

APRESENTANDO
CIGANOS NO BRASIL

Políticas e representações em
contextos múltiplos de pesquisa

ORGANIZADORAS

Mércia Rejane Rangel Batista

Maria Patrícia Lopes Goldfarb

Os direitos desta edição são reservados à EDUFMG
UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE – UFCG
EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE–EDUFMG
atendimento@editora.ufcg.edu.br

A654 Apresentando ciganos no Brasil: políticas e representações em contextos múltiplos de pesquisa [recurso eletrônico] / Mércia Rejane Rangel Batista, Maria Patrícia Lopes Goldfarb (organizadoras). – Campina Grande: EDUFMG, 2024.
327 p. : il. color.

E-book (PDF)
ISBN 978-85-8001-289-7

1. Ciganos. 2. Ativismo. 3. Representações. 4. Demandas Territoriais. 5. Identidade Religiosa. 6. Gênero. I. Batista, Mércia Rejane Rangel. II. Goldfarb, Maria Patrícia Lopes. III. Título.

CDU 39(=214.58)

FICHA CATALOGráfICA ELABORADA PELA BIBLIOTECÁRIA MEIRE EMANUELA DA SILVA MELO CRB-15/568

Prof. Dr. Antônio Fernandes Filho
Reitor

Prof. Dr. Mario Eduardo Rangel Moreira Cavalcanti Mata
Vice-Reitor

Prof. Dr. Bruno Medeiros Roldão de Araújo
Diretor EDUFMG

Simone Cunha
Revisão

João Vitor Pereira da Silva
Projeto Gráfico

CONSELHO EDITORIAL
Erivaldo Moreira Barbosa (CCJS)
Janiro Costa Rego (CTRN)
José Wanderley Alves de Sousa (CFP)
Marcelo Bezerra Grilo (CCT)
Mário de Sousa Araújo Filho (CEEI)
Marisa de Oliveira Apolinário (CES)
Naelza de Araújo Wanderley (CSTR)
Andréa Maria Brandão Mendes de Oliveira (CCTA)
Rogério Humberto Zeferino Nascimento (CH)
Saulo Rios Mariz (CCBS)
Valéria Andrade (CDSA)

ORGANIZADORAS
Mércia Rejane Rangel Batista
Maria Patrícia Lopes Goldfarb

APRESENTANDO

CIGANOS NO BRASIL

Políticas e representações em contextos múltiplos de pesquisa

Campina Grande - PB

2024

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
CIGANOS EM JOGO: UMA BREVE ANÁLISE SOBRE AS REPRESENTAÇÕES DOS CIGANOS EM JOGOS DE RPG.....	13
PRIMEIROS OLHARES SOBRE CIGANOS NO BRASIL: ANÁLISE DAS CONSTRUÇÕES LITERÁRIAS SOBRE CIGANOS NO BRASIL ATRAVÉS DE ESTUDOS PIONEIROS.	25
“ATIVISMO CIGANO” NO BRASIL: ENTRE A (IN)VISIBILIDADE E O (DES)EMPODERAMENTO.....	55
CIGANOS NO BRASIL E O ACESSO À POLÍTICA DE COTAS – O PIONEIRISMO DE COTAS PARA CIGANOS EM JACOBINA-BA.....	95
PENSANDO OS DESAFIOS METODOLÓGICOS EM PESQUISAS COM CIGANOS: A EXPERIÊNCIA EM PENEDO-AL	127
UMA ABORDAGEM SOBRE AS TRANSFORMAÇÕES DA IDENTIDADE E DA CULTURA ROMANI NA REGIÃO DE RIO GRANDE-RS E PELOTAS-RS.....	147
RELIGIÃO DE POVOS CIGANOS EM DIFERENTES TERRITÓRIOS	165
MENINAS E MULHERES CIGANAS NOS ESPAÇOS EDUCACIONAIS HEGEMÔNICOS: UMA ANÁLISE A PARTIR DAS LENTES FEMINISTAS INTERSECCIONAIS E DE UMA EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA ACERCA DO MOVIMENTO DE MULHERES ROMANI /CIGANAS	205
“SAGA CIGANA” - O QUE SE DIZ E COMO SE DIZ: MANEIRAS DE NARRAR SITUAÇÕES VIOLENTAS ENVOLVENDO CIGANOS NA CIDADE DE CAMPINA GRANDE-PB.....	245
(SER)TÃO CALON: PESQUISANDO SOBRE RECONHECIMENTO ÉTNICO E TERRITORIALIZAÇÃO ENTRE OS CIGANOS CALON DE SOUSA-PB.....	269
MÚSICA, FESTA E POLÍTICA: VIDA E MORTE DE MIO VACITE (1941-2019).....	307

Mércia Rejane Rangel Batista¹

Maria Patrícia Lopes Goldfarb²

A coletânea intitulada *Apresentando ciganos no Brasil: políticas e representações em contextos múltiplos de pesquisa*, organizada por Mércia Rejane Rangel Batista e Maria Patrícia Lopes Goldfarb, busca apresentar um painel das pesquisas que vêm sendo realizadas em torno da temática cigana. É importante destacar o fato de que, durante longo período, os ciganos foram pouco valorizados enquanto parte da sociedade brasileira e, conseqüentemente, não atraíram o olhar de pesquisadores acadêmicos que destacassem a riqueza de experiências presentes no nosso território. Nas últimas décadas, o cenário vem lentamente se modificando, de modo que podemos constatar a presença de pesquisadores experimentados, com relevantes contribuições, compartilhando o espaço com jovens estudiosos, que trazem novos olhares e questões.

