

## «Somos um bocado marginalizados» / «Somos nós que marginalizamos os outros»: ESTRATÉGIAS PLURIGERACIONAIS DE CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES MIGRANTES PORTUGUESAS EM PARIS

Elsa Rodrigues

Assistente de Investigação

CEMME (Centro de Estudos de Migrações e Minorias Étnicas) | (FCSH – UNL)

elsarodrigues@fcs.unl.pt

### Resumo

Focando o processo de construção de uma «comunidade portuguesa imaginada», pretendemos compreender e analisar as estratégias e os processos identitários dinamizados pelos imigrantes portugueses em França que constituem a associação estudada. A «comunidade portuguesa imaginada», agenciada no «andar no rancho», funciona sobretudo como um espaço de produção de identidade. Reconhecendo que as identidades migrantes em questão se definem sobretudo num espaço de *nem cá nem lá*, num «Portugal imaginado» – onde o capital simbólico mais importante, é o do sacrifício intergeracional.

### Abstract

Focusing upon the construction process of an «imagined Portuguese community», we aim to understand and analyse the identity processes and strategies mobilised by the members of a Portuguese immigrant association in Paris, France. The «imagined Portuguese community», expressed through participation in the «rancho», primarily functions as a space for the production of identity. The migrant identities of our informants are thus defined in a neither-here-nor-there space, an «imagined Portugal», where the most significant value is intergenerational sacrifice.

Elsa Rodrigues

### Introdução

Genericamente, podemos dizer que a emigração portuguesa para França beneficiou de um *savoir-faire* migratório que permitiu aos portugueses, desde o século XIX, instalarem-se em zonas geograficamente tão díspares quanto a América Latina, o Canadá e os E.U.A. (Hily e Poinard 1985). Foi a partir da segunda metade da década de 50 e durante a década de 60 que o fluxo de emigração intra-europeia começou a ganhar caudal tendo como principais destinos a Alemanha, o Luxemburgo, a Suíça e, particularmente, a França. Em 1968 foram recenseados 296 448 imigrantes portugueses em França, mas a sua percentagem não era superior a 11,3% no total dos imigrantes neste país. No entanto, no espaço de dois anos este número aumentou significativamente: em 1970 estavam recenseados 758 925, atingindo uma percentagem de 22%, tornando-se assim no maior grupo de imigrantes em solo francês. Nesse ano registaram-se 150 mil saídas para França (Charbit, Hily e Poinard; 1997). Em 1982 ainda foram recenseados 767 304 portugueses a viver em França, mas a partir da segunda metade desta década o número começa a decrescer. Em 1990 foram recenseados 649 714 representando agora 18,1% no total dos imigrantes em França (Ruivo, 2001) e no conjunto das populações de imigrantes da *Île-de-France*, os portugueses representam a comunidade maioritária: em 1990, 295 000 residem nessa região (Guillon e Noin, 1996). Actualmente, e apesar das flutuações no número de imigrantes, a comunidade portuguesa continua a ser a maior comunidade estrangeira tanto na *Île-de-France*, como no total do país.

A imigração portuguesa em França caracteriza-se, desde o início por uma fomentação de laços de solidariedade informais dentro da comunidade e desta com o país de origem, o que levou ao nascimento de canais migratórios (pessoas já emigradas em França, funcionavam como plataforma de acolhimento de novos migrantes provenientes da mesma aldeia ou de aldeias circundantes). O estabelecer destes laços de solidariedade interna e externa deu origem a um movimento associativo que nos seus primórdios era constituído por grupos mais ou menos informais, e cujas actividades eram o manter de um bar convívio e o

fomentar a prática do futebol entre os «clientes». Este movimento associativo, é normalmente definido como a «corrente tradicionalista», ou seja, o conjunto das associações fundadas por primo-migrantes e cujos objectivos principais são o de proporcionarem o convívio entre os associados, colocando à disposição destes actividades de carácter «tradicional» com o rancho folclórico, ou de carácter desportivo, como os clubes de futebol.<sup>1</sup>

O trabalho de campo que deu origem ao seguinte artigo foi realizado entre os meses de Fevereiro a Julho de 2003 no seio de uma associação parisiense do 7<sup>ème</sup> arrondissement, de carácter «tradicional» e neste contexto, a autora é considerada como *outsider* face ao grupo de associados. A nível metodológico a escolha de uma associação para a realização deste trabalho, deve-se ao facto de o espaço associativo assumir um papel não singularizante,<sup>2</sup> mas muito relevante entre os imigrantes portugueses em França, na medida em que o movimento associativo testemunha a capacidade dos migrantes se organizarem na

<sup>1</sup> Paralelamente a esta 'corrente tradicionalista', há que notar que existem outras associações de portugueses, essas fundadas maioritariamente por descendentes de portugueses em situação de mobilidade social ascendente – estudantes universitários, que 'rejeitam' as actividades mais 'tradicionais' propostas pelas outras associações e estão fundamentalmente orientadas para uma estratégia da visibilidade. O objectivo deste tipo de associações, como por exemplo a *Cap Magellan*, é menos o de proporcionarem o convívio aos seus associados e mais o de promoverem a imagem de uma cultura portuguesa erudita no seio da sociedade francesa, e o de apresentarem a lusofonia como um valor no mercado de trabalho. As actividades desta associação incluem o promover de música rock portuguesa, com a organização de vários concertos com músicos portugueses, no intuito de dar a conhecer uma cultura portuguesa 'actual', por oposição às propostas das associações mais 'tradicionais'.

Não sendo o objectivo principal deste artigo o focar da emergência do movimento associativo português em solo francês, para aprofundar este assunto conferir, entre outros: CORDEIRO, Albano (1989). *Le paradoxe de l'immigration portugaise*. In: *Hommes et Migrations*, nº.1123, Paris, pp.25-32; HILLY, Marie-Antoinette e POINARD, Michel (1983). *Réseaux informels et officiels dans la communauté portugaise en France*. In: *Espace, Populations, Sociétés*, 1983 – II e HILLY, Marie-Antoinette e POINARD, Michel. (1984). *Le réseau associatif et les expressions d'identité*. In: M. ORIOL (org.). *Les variations d'identité* 1, Nice, pp. 379-476.

<sup>2</sup> O associativismo migrante não é uma característica singular nem específica da emigração portuguesa em França, pois é comum não só no contexto da emigração portuguesa noutras regiões, mas também de outras comunidades étnicas no mundo. O presente trabalho assume-se apenas como um estudo de caso desenvolvido com base nessa característica não singularizante mas com *nuances* próprias. Para aprofundar outras realidades da emigração portuguesa, conferir, entre outros: HIGGS, David [Ed.] (1990). *Portuguese Migration in Global Perspective*, Toronto, The Multicultural History Society of Ontario.

imigração e serve de palco às especificidades das dinâmicas sociais produzidas pelas solidariedades identitárias (Hily e Poinard, 1985).

