *Les temps modernes*, 452-454-454, pp. 1876-1901.

- Camilleri, Carmel (1992), "Évolution des structures familiales chez les maghrébins et les portugais de France", *Revue européenne des migrations internationales*, Vol. 8 (2), pp. 133-145.
- Chombart de Lauwe, Paul-Henry (1971), *Pour une sociologie des aspirations — Eléments pour une perspectives nouvelles en sciences humaines*, Paris, ed. Denoël/Gonthier.
- Contador, António, e Ferreira, Emanuel (1997), *Ritmo e Poesia: Os Caminhos do Rap*, Lisboa, ed. Assírio e Alvim.
- Cuche, Denys (1990), "L'insertion résidentielle et professionnelle (introdução ao capítulo)", in Vários, *Les étrangers dans la ville — Le regard des sciences sociales*, Paris, ed. L'harmattan, pp. 278-283.
- Dubet, François (1987), "Conduites marginales des jeunes et classe sociales", *Revue française de sociologie*, XXVIII, pp. 265-286.
- Eaton, Martin (1996), "Résidents étrangers et immigrés en situation irrégulière au Portugal", *Revue européenne des migrations internationales*, Vol. 12 (1), pp. 203-212.
- Elbaz, Mikhaël, e Françoise Morin (1993), "Trajets socio-identitaires de générations de migrants en France et au Québec", *Revue européenne des migrations internationales*, Vol. 9 (3), pp. 5-11.
- Elbaz, Mikhaël (1990), "Les sciences sociales et la question des étrangers (introdução ao capítulo)" in Vários, *Les étrangers dans la ville — Le regard des sciences sociales*, Paris, ed. L'harmattan, pp. 14-23.
- Elbaz, Mikhaël (1993), "Les héritiers — Générations et identités chez les Juifs sépharades à Montréal", *Revue européenne des migrations internationales*, Vol. 9 (3), pp. 13-28.
- Gaudier, Jean Pierre, e Philippe Hermans (1991), *Des belges marocains — Parler à l'émigré, parler de l'émigré*, Bruxelles, ed. De Boeck Université.
- Ghiglione, Rodolphe, e Benjamin Matalon (1985), *Les enquêtes sociologiques — Théories et pratique*, Paris, Armand Colin.
- Gökalp, Altan (1984), "Enfants de migrants en Europe occidentale: socialisation différentielle et problématique multiculturelle", *Revue internationale des sciences sociales*, 101, Ed. UNESCO, pp. 515-529.
- Gonçalves, Helena Seita (1994), "Processos de (re)construção de identidades culturais num bairro de habitação social", *Sociologia — Problemas e Práticas*, 16, pp. 135-149.
- Guibentif, Pierre (1996), "Le Portugal face à l'immigration", *Revue européenne des migrations internationales*, Vol. 12 (1), pp. 121-138.
- Harper, Dean (s.d.), "Vivre dans deux cultures: le point de vue du sociologue", in Vários, *La condition socio-culturelle des travailleurs migrants et de leur famille*, UNESCO, pp. 337-345.
- Hily, Marie-Antoinette, e Oriol, Michel (1993), "Deuxième génération portugaise: la gestion des ressources identitaires", *Revue européenne des migrations internationales*, Vol. 9 (3), pp. 81-92.
- Jackson, John A. (1991), *Migrações*, Lisboa, ed. Escher.
- Jelloun, Tahar ben (1990), "L'émergence des sociétés pluriculturelles", *Futuribles*, Fevereiro, pp. 57-63.
- Juteau, Danielle (1990), "L'étude des relations ethniques dans la sociologie québécoise francophone" in Vários, *Les étrangers dans la ville — Le regard des sciences sociales*, Paris, ed. L'harmattan, pp. 24-42.