O artigo de Lucas Vale aborda os estigmas que foram paulatinamente construídos no Brasil, desde a nossa colo-

[1]. Professora da UACS e do PPGCS/UFGG.

[2]. Professora do CCHLA e do PPGA/UFPB.

nização, bem como em outras regiões do mundo. A partir desta produção, analisam-se as práticas de extermínio cigano na Europa sob o regime nazista. O artigo é fruto de sua dissertação de mestrado no programa de Inovação em Tecnologias Educacionais, avaliando a representação das histórias e culturas ciganas nos jogos de *Role Playing Game*, como parte importante de um processo de design de um jogo educacional sobre o *porrajmos*, que nomeia “A última canção de Birkenau”. O autor analisa a presença cigana em dois jogos, destacando a necessidade de promover uma compreensão mais precisa e respeitosa dos ciganos.

O artigo de Goldfarb, Dantas e Chagas analisa a produção teórica desenvolvida sobre ciganos, desde os trabalhos pioneiros até os anos 1980. Ao verificarmos uma ausência de análises sobre os aportes teóricos que balizam tais estudos, buscou-se suprir tais lacunas, com a realização de um levantamento bibliográfico sobre a temática, com uma análise crítica da literatura, verificando se esta colabora na construção das imagens que até hoje circulam sobre os grupos ciganos no Brasil. Os autores identificam discursos e imagens construídos a respeito dos ciganos nesse recorte temporal, as categorizações e as imagens sobre tais sujeitos, bem como seus contextos históricos e culturais de produção.

Mario Igor Shimura nos mostra como as identidades ciganas se constroem e se expressam de diferentes formas, apresentando traços diacríticos particulares (Barth, 1969), que se estabelecem demarcando diferenciação, a partir de variados elementos contextuais localizados, constituindo “culturas híbridas” (Canclini, 1989). Nesses termos, analisa o chamado “ativismo político cigano” brasileiro. Para tal,

apresenta alguns processos socioculturais que conduzem a estruturas e/ou práticas que vão compor o movimento cigano brasileiro, refletindo sobre o ativismo cigano no país, considerando sua história, modelos, implicações e desdobramentos. Seu público-alvo primário são os próprios ativistas ciganos, pesquisadores não ciganos do campo político cigano, assim como lideranças comunitárias ciganas.

Laudicéia da Cruz Santos, Irandir Silva, Miriam Guerra e Aderino Dourado apresentam o contexto de elaboração de um projeto, que visou criar o direito a cotas raciais no Ensino Superior para as etnias ciganas no Estado da Bahia. Este projeto foi gestado por pesquisadores ciganos e não ciganos do Grupo de Estudos Cultura, Identidade e Ciganos (GECIC), a partir de 2017, e teve como *locus* de atuação a cidade de Jacobina-BA, no Campus IV da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). O artigo também apresenta uma síntese da trajetória dos grupos ciganos (Calon) no território português e a política de expulsão elaborada e executada pelo Estado, com ênfase no Estado da Bahia.

O artigo de Edluza Oliveira, Claudia Mura e Jordânia de Araújo tem o objetivo de abordar reflexões sobre os desafios metodológicos enfrentados na realização de pesquisas etnográficas com os ciganos Calon da Vila Matias, na cidade do Penedo-AL. O artigo aborda algumas das estratégias e contextos de aproximação com os interlocutores, destacando a dinâmica da realização das entrevistas, das conversas informais e a vivência da observação participante. Desse modo, problematiza as situações de pesquisa e os desafios na utilização de acervo de arquivos públicos, no sentido de compreender as implicações da relação público/privado em

face da pesquisa. O artigo ainda aborda como a fixação dos Calon trouxe dinâmicas territoriais específicas, sinalizando para a construção paulatina do reconhecimento da sua presença e protagonismo, que tem como marcos a sanção da Lei do Dia da Etnia Cigana e a abertura de espaço de sociabilidade para a comunidade cigana no Penedo, em Alagoas.

O trabalho de Mabielle P. Fanti decorre de pesquisas realizadas entre 2018 e 2021 para dissertação de mestrado, em que busca entender a ressignificação da identidade e da cultura de ciganos no Rio Grande do Sul, a partir dos processos de fixação de famílias ciganas em núcleos urbanos nas cidades de Rio Grande e Pelotas-RS. Para isso, analisa a construção da identidade, a partir dos novos significados que os sujeitos vão construindo nas realidades e sociabilidades que passam a partilhar, observando como vão criando e recriando representações e significados culturais.

Rosa Aquino descreve seus contatos com os povos ciganos, do ponto de vista antropológico, por meio de referências bibliográficas e do acesso a comunidades ciganas. A autora apresenta uma experiência de pesquisa junto à Igreja Evangélica Filadélfia Cigana, da Brandoa, em Lisboa (Portugal), bem como as incursões junto às comunidades ciganas nos municípios de Ibiranga (Itambé) e Glória do Goitá, no estado de Pernambuco. O artigo aborda reflexões sobre religião entre os povos ciganos, especificamente os discursos e as ações de ciganos evangélicos com os quais manteve contato nos diferentes contextos de pesquisa, com repercussão em algumas tradições ciganas.