O espaço associativo é o seu espaço social por excelência do migrante e fomenta a construção da portugalidade (Klimt, 2000a) e os laços de solidariedade dentro da comunidade e desta com o país de origem. Os pais levam os filhos desde muito novos para a associação e esta passa também para eles a ser o seu espaço social primordial, favorecendo e transmitindo o fechamento comunitário.

Assim, reunindo várias gerações de migrantes, a associação passa a ser um espaço de controlo social: os jovens 'sofrem' não só as pressões da família, mas também as do grupo; onde, por exemplo, é favorecida a endogamia, de modo a que a comunidade continue fechada sobre si própria. No caso particular da associação com a qual trabalhei, esse espaço representa o papel da «comunidade de origem», constituída por có-étnicos que partilham relações de vizinhança francesa e que parece ser o único espaço social onde estes migrantes consideram possível o desenvolver as suas relações interpessoais (Silvano, 2002).

## 1. A construção de uma «comunidade portuguesa imaginada»: o movimento de *va-et-vient identitaire*, a apropriação do conceito de «saudade» e o «mito do eterno retorno»

A estratégia de *va-et-vient identitaire* (Charbit, Hily e Poinard, 1997) exprime a ideia de que as idas e vindas frequentes entre o país de partida e o país de chegada reforçam os laços com as origens, exercendo um papel central nas dinâmicas migratórias. Esta estratégia é especialmente visível no discurso dos primo-migrantes do grupo. Estes assumem-se «apenas e só» como portugueses e a única diferença que afirmam perante os «portugueses de Portugal» reside no facto de morarem noutra país, validando o *insight* de Roosens (1994) de que a característica mais importante da identidade étnica (e também da identidade migrante) é o facto desta se basear fortemente nas origens.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> «Origins, (...) make people identical within the same group, creating and maintaining ethnicity from inside» (Roosens, 1994: 85).

Construir uma identidade ancorada nas origens permite ao migrante «criar um lugar para si» nos contextos entre os quais se move, construção que se alimenta destas situações de *va-et-vient* (Charbit, Hily e Poinard, 1997). A frequência do movimento pendular entre os dois espaços físico-sociais do migrante reforça os laços sociais e familiares entre este e os que ficaram no país de origem, bem como favorece a formação de campos sociais que unem a sociedade de origem e a de recepção numa construção social única,<sup>4</sup> estabelecendo entre os dois espaços um fluxo transnacional (Glick-Schiller, Basch e Blanc-Szanton, 1992).

No caso dos jovens, a preponderância dada às origens pode também ser entendida como uma forma de exprimir que não se é traidor nem em relação aos pais, nem em relação ao grupo de pertença.

“É o país que está no coração, não o posso trair. Como é que se pode dizer... É lá que estão as raízes, os nossos valores, os nossos pais. (Sou português) porque é o país que sempre os meus pais me falaram. (...) Sou filho de pai e mãe portugueses.” [rapaz, estudante, 19 anos]

Este sentimento de «traição identitária» expresso em termos abstractos (sangue, raízes, valores) releva a existência de fortes «laços afectivos arcaicos» com as representações que constroem da origem.

Na esteira de Feldman-Bianco (1995), Leal argumenta que a «**saudade**» constituiu um dos pilares que sustenta a manutenção manter do contacto com o país de origem. O movimento pendular de *va-et-vient* é reforçado e estruturado pelo sentimento de «saudade», que evita a diluição dos laços entre o migrante e o seu país de origem (Leal, 1999). O sentimento de «saudade» constitui assim um elemento estruturante da estratégia de *va-et-vient*, e um organizador da identidade migrante portuguesa, uma vez que funciona para estes migrantes como um símbolo chave da identidade nacional portuguesa (Leal, 1999).

Nesse sentido, e de acordo com os meus interlocutores, a saudade é reconhecida como fazendo parte da *check-list identitária* (Thiesse 1999) dos portugueses em geral, mas reconstruída cognitivamente como um atributo diferenciador exclusivamente seu, no intuito de validar uma

<sup>4</sup> “Migração de mão-de-obra, redes formadas por relações de parentesco (...), circulação de bens materiais e simbólicos e a constante reinvenção de tempos e espaços portugueses une New England (o país de chegada) e várias regiões de Portugal numa construção social única” (Feldman-Bianco, 1995:95).

identidade portuguesa baseada nas origens, uma ideia de fidelidade à pátria que os portugueses de Portugal não lhes reconhecem.

Como nós só estamos lá dois meses, para eles não somos nem portugueses. Não pertencemos àquela terra. Acho que isso é mau. Nós sofremos ainda mais do que eles. Eles não percebem o nosso sentimento. Toda a gente fala de saudade mas eles não percebem. A saudade nasceu do sentimento dos emigrantes, não nasceu do sentimento dos portugueses. Estou a dizer a verdade... E... aquele sentimento é bem nosso, não é deles. E quando eles estão com saudades eu duvido que eles sintam a saudade que nós sentimos. É por isso que eu digo... (...). É um sentimento que nasceu dos emigrantes. Porque é um sentimento que nasceu... Por exemplo, falam da saudade nos fados e isso tudo, mas... Quando eles falam da saudade nos fados é a saudade do país. E ter saudade do país é quando se está fora, não é quando se está lá.

[rapariga, estudante, 17 anos]

Interligada com a estratégia do *va-et-vient* e com a construção da «saudade», a constante **evocação do «mito do eterno retorno»** revela o investimento dos emigrantes na portugalidade e, em simultâneo, indica a sua recusa de um projecto de assimilação. A pressão exercida pela «comunidade» sobre os seus membros também os «obriga» a repetir obsessivamente a intenção do retorno. Ao mesmo tempo que positiva a auto-imagem face à comunidade imaginada, a evocação desta intenção de retorno constitui uma resposta identitária ao sentimento de marginalização e/ou exclusão que sentem por parte da ecologia cultural envolvente. Dir-se-ia, assim, que o eterno retorno, entrosado com o *va-et-vient*, a saudade e o fechamento comunitário estruturam uma postura identitária que possibilita a consolidação de um sentimento de pertença a um «nós» positivado, num contexto de inserção desfavorável.

Muito embora a realidade seja bem diferente (isto é, as idas a Portugal são temporárias e os retornos são escassos) os migrantes têm que fazer repetidas afirmações de ‘portugalidade’ e de intenção de regressar à pátria, pois estas funcionam como uma **premissa básica da identidade** dos primo-migrantes.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Conforme Klimt (2000b:6): “Among the people I worked with, everyone, without exception, adamantly maintained a commitment to returning ‘home’ to Portugal and a actively defined

O traçado do projecto migratório que inclui o regresso desempenha um papel fundamental na estratégia de mobilização de uma identidade baseada nas origens. Mesmo que o «mito do eterno retorno» tenha, à partida uma fraca possibilidade de se realizar, um investimento discursivo na planificação do regresso contorna o facto de que este provavelmente nunca se realizará. No discurso dos primo-migrantes, o regresso só se concretizará depois de ultrapassadas determinadas metas: o fim dos estudos dos filhos e, depois, a chegada da reforma. No intuito deste «eventual» regresso, a maioria construiu casa em Portugal e muitos têm até mais do que uma. A posse de casa em Portugal representa o desejo de materialização do regresso, que muitos sabem *a priori* que tem poucas hipóteses de se realizar.