- Lapeyronnie, Didier (1987), "Assimilation, mobilisation et action collective chez les jeunes de la seconde génération de l'immigration maghrébine", *Revue française de sociologie*, XXVIII, pp. 287-318.
- Lapeyronnie, Didier (1992), "L'exclusion et le mépris", *Les temps modernes*, 545-546, pp. 2-17.
- Machado, Fernando Luís (1992), "Etnicidade em Portugal — Contrastes e politização", *Sociologia — Problemas e Práticas*, 12, pp. 123-136.
- Machado, Fernando Luís (1994), "Luso-africanos em Portugal: nas margens da etnicidade", *Sociologia — Problemas e Práticas*, 16, pp. 111-134.
- Machado, Fernando Luís (1994a) "Imigração, etnicidade e minorias étnicas em Portugal", *Sociologia — Problemas e práticas*, 16, pp. 187-192.
- Malewska, Hanna (1984), "Crise d'identité, problèmes de déviance chez les jeunes immigrés", *Les temps modernes*, 452-453-454, pp. 1794-1811.
- Meintel, Deirdre (1993), "Transnationalité et transethnicité chez des jeunes issus de milieux immigrés à Montréal", *Revue européenne des migrations internationales*, Vol. 9 (3), pp. 63-78.
- Moro, Marie Rose (1989) "Le bateau ivre — Apport de la mythologie à l'analyse des interactions mère-enfant en situation de crise", in Vários, *Identité culturelle et situation de crise*, ed. La pensée sauvage, pp. 43-51.
- Nicolas, G.(1973), "Fait 'ethnique' et usages du concept d'ethnie", *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. 54.
- Pires, Rui Pena (1990), "Semiperiferia versus polarização? — Os equívocos do modelo trimodal", *Sociologia — Problemas e Práticas*, 8, pp. 81-90.
- Pottier, Céline (1993), "La 'fabrication' sociale de médiateurs culturels: le cas de jeunes filles d'origine maghrébine", *Revue européenne des migrations internationales*, Vol. 9 (3), pp. 177-189.
- Richmond, Anthony H. (1984), "Adaptation et conflits socio-culturels dans les pays d'immigration", *Revue internationale des sciences sociales* — subjugada ao tema "Migration", 101, ed. UNESCO, pp. 527-567.
- Richmond, Anthony H. (1987), "Le nationalisme ethnique et les paradigmes des sciences sociales" — artigo enquadrado na temática "Phénomènes ethniques", *Revue internationale des sciences sociales* 111, ed. UNESCO, pp. 3-17.
- Roberts, Kenneth (1985), "Ethnic minorities", in Vários, *Youth and Leisure*, Londres, ed. George Allen & Unwin, pp. 145-157.
- Simões, Cristina (org.) (1992), Documentos do encontro *A Comunidade Africana em Portugal*, Lisboa, ed. Colibri.
- Simon, Pierre-Jean (1990), "L'étranger: des mots, des concepts" (capítulo introdutório), in Vários, *Les étrangers dans la ville — Le regard des sciences sociales*, Paris, ed. L'harmattan, pp. 116-121.
- Tocqueville, Alexis de (1967), *L'ancien régime et la révolution*, Paris, ed. Gallimard.
- Tocqueville, Alexis (1981), *De la démocratie en Amérique*, Paris, ed. Garnier-Flammarion, Vol. I.
- Todd, Emmanuel (1994), *Le destin des immigrés — Assimilation et ségrégation sans les démocraties occidentales*, Paris, ed. Seuil, pp. 9-38.

- Tomé, Maria Alice, e Teresa Pires Carreira (1994), *Portugais et luso-français*, CIEM, Paris, ed. L'harmattan.
- Tribalat, Michèle (org.) (1996), *De l'immigration à l'assimilation — Enquête sur les populations d'origine étrangère en France*, ed. La découverte/INED.
- Valensi, Lucette (1990), "Contacts, interactions métissages. Comment les étudier?", in Vários, *Les étrangers dans la ville — Le regard des sciences sociales*, Paris, ed. L'harmattan, pp. 109-115.
- Voisard, Jacques, e Christiane Ducastelle (1990), *La question immigrée dans la France d'aujourd'hui*, Paris, ed. Calmann Levy.
- Zéroulou, Zahia (1988), "La réussite scolaire des enfants d'immigrés — l'apport d'une approche en termes de mobilisation", *Revue française de sociologie*, Julho-Setembro.