O artigo de Bárbara Jardim problematiza o feminismo e a interseccionalidade como ferramentas úteis, especialmen-

te quando se trabalha com grupos socialmente marginalizados, como no caso dos grupos ciganos e, em particular, das mulheres ciganas, ao mesmo tempo em que a/o própria/o pesquisadora/or pode fazer uso dessa ferramenta para refletir sobre seus eventuais e concretos privilégios no contexto da pesquisa.

O artigo de Izabele Donato e Mércia Batista, ao apresentar uma investigação que se fez a partir de um jornal de circulação regional – *Diário da Borborema* (Paraíba) – permite recuperar a visão de um veículo respeitável sobre uma característica da vida cigana. O que se intitulou a “Saga Cigana ou a Chacina Cigana” se revela uma forma narrativa de enfatizar situações de violência/ morte/ vingança que parece destinar aos ciganos uma realidade encapsulada no tempo e pouco afeita aos processos de mudança. Por outro lado, é possível, a partir de um investimento de leitura de outras fontes, observar que os ciganos que atravessam o território paraibano vêm exercitando estratégias distintas para a garantia da sua existência: a invisibilização é um dos mecanismos que se apresentam como um recurso utilizado, aparentemente sendo fonte de resultados positivos.

Jéssica Cunha de Medeiros e Mércia Batista apresentam um exercício histórico e etnográfico focado nas famílias ciganas que, ao se estabelecerem territorialmente no município de Sousa-PB, experimentaram ao longo das últimas décadas processos de reconhecimento étnico e demandas pelo direito territorial, confrontando-se com os preconceitos sociais, além dos entraves quanto aos mecanismos disponíveis para reconhecê-los como um grupo etnicamente dife-

reenciado e materialmente carente. Etnografar um processo que está em curso e que discute o direito de permanência no espaço que, durante muito tempo, foi visto como uma terra com pouco valor econômico e que agora vem sendo disputado por supostos herdeiros, permite-nos pensar nas dinâmicas territoriais que se defrontam com os processos de reconhecimento de direitos étnicos.

O artigo de Felipe Berocan Veiga e Marco Antonio Silva de Mello apresenta a história de Mio Vacite a partir de um viés da sua prática profissional e política. Alguém reconhecido como cigano, um grande ativista do movimento cigano brasileiro, que escolheu a música como linguagem capaz de mobilizar interesses coletivos e de fortalecer o movimento cigano no Brasil. À frente do Centro de Estudos Ciganos e, posteriormente, da União Cigana do Brasil, Mio Vacite obteve projeção nacional e internacional como ativista e como representante brasileiro da cultura cigana. Assim, o artigo apresenta a contribuição, a colaboração do cidadão, do músico e do ativista Mio Vacite, registrando sua importância para o movimento cigano brasileiro.

CIGANOS EM JOGO: UMA BREVE ANÁLISE SOBRE AS REPRESENTAÇÕES DOS CIGANOS EM JOGOS DE RPG

Lucas Medeiros de Araújo Vale³

A presença dos ciganos no Ocidente despertou uma variedade de sentimentos e percepções dicotômicas nas sociedades que os cercam. Por um lado, foram alvo de desprezo, discriminação, perseguição e até mesmo violência física, incluindo a escravidão e a execução em campos de concentração durante a Segunda Guerra Mundial, como mostram os trabalhos de Nicole Martinez (1989), Donald Kenrik (1995), Frans Moonen (2012), Patrícia Goldfarb (2013), Ian Hancock (2019) e muitos outros. Por outro lado, também geraram curiosidade e fascínio, que deram origem a um imaginário místico e folclorizado ao longo dos séculos.

Esse imaginário foi moldado pela visão estereotipada e exótica dos ciganos, baseada em elementos como seus dialetos, vestimentas, costumes e práticas divinatórias, como a cartomancia e a quiromancia. Esses aspectos eram conside-

[3]. Mestre em Inovação em Tecnologias Educacionais (UFRN). Mestre em Antropologia (UFPA). Graduado em História. lucas.vale.103@ufrn.edu.br

rados antagonicos e desconhecidos pelas sociedades ocidentais, hegemonicamente brancas e cristãs, o que contribuiu para a criação de uma imagem mística e folclórica, repleta de estigmas em torno dos ciganos.

A literatura, o teatro, o cinema, a televisão e os jogos foram meios nos quais esse imaginário se manifestou e se perpetuou. Personagens ciganos igualmente místicos e folclóricos surgiram nessas formas de mídia, muitas vezes retratados como adivinhos, ciganas sedutoras, ladrões habilidosos ou artistas extravagantes. Essas representações, embora tenham contribuído para a popularidade desses personagens, também reforçaram estereótipos e distorções culturais.

Em meu mestrado no programa de Inovação em Tecnologias Educacionais, dediquei-me a avaliar a representação das histórias e culturas ciganas nos jogos de *Role Playing Game*, como parte importante de um processo de design de um jogo educacional sobre o *porrajmos*, que nomeamos de “A última canção de Birkenau”.

O *Role Playing Game*, ou simplesmente RPG — como é popularmente conhecido, é um “jogo textual interativo” (Sales, 2013) de narrativa hipertextual (Godinho, 2008), nascido nos Estados Unidos em meados da década de 1970 e que começou a se popularizar no Brasil na década de 1980. Trata-se de um jogo de interpretação de papéis, no qual os jogadores participam de uma história narrada colaborativamente, com mediação de um outro jogador (chamado, na maioria dos jogos, de mestre). O mestre é responsável por escolher ou construir cenários narrativos e introduzir cada jogador em aventuras épicas, baseadas em um sistema de

regras, atributos, jogos de dados, resolução de problemas e, principalmente, tomada de decisões.