Mas é o que eu digo, tendes a casa às moscas... Querias a casa e depois da casa estar feita, ias para lá. A casa aos anos que 'tá feita e ainda estais cá. Depois a culpa também... Comecei a escola e depois não, agora não é o momento, e se vais agora perdes anos. E depois fui sempre acelerando e sempre ficámos por cá. E depois com um pouco mais têm a reforma. Agora estão à espera da reforma. Se vão agora para Portugal, não arranjam quem lhes dê trabalho. São muito velhos e agora pensam em arranjar pessoal novo. Uma pessoa... 'Tás a ver? Por muito que queira ir, nunca pode ir.

[rapariga, estudante, 23 anos]

No seio do grupo estudado, alguns dos interlocutores mais jovens validavam no seu projecto de vida a obsessão do «mito do eterno retorno»; uns, assumindo a culpa pela não concretização desse desejo pelos pais; outros manifestando muitas vezes, num contexto de conversas informais, um forte desejo de por fim à sua constante «*quest for belonging*» (Scheff, 1994), planeando (sem o conhecimento dos pais) a efectiva concretização do «regresso».

Esta constante evocação de uma identidade portuguesa exige a construção de uma «**comunidade imaginada**» (Anderson, 1991), a partir de um lugar específico da diáspora e dependente da posição dos

---

their presence in Germany as ephemeral, even though most of them had already been abroad for 15 years. Their sense of self was firmly linked to an anticipated return and their resources and ambitions were all aimed at creating the perfect 'home' in Portugal."

indivíduos nessa rede diaspórica. Uma das características da imigração portuguesa em França (apesar de não singularizante) consiste no forte movimento associativo que a acompanha: as associações portuguesas de cariz «tradicionalista» espalhadas por toda a França e, especialmente, as da *Île-de-France* multiplicam-se na organização de festas, bailes, convívios e festivais de folclore, praticamente todos os fins-de-semana. Este intenso movimento associativo desempenha um papel muito importante no mostrar que a portugalidade (Klimt, 2000a) é «possível» para «consumo interno» – contribuindo decisivamente para construir e assegurar o fechamento comunitário. Estes migrantes desenvolvem uma estratégia de compartimentação identitária colectiva, mobilizada e reiterada pela comunidade trigeracional contra o «outro».

É diferente porque... são duas vidas. Durante a semana é com os franceses na escola, mas quando saio da escola, estou sempre com portugueses também... Não sei... O fim-de-semana é sempre com os do folclore ou com amigos portugueses. Nunca estou com pessoas francesas. É Portugal na França. (...) É mesmo... É mesmo duas vidas que temos: temos uma vida na escola com os franceses e quando saímos da escola é mesmo português. Eu, o fim-de-semana é mesmo só português. É o sábado à tarde é... a maioria das vezes vemos as pessoas do folclore, depois temos os ensaios, domingo de manhã é a missa na igreja portuguesa...

[rapariga, estudante, 18 anos].

A associação com a qual trabalhei não é excepção e praticamente todos os fins-de-semana participa neste tipo de manifestações. O sábado é o dia de ensaio do rancho folclórico e o domingo, ocupado ou com uma deslocação a um festival de folclore de outra associação, ou com a organização de uma festa. Esta associação constitui apenas uma das forças motrizes deste tipo de movimento associativo que recria toda uma «encenação da portugalidade». Com efeito, o objectivo primordial do movimento associativo consiste em de permitir aos migrantes portugueses a celebração da «cultura e das tradições» portuguesas; celebrações estas que, por sua vez, transformam o espaço associativo num cenário de competição identitária «entre portugueses».

O que estes migrantes celebram é, sublinhe-se, a representação que tecem sobre a «cultura e tradições» portuguesas. Por outro lado,

esta representação não é consensual e a sua própria celebração comporta uma dimensão conflitual (muito embora a conflitualidade se mantenha a um nível latente). Por exemplo, durante os «festivais de folclore», e enquanto esperam a sua vez de dançar, os ranchos dão palpites uns sobre os outros: quem é que dança melhor, e sobretudo **quem é que “segue” melhor a “tradição”**. Neste tipo de debates identitários (Bastos e Bastos, 2005), cada rancho argumenta que o seu é o mais autêntico, o mais fiel às «tradições e cultura» portuguesas.

O «dilema da modernidade» vivido por estes ranchos deixa entrever a mesma procura. Na altura de vestir o traje, o ensaiador insiste para que os dançarinos retirem todo e qualquer objecto que possa ser interpretado como «moderno»: os brincos (nos rapazes e nas raparigas se mais de um em cada orelha), as pulseiras, anéis, relógios, etc..<sup>6</sup> O ser «moderno» é visto como «descaracterizador» e como uma forma de traição às suas construções da identidade nacional. No mesmo sentido, as raparigas são fortemente incentivadas a desmaquilharem-se e os rapazes a retirar o gel do cabelo, situações que originam inúmeros conflitos no seio do grupo dos dançarinos e entre estes e o ensaiador.<sup>7</sup> Realiza-se, deste modo, uma re-encenação do mundo dos antepassados em busca de segurança baseada na procura de uma profundidade identitária fornecida pelo recurso à genealogia.

<sup>6</sup> Uma das histórias mais repetidas no momento de vestir o traje é: “Atenção que um dos melhores ranchos não entrou para a Federação (Portuguesa de Folclore) por causa de se terem esquecido de tirar um relógio! Um relógio!”.

<sup>7</sup> Os jovens vêem o rancho mais como uma actividade lúdica realizada entre portugueses – que lhes permite socializar com outros jovens supostamente ‘livres’ do controlo dos pais, mas controlados pelo grupo – do que como uma “tradição” a ser mantida e “escrupulosamente” respeitada. O facto de pertencerem ao rancho funciona para muitos como uma estratégia ‘cínica’ para escapar ao controlo dos pais: uma ida aos ensaios funciona como uma maneira de poder sair de casa no sábado à noite: “*E você já tem outros que vão lá (ao ensaio), o sábado à noite, porque ao sábado à noite não há nada na televisão e é para fugir do papá e da mamã. E, entre nós, é um bom sítio para encontrar namorados.*” [ensaaiador, motorista de distribuição, 29 anos]. Por seu lado, os pais gostam que os filhos frequentem o rancho pois encaram isso como um investimento dos filhos na portugalidade e porque assim apesar de os ‘libertarem’ da sua esfera de controlo imediato o controlo do grupo sobre estes reforça-se. Esta estratégia «cínica» encerra também a afirmação de uma portugalidade nova por parte dos filhos construída através da rejeição de alguns elementos da portugalidade dos pais, e deturpando outros de modo a que o resultado favoreça os seus objectivos.