Dois jogos foram selecionados para análise: o primeiro foi o RPG em massa para multijogadores (*Massively Multiplayer Online Game* — MMORPG) *Ragnarök Online* (jogo digital para computadores) (Fig. 1); já o segundo foi o módulo *Mundo das Trevas: Ciganos* do RPG de mesa *Storyteller* (jogo analógico).

OS CIGANOS DE RAGNAROK ONLINE

FIGURA I -RAGNAROK ONLINE



Fonte: Ragnarok Online Fr*

[4]. Disponível em: <https://bityli.com/1CH3T>. Acesso em: 08 mar. 2021.

Ragnarök Online foi lançado pela empresa sul-coreana Gravity Corp em 2002, sendo um dos primeiros jogos online coreanos a ser exportado com sucesso para outros países. Inicialmente o jogo foi disponibilizado para computadores com sistema operacional MicrosoftWindows e, no Brasil, foi distribuído pela empresa Level Up Games. Seu formato permite que jogadores se encontrem em um mundo virtual e embarquem em Aventuras em grupo para derrotar monstros, conquistar castelos, completar missões e se tornar mais fortes. O jogo permite a criação de clãs, diálogo por chat e até mesmo casamento entre os personagens.

Assim como a maior parte dos jogos de RPG, *Ragnarök Online* possui um sistema de classes de personagens e de evolução. Todos os jogadores começam a sua aventura como aprendizes e, em um determinado momento do jogo, precisam escolher qual classe irão seguir: 1) Arqueiros(as); 2) Espadachins; 3) Mercadores(as); 4) Noviços(as); 5) Magos(as); 6) Gatunos(as); 7) Ninjas; 8) *Taekowns*; 9) Justiceiros(as), ou irão se tornar Superaprendizes. Cada classe possui poderes e habilidades específicas, que vão se tornando mais fortes de acordo com a evolução dos personagens e, posteriormente, podem ser promovidas para outras classes.

Entre as muitas classes disponíveis, encontra-se a classe Cigana, que é uma possibilidade de evolução para arqueiras e odaliscas. A personagem no gênero masculino simplesmente não existe. No site do servidor brasileiro, a cigana é descrita a partir da associação com a música, conforme ilustra a captura de tela a seguir:

FIGURA 2 - INFORMAÇÕES SOBRE A CLASSE CIGANA

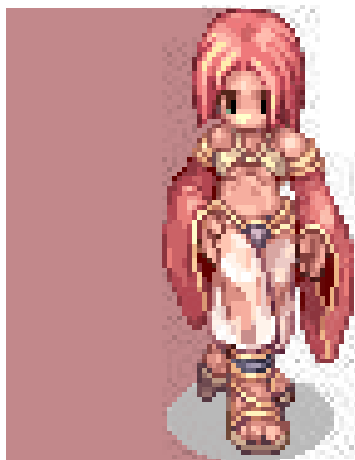


Fonte: Play Ragnarok Online Br⁵

A representação da personagem utilizada para ilustrar a classe no site aparece com roupas que se assemelham às de uma odalisca, com mangas bufantes e barriga à mostra. Sua pele é branca, seus cabelos são loiros e lisos, e os seus olhos são azuis. No jogo (Fig. 3), as vestimentas são bem parecidas com a ilustração (Fig. 2), mas há a possibilidade de mudar a cor e o corte do cabelo:

[5]. Disponível em: <https://playragnarokonlinebr.com/classes/cigana>. Acesso em: 08 mar. 2021.

FIGURA 3 - CIGANA NO JOGO
RAGNARÖK ONLINE



FONTE: BROWIKI⁶

As habilidades da classe assemelham-se às habilidades da classe Odalisca, pois são igualmente relacionadas com a dança, o canto e o uso de chicotes. Sua principal diferença está no uso da habilidade “Destino das cartas”, em que utiliza um tarô para infligir bônus ou penalidades aos seus adversários, a depender da sorte destes.

Tal associação não é feita por acaso. Segundo Martinez (1989), na cultura cigana, “a adivinhação foi, durante muito tempo, uma atividade de sobrevivência, permitindo às mães de família ganhar, de manhã, o dinheiro da refeição diária” (p. 49). A prática cigana da quiromancia (leitura das mãos) e a cartomancia são documentadas na Europa desde o século XV, e é através dessa prática que o *game* propõe se relacionar com as ciganas da vida real.

Identificamos que a concepção de “classe” é empregada pelo jogo de modo equivocado para classificar a etnia, pois pressupõe que “cigano” é uma categoria de ofício, tal como são cavaleiros, ferreiros, alquimistas, entre outros existentes no *game*. Ao compreender “cigano” como uma classe, o

[6]. Disponível em: <https://browiki.org/images/d/d5/Ciganassprite.png>. Acesso em: 08 mar. 2021.

jogo pode contribuir para a sustentação da falsa ideia de que qualquer pessoa poderia se tornar cigano(a), o que não corresponde à realidade. As identidades ciganas são constituídas a partir de um processo complexo de alteridade, em que é preciso se reconhecer cigano e ser assim reconhecido pelo grupo ao qual pertence.

Outro elemento representado de forma equivocada é o vestuário escolhido para caracterizar essa “classe”. Não houve em tempo algum, e não há na atualidade, ciganas que se vistam usualmente de tal maneira. O jogo recai em estereótipo ao associar, de maneira folclórica, ciganas a odaliscas.

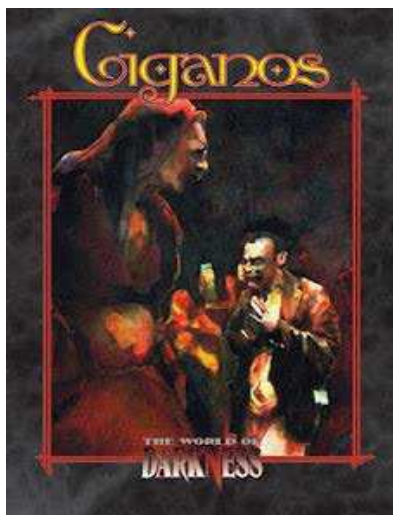
De fato, a dança e a música são artes valorizadas pelos ciganos, assim como são por africanos, americanos, indígenas, asiáticos, europeus ou qualquer outro povo. Há ciganas que dançam a dança do ventre, tanto quanto existem as que dançam flamenco ou forró. Resumir a mulher cigana a partir da associação com a odalisca é um erro grosseiro do ponto de vista antropológico.

Ragnarok Online, portanto, retrata a sua “cigana” de maneira superficial e caricata, fazendo uso meramente de referências folclorizadas, místicas e estereotipadas na construção de sua classe por meio de uma personagem que não tem a agregar ao conhecimento das histórias e culturas ciganas. É claro que educar não é o propósito do jogo e a intenção dos seus idealizadores. Entretanto, observa-se falta de cuidado e responsabilidade na forma de representar uma etnia tão diversa em um jogo distribuído para todo o globo.

CIGANOS NO MUNDO DAS TREVAS

Ao contrário de *Ragnarok Online*, que se trata de um jogo de MMORPG digital, *Mundo das trevas* é um cenário de RPG do sistema *Storyteller*, que foi inicialmente idealizado para jogar presencialmente com outros jogadores. O jogo é do gênero terror e foi criado no início dos anos 1990 por Mark Rein-Hagen e Tom Downt. Popularizou-se com o módulo “Vampiro: a máscara”, que tem os vampiros como protagonistas das histórias narradas colaborativamente no curso do jogo. Lobisomens, magos e ciganos também fazem parte do universo do Mundo das trevas.

FIGURA 4 - CAPA DO LIVRO-JOGO MUNDO DAS TREVAS — CIGANOS (STORYTELLER)



Fonte: Biblioteca Élfica

Trazendo uma mecânica mais simples do que a do seu principal concorrente — *Dungeons & Dragons* —, o sistema *Storyteller* requer apenas um dado de 10 lados (d10) para ser jogado e prioriza pela interpretação e contação de histórias, em relação aos combates e testes com rolagens de dados. É um sistema clássico de RPG que pode ser jogado

presencialmente, ao redor de uma mesa, ou adaptado para um formato *online* e ser jogado remotamente.

O módulo “Ciganos” foi escrito por Teeuwynn Woodruff, uma escritora e *designer* de jogos de RPG. Foi desenvolvido por Andrew Greenberg, teve como diretor de arte Richard Thomas e a participação de artistas como Berg, Robert MacNeill e E. Allen Smith. O *layout* e a composição ficaram a cargo de Aileen E. Miles. O módulo objetiva fornecer informações sobre como criar e jogar com personagens ciganos dentro do cenário *Mundo das Trevas* e sugere que seja utilizado em conjunto com outros jogos desse cenário, como “Vampiro: a máscara”, “Lobisomem: o apocalipse” ou “Mago: a ascensão”.

Ao contrário de *Ragnarok Online*, o módulo “Ciganos” traz, já nas suas primeiras páginas, diversas informações acerca das histórias e culturas ciganas. São teorias acerca de suas origens, palavras do dialeto rom, dados sobre o *porrajmos* e sobre estigmas sofridos ao longo dos séculos. Os desenvolvedores assumem uma postura interessante ao afirmar que os personagens e grupos presentes no jogo fazem parte de um universo fantasioso e que, apesar de inspirados nos ciganos reais, os elementos apresentados não devem ser confundidos ou tomados como verdade. O único ponto negativo observado é a ênfase exclusiva aos povos rons, como se estes fossem os únicos ciganos.

De acordo com Teixeira (2018), o grupo rom, demograficamente majoritário, é o que está distribuído por um número maior de países. Eles são divididos em vários subgrupos, com denominações próprias. Esse grupo teve sua história profundamente vinculada à Europa Central e aos Bálcãs,

[7]. Disponível em: <https://www.bibliotecaelfica.org/o-mundo-das-trevas/o-mundo-das-trevas-ciganos/>. Acesso em: 08 mar. 2021.

de onde migraram a partir do século XIX para a Europa Ocidental e as Américas. Segundo Teixeira (2018),

“Muitas organizações ciganas e vários ciganólogos têm tentado substituir, no léxico, ciganos por roma. A este processo, tem-se denominado romanização, e tem a intenção de conferir legitimidade a estes grupos como sendo o dos ‘verdadeiros ciganos’” (Teixeira, 2018, p. 18).

O processo de “romanização” tende, de certa forma, a invisibilizar calons, sinti e outros diversos grupos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conclusão, ressaltamos que o imaginário reproduzido pelos jogos analisados não reflete a realidade das comunidades ciganas, que é extremamente diversa e multifacetada. A simplificação e a romantização de suas tradições e identidades culturais podem levar à perpetuação de estereótipos e preconceitos. É fundamental buscar uma compreensão mais complexa e precisa das histórias e culturas ciganas, levando em consideração a diversidade de suas experiências e o contexto histórico de discriminação e marginalização que enfrentaram.