## 2. As estratégias de segurança identitária: a configuração e manutenção da invisibilidade, as tácticas de fechamento comunitário e o recurso à endogamia

Paralelamente, o migrante acciona mecanismos de «integração estrutural»<sup>8</sup> que o vão «proteger» (porque funcionam como mecanismos de defesa do eu) no país de chegada. Entre eles, a **estratégia da invisibilidade**, configurada, controlada e mantida pela da comunidade com o objectivo de assegurar aos membros que a constituem um acolhimento «favorável» (Hily e Oriol, 1993). O recurso a esta estratégia pode dar-se a dois níveis: no primeiro, os portugueses em França eram invisíveis, porque na sua maioria tinham entrado como *sans papiers*, clandestinos, e tinham medo de serem repatriados; no segundo, a invisibilidade é uma estratégia de não-competição com o «outro» que lhe permite reforçar a sua identidade. Utilizada na tentativa de se evidenciar dentro da comunidade do país de origem e de se ‘proteger’ no país de chegada, a invisibilidade é uma estratégia vantajosa que permite ao migrante fazer parte da escala social ascendente da comunidade migrante (e na do país de chegada) e libertar-se da escala social descendente (referente à sua condição de imigrante) na sociedade francesa.

Para manterem a face e gerirem o misto paradoxal de recusa e exigência de «integração» com que se confrontam, concebem a **cultura de chegada como uma cultura instrumental**, a qual vão utilizar para fazer vingar o seu projecto migratório.<sup>9</sup> A estratégia da invisibilidade proporciona a capitalização e a segurança identitária dos migrante, dada a hipersensibilidade à rejeição / humilhação identitária proveniente dos integrantes e à falta de recursos próprios para competir no quadro sócio-económico de chegada, que lhes é simultaneamente estranho e desvantajoso. Assim, o projecto de vida destes migrantes consiste na

<sup>8</sup> Integração no sentido que o francês ‘comum’ lhe dá: considera os portugueses integrados porque estes “*sont largement absentes de l’espace public français*” (não intervêm no espaço político, nem no espaço mediático) e “*cette absence est appelée intégration*” (estão integrados / assimilados porque evitam o confronto identitário, logo não representam um desafio para os franceses) (Cordeiro 1989: 25 e 26, ênfase do autor). Numa frase: os portugueses estão integrados na sociedade francesa porque são imigrantes «não problemáticos».

<sup>9</sup> “La personne s’approprie des éléments de la culture dominante, sans éprouver un sentiment de culpabilité ni de trahison: elle la conçoit comme une «culture instrumental» visant à surmonter sa pauvreté ou celle de ses enfants.” (Vazquez, 1990: 163)

**obtenção de recursos que possam transformar em capital social ascendente**, sobretudo no seio da comunidade imaginada a que pertencem.

Contudo, a estratégia da invisibilidade accionada pela primeira geração de migrantes acaba, a longo prazo, por gerar 'dificuldades' na definição da identidade da segunda geração, porque a invisibilidade dota a geração emergente de um capital simbólico e material que esta não vai ter oportunidade de mobilizar na relação com a sociedade francesa.<sup>10</sup> Assim, os jovens tentam contornar esta ambiguidade, recusando a escolha entre o capital simbólico das origens e o capital que lhes é oferecido pelo país onde vivem. Evitando a tensionalidade com os seus pais, recriam a estratégia da invisibilidade dos ascendentes vivendo uma «identidade compartimentada»: instrumental para com os franceses e investida para com a comunidade imaginada de referência.

Em consequência, os jovens enfatizam a sua «dupla nacionalidade identitária» (e não apenas jurídica), na medida em que esta lhes permite evitar o sentimento de que não têm plenamente nenhuma das duas e o de se sentirem rejeitados por ambas.<sup>11</sup>

Reclamar uma «dupla nacionalidade identitária» é chamar a si dois capitais – o capital simbólico associado à nacionalidade das origens e o capital que lhes é oferecido pela nacionalidade do país onde vivem.

Tenho as duas (nacionalidades). Senão aqui... é tudo mais difícil por causa dos papéis. É simples. Tenho as duas, fiz a tropa aqui. Era minha escolha fazer a tropa aqui ou em Portugal. Mas quando uma pessoa mora em França, é melhor fazer a tropa aqui. E... Mas o sangue que corre nas veias é português. Aí não há nada a fazer.

[ensaiador, motorista de distribuição, 29 anos]

<sup>10</sup> «Les stratégies d'«invisibilisation» qui ont permis aux parents de maintenir discrètement leur identité culturelle risquent donc de devenir problématiques pour les enfants. On le voit clairement lorsque ces derniers possèdent un capital scolaire et culturel élevé. Ils ont à peu près autant de raisons de se référer à leur histoire que de s'en détacher. D'un côté, le passé national représente potentiellement un capital symbolique incontesté et prestigieux. De l'autre, la société française n'invite pas tellement à le mobiliser et à le valoriser. Alors, ils se situent dans l'ambivalence. Ils sont porteurs de ressources symboliques qu'ils n'ont à exhiber ni pour se défendre ni pour être acceptés.» (Hily e Oriol, 1993: 84)

<sup>11</sup> «Pour eux un seul désir: 'garder les deux' mais sans être trop différents des autres enfants, cela apaise! Ils tiennent beaucoup à ne pas devenir 'étrangers' ni ici, ni là-bas, puisque une forte majorité d'entre eux se sent et estime qu'elle est 'portugaise et française' (91%).» (Carreira e Tomé, 1994: 125,126 ênfase das autoras)

Eu digo que sou português a toda a gente...! Quer dizer... Cá, para a bófia, para o pessoal aqui de França, digo que sou francês, tenho a nacionalidade. Senão sou português, pronto. Eu na escola sou francês. Sou francês para tudo o que é mais de papéis e isso tudo porque é mais fácil. Mas acho que sou mais português do que francês.

[rapaz, estudante, 18 anos]

Entre o grupo estudado, a estratégia de **fechamento comunitário** é indispensável, pois viabiliza e promove a estratégia da invisibilidade. Para os pais, o «grau de fechamento» da comunidade (Coleman, 1988, citado por Portes, 1999) representa a capacidade de exercerem controlo social sobre os jovens colocando-os numa situação de absorção (*engulfment*, Scheff, 1994), onde as conexões / laços sociais são de tal forma fortes que por vezes são sentidos como limitativos.

A mentalidade portuguesa, às vezes... Não sei. A minha mãe recebeu a mentalidade que a minha avó também recebeu da minha bisavó. Tem aquela mentalidade... Não sei, passada. É as mulheres terem que ficar em casa, cuidar das crianças, fazer o comer para o homem. O homem pode... As mulheres (raparigas) aqui quase só podem ir ao rancho, e ir ao café com as pessoas de lá. E quando vou a Portugal de férias posso ir ao café, mas a minha mãe é logo: o café não é para as mulheres é para os homens, porque lá é assim.

[rapariga, estudante, 18 anos]

Para além das competições sociais-identitárias que se revelam entre os ranchos, outro dos pontos de competição no seio do grupo estudado, prende-se com a tentativa de apurar qual dos pares têm mais sucesso no projecto migratório. Sendo o seu projecto migratório baseado na obtenção de capital (que possam transformar em capital social, ao nível da competição intra-grupal, como já referi), esta vai ser uma das razões principais de competição, não só ao nível da associação de que fazem parte, mas também ao nível mais geral de toda a «comunidade portuguesa» de França.

Com efeito, muitos dos interlocutores longas conversas comigo sobre a posse de bens materiais: o carro, a casa em Portugal e sobretudo entre os mais jovens, a aparência exterior (roupa, ténis, maquilhagem, etc.). O intuito de aquisição / exibição de coisas novas antes da ida de férias está intimamente ligado com a competição.

Ir a Portugal e «levar as novidades» está intimamente associado com aquilo que uma das minhas informantes numa conversa informal me explicou ser o «estatuto do emigrante»: segundo ela, o emigrante de visita a Portugal tem de transmitir um estatuto de pessoa rica, em mobilidade social ascendente em relação às pessoas que ficaram na aldeia, e em relação aos seus pares, tem de continuar a ‘provar’ a sua ascensão social. Este estatuto que evidencia a existência de uma imagem ideal do «emigrante português» (Silvano, 2002), revela ter um forte poder identificador e aparece aqui como um elemento central do processo de construção das identidades pessoal e familiar destes migrantes.

Num clima geral de competição intra-grupal, os membros da associação acusam-se mutuamente de «inveja», que, segundo os próprios, contribui decisivamente para a má imagem que os «portugueses de Portugal» fazem deles. Apesar de todos participarem nesta competição, ao abordarem este assunto comigo atribuíam sempre essa «inveja» aos outros:

É assim. Ai, se tenho que mostrar que tenho um carro maior..., então se você vê um português a fazer uma casa... O outro é, que estás a fazer? Ah, estou a fazer uma casa... Bem, tenho que fazer uma. A minha tem quatro quartos... Ah, a minha tem cinco. É uma inveja... É uma inveja autêntica. E quando chego a Portugal, no mês de Agosto, até fujo! Fujo. É quando vejo os rapazes novos... Rapazes novos, os pais que estão aqui a apertarem a barriga com o cinto para não comer e chegam a Portugal com um Mercedes ou um BMW, e estão-se a armar em grande e quando estão aqui não comem? É um concurso, é. Quem é o melhor. Quem é que tem, quem é que tem... Eu sou duma zona, Fafe. Fafe é horrível, como cidade, para isso. É a cidade mais horrível. Quando é o mês de Agosto, meto-me em cima da arcada. Meto-me em cima da arcada e em baixo há um café, chama-se o Dom Fafe. E então naquele café, você chega ali às oito da manhã, fica a olhar no dia de feira... Mete-se assim a olhar para o café que está em baixo, é só BMWs descapotáveis, Mercedes descapotáveis, Porches descapotáveis... Sei lá... Motas de 1200... (...) Dos emigrantes. E depois quando você os vê aqui andam com um 206... (risos), uma mota, uma Scooter, ou então um Renault Clio. E depois, onde é que está o Mercedes e o BMW? Ah, estão na garagem... Ai, está. Aqui é uma grande inveja.

[ensaiador, motorista de distribuição, 29 anos]

Um dos exemplos mais claros da importância da «inveja» era dado pela intensa discussão que acalentavam comigo acerca de quem «tinha um trabalho limpo, ou um trabalho sujo». Esta «discussão» era quase sempre lançada pelas mulheres. Se as mulheres dos homens que tinham um «trabalho limpo» faziam comentários cáusticos sobre todos os que tinham um «trabalho sujo» (pedreiros, pintores, etc.), reiterando a sua ascensão social, as mulheres dos homens com um «trabalho sujo» não ficavam atrás e acusavam-nos de não «trabalharem a sério».

Esse tal é taxista, vê-se logo que não faz nada, tem cá uma barriga! Não é *maçon*, porque se fosse sabia o que é andar a acartar com baldes de massa!

[mulher, porteira, 42 anos]

O meu marido é electricista ‘chez Renault’, tem um trabalho limpo, anda de bata branca, não é *maçon*!

[mulher, porteira, 39 anos]

Neste exemplo, quem exerce um «trabalho limpo» afirma uma posição «superior» – mais próxima dos franceses – e quem exerce um «trabalho sujo» reconhece uma posição inferior – mas envolvendo mais sacrifício, por isso, mais portuguesa. Estes conflitos identitários intra-grupais por pequenas diferenças, não perceptíveis pelos franceses permitem a cada um criar uma auto-imagem bem sucedida e um lugar na ‘hierarquia’ comunitária, apesar das vulnerabilidades identitárias comuns.

A mobilização de uma «identidade portuguesa» construída na diáspora implica o recurso à **endogamia** na manutenção do fechamento comunitário. Tanto no seio desta associação como na restante «comunidade portuguesa de França», a endogamia é muito forte, consequência das pressões exercidas tanto pela família como pelo grupo. Uma vez que o controlo exercido sobre as raparigas é maior, quando se verificam transgressões, estas são normalmente concretizadas pelos rapazes. As mães do grupo desempenham um papel fundamental na manutenção da endogamia, fazendo questão de sublinhar às filhas, de forma nem sempre muito subtil, que não querem um «genro francês». Sentir-se-iam inferiorizadas em relação à família do rapaz porque são de estratos económicos diferentes, ou porque dominam mal o francês, ou ainda porque consideram a festa do casamento muito importante (na

maioria dos casos para mostrar que podem pagar uma grande festa) e gostariam de ver a cerimónia realizada em Portugal. Quantas vezes ouvi dizer: “se arranjares um namorado francês faz-se o casamento aqui, à francesa (que é considerado mais pobre que o português – come-se pior!), se arranjares um namorado português, vais casar à terra (o rapaz deslocar-se-á à terra da rapariga como é frequente em Portugal)”.

É verdade que eles (os meus pais) também gostam mais que eu leve um português a casa do que um francês. Pronto, os meus pais... A minha irmã estava com um rapaz, um francês, e então quando os seus pais vieram a minha casa comer..., pronto, a minha mãe sentia-se inferior. Porque pronto, não fala bem francês. Os pais eram professores e isso..., então não era o mesmo... E também temos uma casa mesmo pequena e eles têm uma grande casa...

[rapariga, estudante, 21 anos].