Nos últimos anos, houve um movimento crescente para desafiar esses estereótipos e representações distorcidas, dando voz às próprias comunidades ciganas e promovendo uma maior conscientização sobre sua história, cultura e lutas. Esforços estão sendo feitos para valorizar as narrati-

vas ciganas autênticas, descolonizar o imaginário popular e fomentar uma representação mais precisa e respeitosa nos meios de comunicação.

À medida que a sociedade avança em direção à valorização da diversidade e ao combate ao preconceito, é fundamental questionar os estereótipos arraigados e considerar o impacto das representações culturais nos jogos, na mídia e na cultura popular em geral. Promover uma representação mais autêntica e inclusiva das histórias e culturas ciganas pode contribuir para a quebra de estigmas, o respeito mútuo e a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

É importante que continuemos a promover uma compreensão mais precisa e respeitosa dos ciganos. Isso envolve evitar generalizações simplistas, aprofundar o conhecimento sobre as diferentes identidades ciganas e evitar a apropriação indevida de símbolos e práticas culturais. A representação culturalmente sensível nos jogos pode contribuir para a promoção da diversidade, do diálogo intercultural e do respeito mútuo.

REFERÊNCIAS

GODINHO, E. B. **Incorporais RPG: design poético para um jogo de representação.** Tese (Doutorado em Artes e Design)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

GOLDFARB, M. P. L. **Memória e etnicidade entre os ciganos Calon em Souza-PB.** João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.

HANCOCK, I. The roots of anti-gypsyism. *In*: GOLDFARB, M. TOYANSK, M.; OLIVEIRA, L. (Orgs.). **Ciganos**: olhares e perspectivas. João Pessoa: Editora UFPB, 2019.

KENRIK, D.; PUXON, G. **Os ciganos sob o domínio da suástica**. Coleção Interface: Lisboa, 1995.

MARTINEZ, N. **Os ciganos**. Campinas: Papirus, 1989.

MOONEN, F. Anticiganismo e políticas ciganas na Europa e no Brasil. Recife, 2012.

SALES, M. O. **Jogos textuais interativos**: efeitos do *Role-Playing Games* na sala de aula. Dissertação (Mestrado em Psicologia Cognitiva) - Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva, Universidade Federal de Pernambuco, CFCH, Recife, 2013.

TEIXEIRA, R. C. **Ciganos em Minas Gerais**: uma breve história. Belo Horizonte: Crisálida, 2007.


PRIMEIROS OLHARES SOBRE CIGANOS NO BRASIL: ANÁLISE DAS CONSTRUÇÕES LITERÁRIAS SOBRE CIGANOS NO BRASIL ATRAVÉS DE ESTUDOS PIONEIROS.

Maria Patrícia Lopes Goldfarb¹

José Aclécio Dantas²

Aquiles Cordeiro das Chagas³

INTRODUÇÃO

 presente artigo possui estreito diálogo com a Antropologia, a história e o campo de estudos ciganos desenvolvidos no Brasil. É fruto de levantamento bibliográfico de obras que versam sobre os ciganos, com a análise de trabalhos pioneiros sobre o tema, a partir de imagens e significados atribuídos a tais povos, que operam com lógicas teóricas específicas em distintos períodos⁴.

[1]. Pós-doutora em Antropologia, Docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia/DCS da Universidade Federal da Paraíba, líder do Grupo de Estudos Culturais (GEC/CNPq). e-mail: patriciagoldfarb@yahoo.com.br. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4627-6486>.

[2]. Mestre em Educação e Serviço Social, doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, líder do Grupo de Estudos Culturais (GEC/CNPq). Membro do Grupo de Estudos Culturais (GEC/CNPq). e-mail: acleciodantas@hotmail.com.

[3]. Cientista social, discente do curso de Direito da Universidade Federal da Paraíba. Membro do Grupo de Estudos Culturais (GEC/CNPq). e-mail: quilescn@hotmail.com.

[4]. É resultado de pesquisa financiada pelo CNPq como projeto de iniciação científica.

Embora muito se fale sobre a história, a identidade, a cultura ou os modos de vida dos ciganos, persistem, nas interações cotidianas, nos textos literários e nos trabalhos acadêmicos, formas de expressão que se mostram discriminatórias, pois reduzem a sua diversidade cultural, ao mesmo tempo em que reforça estigmas, o que repercute no mercado formal de trabalho, no acesso às políticas públicas, na educação, no lazer, na habitação e na saúde.

Destacamos que muitos trabalhos apontam tal literatura, mas sem pensar os aportes teóricos que balizam as formulações conceituais sobre o tema. Para suprir tais lacunas, realizamos um levantamento, por meio de pesquisa bibliográfica e documental, que teve início com a análise da chamada “literatura de viagem”, com materiais de cronistas, missionários e viajantes que citam ciganos em suas obras. Em seguida, analisamos a produção literária e acadêmica, avaliando os sentidos e os significados socialmente construídos, inseridos nos processos de nomeação desses grupos, mediante a construção de “unidades sociais” específicas e objetos de conhecimento: os ciganos, e seus “especialistas”: “os ciganólogos” (Oliveira, 1999).