Porque os portugueses... É o problema que eles têm... É um problema, para mim é um problema... Não gostam de se misturar. Não se gostam de misturar aos outros. Não é só os portugueses, também é muita gente assim... É raro você ver um português a casar-se com uma francesa. É raro um português casar-se com uma argelina. Eles gostam de ficar entre eles. É português com português. Ainda pode haver um casamento ou dois por fora, com um francês ou uma francesa, mas é raro. É muito raro. Você pode andar aí à procura... Você vê no nosso rancho, há lá alguns que é só portugueses. Até pode perguntar a alguns: a tua rapariga anda no rancho? Às vezes a rapariga não está, mas é portuguesa! É francesa? Não, é portuguesa. É raro encontrar um rapaz ou uma rapariga a namorar com um francês ou com uma francesa. É... Acho que é um problema.

[ensaiador, motorista de distribuição, 29 anos].

Raros são, aliás, os pais que deixam as filhas sair (à noite) sem serem acompanhadas por outras filhas e filhos de portugueses; esta tática é possível, uma vez que as gerações parentais partilham um posicionamento comum em relação ao namoro e ao casamento, e se encontram ligados por laços estreitos, reforçando reciprocamente o controlo normativo sobre os seus filhos. Deste modo, a «comunidade portuguesa» acaba por ser o principal espaço social e relacional (único

espaço social possível?) para o desenvolver das suas relações interpessoais.

É verdade que tenho amigos (franceses) que me dizem: ai, tu só andas com os portugueses, só vais para a discoteca portuguesa, os teus namorados são só portugueses e tudo... Mas, sei lá. Eu dou-me melhor com os portugueses do que com os franceses. Ah... É assim. Não sei. Porque assim podemos falar de Portugal, das aldeias e tudo, e com os franceses vou falar de quê? Eu não sei. Eu não conheço muito bem a França.

[rapariga, estudante, 21 anos – curiosamente uma das jovens que mais dificuldades manifestava em exprimir-se em português]

A pertença à «comunidade» funciona também como «refúgio» para as gerações emergentes. É muito difícil, mesmo para aqueles que estudam, livrarem-se do estigma de ser «a filha/o da porteira». Ao sentirem-se estigmatizados pelos franceses, evitam-nos e preferem relacionar-se «só» com jovens também portugueses, estabelecendo relações de amizade apenas no seio de grupo de pertença, o que reforça o «projecto comunitário» e endogâmico, por oposição a uma maioria francesa que os hostiliza.

Os nossos verdadeiros amigos acho que são mesmo só portugueses.

[rapariga, estudante, 18 anos]

É fixe (ser lusodescendente). Somos um bocado marginalizados, mas pronto... Não. Nós... Somos nós que marginalizamos os outros. Tu vês aqui algum francês? Quando andas connosco vês algum francês? (...) Prontos, temos... Quando vamos assim a um baile... Já chegaste a ir? (...) Viste? É a nossa cultura, os outros não... O estilo é diferente. Não gostamos de nos misturar com eles. Temos uma situação diferente. Os nossos pais são imigrantes, têm profissões que não são nada como as daqui. Os pais deles são..., prontos..., médicos, arquitectos, engenheiros... A minha mãe é porteira! Prontos...

[rapariga, estudante, 19 anos]

### 3. A «identidade sacrificial» e a «identidade sacrificada» da geração emergente

O modo como a investigadora – enquanto *outsider* – é imaginada instiga e proporciona um aceso debate identitário «em presença» entre franceses, portugueses de Portugal e os portugueses imigrantes em França.

A mobilização de uma «identidade sacrificial» mas orgulhosa, típica dos mais fracos, era um veículo de diferenciação constante na relação etnográfica:

Eu acho... Eu tenho mesmo orgulho em ser portuguesa. Pelo menos tenho muito orgulho nos meus pais. Acho que... Aqui, não sei... As pessoas já estavam em França, a maioria dessas pessoas não conheceram nenhuma dificuldades, os pais estavam aqui para ajudá-los. Tiveram sempre uma situação, um lugar para viver e isso tudo. Os meus pais foram-se embora de Portugal, não conheciam aqui ninguém. Não tinham nem um lugar para dormir, não tinham emprego. E vieram, e agora... Não sei..., conseguiram ter... (...) Uma situação, uma família e acho que temos... Eu pelo menos, acho que temos mais... Uma prise d'honneur a avoir, je ne sais pas, quand on réussi dans la vie, do que os franceses daqui. Não sei. Eu estou num liceu que tem um nível elevado e sempre trabalhei, e sempre consegui ter boas notas. E as pessoas todas me dizem que têm..., estão surpresos, porque os meus pais... O meu pai e a minha mãe nunca leram um livro. Quase não sabem escrever francês nem nada. E não sei... Eu consegui ter boas notas, vou para Direito. E até os professores têm muito orgulho em mim porque... Je ne sais pas, consegui ter uma situação igual aos franceses.

[rapariga, estudante, 18 anos].

O que sobressai do discurso desta informante é o seu orgulho na vida de sacrifício dos pais que investiram no sentido de a dotar de recursos que permitem a sua inserção favorável na ecologia cultural francesa, e em simultâneo, o sacrificar de uma identidade francesa proporcionada pelos pais. Ironicamente, o melhor meio de criar para si uma auto-imagem positiva e ascendente é o de continuar a investir e valorizar a identidade sacrificial decorrente da sua condição de «filha de imi-

grante» (para não atraiçoar os seus), e sacrificar uma identidade francesa que esta lhe proporciona.

### 4. Uma «identidade de imigrante superior», ou o paradoxo de identificação com os franceses

A imigração portuguesa em França tem um cariz eminentemente económico. Os portugueses partiram em busca de melhores condições de vida, mas o regresso fazia parte dessa busca. Muitos saíram do país na clandestinidade. Os imigrantes que chegam França vindos dos países do Mágreb, também procuram melhores condições de vida; porém, sentem ao mesmo tempo que o Estado francês tem uma espécie de dívida para com eles, uma vez que os administrou enquanto colónias. Estes migrantes consideram «normal» a sua estadia na França, o seu projecto migratório não inclui necessariamente o regresso e as relações que estes migrantes tendem a estabelecer com o Estado francês é diferente da dos portugueses.<sup>12</sup> O estado francês é «familiar» para o imigrante do Mágreb, enquanto que para o imigrante português não o era. Assim, o imigrante português não recorria ao Estado francês devido à barreira linguística, ou simplesmente porque achava desnecessário a ele recorrer. Isto porque, esmagadoramente de origem rural, os portugueses que emigraram não estavam habituados à 'presença habitual' do Estado no país de origem. Neste contexto, desenvolveram estratégias de «desenracanso» no país de origem que continuam a utilizar no país de chegada e que têm um papel principal na concretização do seu projecto migratório (Munoz, 1989).

Por exemplo, ao chegarem a França, muitos portugueses começam por se fixar nos *bidonvilles*; deixam-nos assim que conseguiram alugar um quarto ou casa a particulares, ou comprar um *pavillon*. Ao contrário, os árabes que chegaram a França e foram morar para os *bidonvilles*, recorreram ao Estado francês para aceder aos *HLM* (*Hébergement a*

<sup>12</sup> «La présence de l'Etat français au Maghreb avait créé une proximité entre Français et Maghrébins qui n' existait pas entre Français et Portugais.(...) Le rapport (fondamental) à l'Etat, n'est pas le même entre migrants post-coloniaux et migrants économiques. Pour les Portugais, l'Etat français est un Etat *é-t-r-a-n-g-e-r*." (Cordeiro, 1989:26, ênfase do autor)

Loyer Modéré, habitação social. Mesmo sem o explicitar, o imigrante português tende a procurar a autonomia em relação ao Estado francês. As diferentes formas de viver a condição de imigrantes vai influenciar a imagem que «franceses», «portugueses» e árabes parecem tecer uns dos outros. O que consequentemente vai definir as estratégias identitárias usadas por uns e outros.<sup>13</sup>

Numa teia de «relações de espelhos» em que a sua auto-imagem está constantemente em causa, quando essa relação os reflecte face aos franceses os «jovens portugueses» mobilizam uma identidade evitacional procurando a diferenciação. Todavia, quando essa relação reflecte outros imigrantes de França mobilizam uma «**identidade de imigrante superior**» baseada na hierarquização das «comunidades» imigrantes no país de acolhimento. Por exemplo, esta estratégia é usada pelos mais jovens para se distinguirem dos *maghrébins* (como eles lhes chamam) e estabelecerem uma relação paradoxal de identificação com os franceses.

Os portugueses aqui estão melhor integrados do que os árabes. (...) Cada vez que ouves as notícias, ligas a televisão,... Houve isto feito por árabes, houve isto feito por árabes, nunca ouves falar em portugueses. É sempre as outras nacionalidades. Aqui (na França) há um grave problema, a nível de segurança, a nível de racismo. O racismo veio instalar-se mais com os árabes. Porque eles saem de condições difíceis nos países deles, vêm aqui e querem impor um pouco as leis deles, à maneira deles. Ora, como diz o meu pai, não é assim. Uma pessoa emigra, tens um país, a maneira de funcionar dele. Tu emigras porque não estás bem, tens que te adaptar a esse país. Não é a França que tem que se adaptar aos emigrantes, os emigrantes é que têm que se adaptar à França. E é assim em todo o lado. O problema que surge é que (os árabes) querem ter as leis deles. Coisa que com os portugueses não foi o caso, 'tás a ver?

[rapariga, estudante, 23 anos]

<sup>13</sup> Esta brevíssima comparação com os imigrantes que chegam França vindos dos países do *Maghreb* faz sentido enquanto contextualizadora das narrativas identitárias dos informantes. Salvaguardando esta exceção, não existe qualquer tentativa de comparação entre os diferentes grupos migrantes e a sua relação face aos franceses. O propósito deste artigo não é falar das representações e das vivências dos muçulmanos em França, para aprofundar este contexto, conferir, entre outros: LAMCHICHI, Aderrahim (1999). *Islam et musulmans de France: Pluralisme, laïcité et citoyenneté*, Paris, L'Harmattan.

É muito importante para estes jovens desmarcarem-se dos *maghrébins* porque estes são considerados aos olhos dos franceses os 'verdadeiros imigrantes', segundo a equação *imigrante = problemas*. Em contrapartida, os portugueses aos olhos dos franceses «já não são» imigrantes, porque estão «integrados / assimilados», em suma, porque os portugueses lhes são invisíveis. E se há coisa que eles fazem questão é a de cultivar esta invisibilidade, e acusam os árabes de 'exibicionismo cultural', porque acham que a postura do «bom imigrante» é a de guardar a sua «verdadeira identidade» (identidade nacional) na esfera particular.

Acho que os portugueses estão muito bem integrados aqui em França. Acho eu. As pessoas aqui, os franceses consideram que das pessoas que vieram, dos emigrantes que estão aqui, ah... Muitas pessoas acham que os portugueses foram os que se integraram melhor. Que aqueles que são... Chegaram, encontraram trabalho e tentaram mesmo ter uma situação. Acho que os portugueses estão mesmo bem integrados em França.

[rapariga, estudante 21 anos]

Por sua vez, os imigrantes do *Magreb* tentam dar a volta à questão, recorrendo também eles a uma estratégia de superiorização mas de outro tipo, «gozando» e desvalorizando os portugueses. Mas esta estratégia magrebina é percebida pelos portugueses como uma «forma de inveja» em relação ao sucesso da imigração portuguesa.<sup>14</sup>

Eu na minha escola não há muitos portugueses. Não há muitos portugueses, e os franceses (alguns) e os árabes têm uma imagem negativa dos portugueses. (...) E no entanto, os árabes também são imigrantes como nós...

[rapariga, estudante, 21 anos]

<sup>14</sup> No contexto de uma teia de relações de espelhos, quando essa relação reflecte outros imigrantes de França, são os informantes que escolhem o comparante *maghrébin* (ou árabe/muçulmano) nas suas narrativas identitárias. Esta comparação emerge das vozes dos interlocutores e deve ser analisada no contexto de um ganho identitário. Ou seja, os jovens portugueses auto-comparam-se com os muçulmanos tirando daí um ganho identitário que favorece as suas narrativas e posições migrantes. Na medida em que tentam estabelecer uma relação paradoxal de identificação com os franceses por afastamento do grupo migrante muçulmano e de todas as representações que o ser muçulmano nos dias de hoje implica. Para uma abordagem específica sobre este tema conferir, entre outros: MECHERI, Hervé-Frédéric (1984). *Les jeunes immigrés maghrébins de la deuxième génération*, Paris, L'Harmattan.

«Somos um bocado marginalizados» / «Somos nós que marginalizamos os outros» (...)

Eu sei quando era pequena, quando estava na primária, mesmo no colégio, diziam-me sempre: ah, é uma portuguesa, ah, ah...Tinham assim...(...) E même des blagues. Lá, genre... Ué, alors... Il's nous sortaient des blagues genre: comment sait on le futur métier d'un bébé portugais? On le jette contre le mur et s'il tombe par terre sera carreleur, s'il reste collé au mur il sera maçon (...). Ou senão, como é que se reconhece uma portuguesa numa sala..., dans une salon de coiffure?(...) Sont les seules qui ont des bigoudis aux jambres! Bigoudis, sabes que se põe na cabeça, nas pernas! Ou senão também: como é que se reconhece um avião português? Tem pêlos debaixo das asas. (...) Eu lembro-me e lembrar-me-ei sempre. Tive um rapaz, assim 'távamos numa aula, ele olhou para mim e disse-me: sabes porque é que os homens portugueses deixam crescer o bigode? (E eu) Não. Olha pour... Para se parecerem à mãe. Como que as mulheres têm bigodes. Coisas assim, sabes... (...) Mas acho que quando éramos mais pequenas era muito difícil, não é? Então era só quase árabes. (...) Eram sobretudo eles. O problema é que eles (os árabes) com os pais... Por exemplo, há 30 anos, eu sei isso pela minha professora, que dava aulas de português nos bidonvilles... (...) E esses bidonvilles era só portugueses e árabes. E há 30 anos eram só portugueses e árabes, e agora é só árabes. Que os portugueses começaram a subir na sociedade francesa (...). Mas o problema é que os portugueses foram melhor aceites aqui em França do que os árabes, e eles têm uma certa inveja... Não sei.