OS PRIMEIROS OLHARES

De acordo com Foucault (2008 [1869]), a ciência e a elaboração de saberes envolvem discursos cujos enunciados buscam normalizações e instituições de verdades, em torno de relações sociais e políticas implicadas, envolvidas em um sistema de pensamento e na feitura de conhecimentos veiculados por “formações discursivas”. Assim, formas de

pensar, escrever, descrever ou transmitir saberes são governados por regras e lógicas conceituais, que operam sob formas de pensamento num dado período, cujo domínio ultrapassa seus limites temporais.

Por meio da literatura de viagem no Brasil, a natureza passou a ser descrita e dissecada, como um espaço a ser explorado em muitos tipos de investimentos científicos/naturalistas, sendo amplamente classificada. Essa “literatura de viagem”, composta por escritos e iconografias de viajantes, missionários e cronistas que visitaram o Brasil a partir do século XVI, descreve paisagens, seus aspectos naturais e geográficos, e também seus habitantes, com ênfase nos chamados povos indígenas. Há assim uma pluralidade de argumentos nos relatos de viajantes.

Para Luciana Martins (2001, p. 42), os naturalistas apresentam relatos com perspectivas abrangentes sobre os elementos naturais, na busca por “decifrar a história da terra e, por conseguinte, do homem”, morador desta terra. Em algumas dessas obras, encontramos as primeiras referências aos ciganos no Brasil.

O botânico britânico George Gardner, que descreve o Brasil de 1836 a 1841, refere-se a ciganos “acampados embaixo de árvores”, que andavam “errantes de aldeia em aldeia, de fazenda em fazenda, comprando, vendendo e barganhando cavalos e joias” (1847, p. 159), acrescentando ainda que:

Como os seus irmãos europeus, são frequentemente acusados de roubar cavalos, aves ou o que quer que as mãos alcançam. As velhas lêem a *buenadicha*, mistério em que são muito acorçoados pelas moças dos lugares por onde passam. Embora falem

português como os mais habitantes do país, usam entre si a sua própria linguagem, entre si se casam, desprezam, ao que se diz, todas as observâncias religiosas da nação, nem usam nenhuma forma de culto seu próprio (Gardner, 1847, p. 160).

Gardner descreve os ciganos como homens de “pele escura” e cita o roubo, a leitura de mãos feita pelas mulheres, a linguagem própria, a endogamia e a ausência das práticas religiosas brasileiras como aspectos culturais dos ciganos, elementos significantes na apresentação e construção de sua representação social.

O zoólogo alemão Johann Baptist Von Spix e o botânico Carl Friedrich Martius (2017 [1823]) descrevem a colônia portuguesa a partir das florestas, águas, animais ferozes e natureza exuberante. Também dão destaque à população autóctone. Como parte de uma visão eurocêntrica, a população nativa é vista como espécie inferior e atrasada, quando atestam a “primitividade” da população então existente. A presença de naturalistas percorrendo o território ainda desconhecido e o esforço para caracterizar os elementos naturais presentes tornaram esses discursos de significativo valor por pesquisadores contemporâneos, como é o caso de Jair Ramos e Marco Chor Maio (2010), o que nos permite agregar ao presente capítulo a percepção de que esses descritores foram incorporados às indagações sobre a formação do Brasil e dos brasileiros, sustentando uma explicação da natureza e dos arranjos sociais que resultariam na feitura do Brasil como uma nação.

A vida nômade dos ciganos, acentuada pelos viajantes europeus, é configurada por uma “natural” itinerância e

falta de raízes, assim como a leitura da sorte, no exercício de construção dos parâmetros da civilização, na qual o elemento racial passa a ser, progressivamente, mobilizado, como também o cenário da natureza, onde as práticas sociais são apresentadas como integradas ao tipo físico. Então, viver de forma errante indica uma falta na constituição dessa população; em contraposição aos que, tendo se sedentariado, passaram a apresentar os índices de desenvolvimento acionados. Sendo assim, nessa literatura, observa-se que os ciganos tendem a ser descritos pela ausência: de pátria, de trabalho, de moradia, de moralidade.

Verificamos que a maioria dos cronistas que cita os ciganos não os conhecia diretamente, pois suas impressões são pautadas em outras fontes, reproduzindo as estórias ouvidas sobre esses “povos errantes” que viviam no território brasileiro. É o caso do cronista luso Henry Koster (1942 [1820], p. 20):

Resta-me ainda fallar de uma raça de humana, constituída de individuos cujo número não é tão vultuoso que permita dar-lhes um quadro à parte entre as grandes divisões humanas que formam a população do Brasil; e não posso colocá-la na fila daquelas que têm importancia maior. São muito falados para que possa esquecer os ciganos. mas nunca me foi possível avistar um só desses homens. [...] Descreveram-nos como homens de pele amorenada, feições que lembram os broncos, bem feitos e robustos. Vão errando, de lugar em lugar. Vagueiam em bando, em grupos de homens, e mulheres e crianças, permutando, comprando e vendendo cavalos e ninharias de ouro e de prata. [...] Diz-se que não observam nenhuma pratica

religiose, que não vão nunca á missa nem ao confesso, acrescenta-se que se casam só com pessoas de sua raça.

Os diferentes grupos sociais são descritos em termos raciais, a partir de aspectos físicos e propensões instintivas e comportamentais, através dos quais são explicadas as diferenças humanas (Ramos; Maio, 2010). Em *Viagens ao Nordeste do Brasil*, Koster fala da composição brasileira formada por uma mistura racial, destacando os brancos, os indígenas e os africanos, com suas respectivas gradações e graus de mistura entre os tipos raciais puros. Porém reconhece existir no Brasil outra “raça, menos conhecida”, “de quem ouvira muito falar”: os ciganos.