[rapariga, estudante, 22 anos]

Desde modo, querendo continuar «a ser e parecer» (ao contrário dos árabes que «*francisam*» o nome para 'parecerem' franceses), os jovens querem também protagonizar aos olhos dos franceses a «comunidade imigrante» que é o «menos imigrante possível».

Há aquelas pessoas que quando vão tirar a nacionalidade francesa... Por exemplo, eu tive a nacionalidade francesa agora em Setembro. E quando fui tirar a carta (carte d'identité, o bilhete de identificação), pediram-me se queria modificar o meu nome, porque chamo-me Sandrine dos Santos, para franciser, para ter mais uma... Um som mais francês, não é? Para... Porque as pessoas que vêm Dos Santos, sabem logo que sou portuguesa, não é? E as pessoas... Há muitas pessoas..., portuguesas acho que não, mas assim as pessoas que vêm da Argélia, de Marrocos e isso tudo... Modificam o nome, porque é sempre mais difícil encontrar um

Elsa Rodrigues

emprego quando somos filhos de emigrante do que quando somos franceses.

[rapariga, estudante, 18 anos]

## Conclusões

As estratégias e os processos identitários dinamizados pelos imigrantes que constituem a associação estudada ganham sentido no contexto de uma «comunidade portuguesa imaginada» pelos pais e transmitida aos filhos. Neste sentido, a construção de uma «comunidade portuguesa imaginada» e a criação de estratégias identitárias de segurança pelos primo-migrantes favorece a definição identitária das gerações emergentes.

As identidades migrantes destas novas gerações definem-se sobretudo num espaço de *nem cá nem lá*, num «Portugal imaginado». Em consequência, os jovens enfatizam a sua «dupla nacionalidade identitária», chamando a si dois capitais – o capital simbólico associado à nacionalidade das origens e o capital que lhes é oferecido pela nacionalidade do país onde vivem.

«São um bocado marginalizados», mas no fundo, «são eles que marginalizam os outros», pois «transformam» essa marginalização num ganho identitário que materializa a fusão destes dois capitais num capital simbólico de sacrifício intergeracional.

O chamar a si de dois capitais distintos, implica o afirmar de uma «identidade sacrificial» e «sacrificada», mas orgulhosa e apoiada no recurso a uma «identidade de imigrante superior» de identificação paradoxal com os franceses.

## Bibliografia

ANDERSON, Benedict (1991). *Imagined Communities*, Londres, Verso.

BASTOS, S. e BASTOS, J. (2005). Our colonizers were better than yours: Identity Debates in Greater London. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35, 1.

CARREIRA, Teresa Pires e TOMÉ, Maria-Alice (1994). *Portugais et luso-français, Tome I – Double culture et identité*, Paris, L' Harmattan/ CIEMI.

CHARBIT, Yves, HILY, Marie-Antoinette e POINARD, Michel (1997). *Le va-et-vient identitaire*, Paris, PUF.

CORDEIRO, Albano (1989). Le paradoxe de l'immigration portugaise. In: *Hommes et Migrations*, n.º.1123, 1989, pp.25-32.

FELDMAN-BLANCO, Bela (1995). A criação de uma nação (portuguesa) desterritorializada e a transnacionalização de famílias. In: *Cadernos CERU*, n.º. 6, Série 2, pp.89-104.

GLICK SCHILLER, Nina, BASCH, Linda e BLANC-SZANTON, Cristina (1992). Introductory Remarks and Research Questions. In: GLICK SCHILLER, Nina, BASCH, Linda e BLANC-SZANTON, Cristina (Eds.), *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York: New York Academy of Sciences, pp. ix-x.

GUILLON, Michelle e NOIN, Daniel (1996). Foreigners in the Paris Agglomeration. In: ROSEMAN, Curtis C.; LAUX, Hans Dieter & THIEME, Gunter (Eds.), *Ethnicity: geographic perspectives on ethnic change in modern cities*, Boston, Rowman and Littlefield Publishers, Inc.

HILY, Marie-Antoinette e POINARD, Michel (1985). Fonction et enjeux du mouvement associatif portugais en France. In: *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 1 – N.º. 1, pp.25-35.

HILY, Marie-Antoinette e ORIOL, Michel (1993). Deuxième génération portugaise: la gestion des ressources identitaires. In: *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 9 – N.º. 3, pp.81-93.

KLIMT, Andrea (2000a). Emigrantes: estratégias, identidades e representações. In: *Ler História – Brasil colonial: leituras e representações*, N.º.39, pp.153-185.

(2000b) European Spaces: Portuguese Migrants' Notions of Home and Belonging. [Em linha]. Disponível em <http://www.network-migration.org/workshop2002/papers.htm>. Consultado em [28/03/2005].

LEAL, João (1999). *Saudade*, la construction d'un symbole. In: *Ethnologie Française*, 2, pp.177-189.

MUNOZ, Marie-Claude (1989). Janus Portugais – L'identité de la seconde génération. In: *Hommes et Migrations*, n.º.1123, pp.33-37.

PORTES, Alejandro (1999). *Migrações internacionais*, Oeiras, Celta.

ROOSENS, Eugene (1994). The primordial nature of origins in migrant ethnicity. In: Vermulen, Hana e Govers, Cora (Eds.) *The anthropology of ethnicity – Beyond Ethnic Groups and Boundaries*, Amsterdam, Het Spinhuis, pp. 81-104.

RUIVO, Jorge Rodrigues (2001). *Portugais et population d'origine portugaise en France*, Paris, L'Harmattan.

SCHEFF, Thomas J. (1994). Emotions and Identity: A Theory of Ethnic Nationalism. In: Calhoun, Craig (Ed.) *Social Theory and the Politics of Identity*, Cambridge, Blackwell Publishers, pp. 277-303.

SILVANO, Filomena (2002). José e Jacinta nem sempre vivem nos mesmos lugares: reflexões em torno de uma experiência de etnografia multi-situada. In: *Ethnologia Nova Série – Antropologia dos processos identitários*, n.º 12-14, pp.53-79.

THIESSE, Anne-Marie (1999). *A Criação das Identidades Nacionais*, Lisboa, Temas e Debates.

VASQUEZ, Ana (1990). Les mécanismes des stratégies identitaires: une perspective diachronique. In: CAMILLIERI, Carmel et al. (Eds.), *Stratégies Identitaires*, Paris, PUF.