Já o missionário metodista norte-americano Daniel Parish Kidder veio ao Brasil para divulgar sua missão evangélica no Nordeste, tendo viajado para realizar propaganda evangélica também na Amazônia, no período de 1836-1837 e 1840-1842, a serviço da Sociedade Bíblica dos Estados Unidos. Ele relata a presença de famílias ciganas na Bahia, morando num local denominado de Mouraria, bairro ainda hoje existente em Salvador. Denominando-os de “saltimbancos”, Kidder afirma serem “insuportáveis”, tanto no Brasil como na Europa, uma adjetivação que justifica pela prática do roubo, comum à “raça cigana”.

Esses primeiros olhares sobre os ciganos no Brasil representam um retrato de um imaginário coletivo e marcam os registros iniciais sobre os ciganos no país, o que ocasionou muitos desdobramentos para o modo como os ciganos

viriam a ser tratados a partir do século XIX, na feitura da chamada “ciganologia” no Brasil⁵.

Já é possível observar, nesses escritos, preocupações em focalizar traços rígidos que fundiriam a chamada “raça cigana”, composta por uma “unidade física”, que incorpora todos os indivíduos pertencentes ao grupo. Isso fica visível na obra de Antônio Muniz de Souza⁶ (1843), que resolve descrever sua terra e “patricios” em viagens pelas províncias de Alagoas, Pernambuco, Sergipe e Bahia, detalhando “os usos e costumes do Brasil”:

Ha nos recôncavos, e sertões das Províncias da Bahia, Sergipe, e Alagoas, e segundo noticia tenho, em quazi todo o Brazil, certos homens a que chamão *Siganos*, homens que nascem, vivem, e morrem a cavallo; e o seu sistema he, roubar, e matar, para cujos perversos fins andão sempre armados com armas prohibidas como bacamartes, espadas, espingardas, pistolas, e facas de ponta, as quaes lhes servem ao mesmo tempo de passaportes. Desta forma andão em turbas proo ruído occaziaõ de roubar, o que exercitão a cada passo, commettendo os mais cruentos assassínios, sem respeito ás Leis, e menos ás authoridades. Esta classe de gente he tão inútil ao Estado, como á Sociedade. [...] parece que seria mais proveitoso que esta gente fosse obrigada a aposentar-se em hum lugar, ou em diversos lugares estabelecidos para lavoura, e para esse fim

[5]. Sobre “ciganologia”, Dornas Filho (1948) aponta que é uma área específica sobre os ciganos, com intenção de colocar o tema no mesmo patamar que os índios e os negros nos estudos sobre as etnias que integram o Brasil.

[6]. Nascido em 1728 e falecido em 1857, publicou numa edição única o volume com um título que é declaratório: *Viagens e Observações de hum brasileiro que desejando ser útil a sua Pátria, se dedicou a estudar os usos e costumes dos seus patricios, e os três reinos da natureza, em vários lugares e sertões do Brasil, oferecidas à nação brasileira*. O texto é o resultado de 12 anos viajando, com destaque para as províncias da Bahia, Sergipe e Alagoas, na época da independência.

se expedissem as mais decididas ordens, afim de tranqüilizar os ânimos dos pacíficos habitantes do Campo; poder-se viajar tranquillamente pelos mais recônditos sertões, e equizitas estradas; o que ja-mais, se conseguirá sem a sujeição de tão maldita canalha. E o mais he, que os seus malvados procedimentos e costumes tem passado a outras pessoas, de diferentes qualidades, de que já se conta hum grande numero (Souza, 1843, p. 39).

Associando aos ciganos práticas sociais como roubo, uso constante de armas e homicídios, desenvolve-se, desde então, um conjunto de estereótipos e significados utilizados para desqualificar os ciganos, por meio de imagens discriminatórias e redutoras que justificavam medidas de exclusão e banimento social (Oliveira, 2002).

Ao consultarmos textos que, ao longo dos séculos de constituição da nação brasileira, trouxeram referências aos ciganos, deparamo-nos com documentos como livros de registros, alvarás, regimentos e cartas que faziam alusão ao degredo e às galés de ciganos trazidos ao Brasil, bem como às muitas proibições, formas de controle ou expulsões das terras brasileiras. A coroa portuguesa desenvolveu um sistema penal com ênfase no degredo da população considerada inadequada para a vida no Reino, o que sustentava a formação de mão de obra forçada, sendo a “solução” encontrada para o caso dos ciganos⁷.

Os documentos analisados falam dos “prejuízos” causados pelos ciganos ao Reino, por meio dos roubos e embus-

[7]. É o caso do alvará de 10 de novembro de 1708, Ordenações e Leys de Lisboa, 1717, 1717. III, 170-171 (Coelho, 1982, p. 223).

tes, por viverem em “quadrilhas”. De igual modo, havia os decretos de penas de açoites e a proibição do uso do nome e dos costumes. O degredo ou as galés para as colônias aparecem como forma de “limpar” a metrópole da sua existência. E quando consultamos os escritores que comentam a vida no Brasil, como é o caso de Sousa (1843), vamos assistir ao processo de enquadramento dos ciganos, vistos como parasitas, que expropriavam os trabalhadores e se aproveitavam da falta de segurança por parte do Estado.

Foram muitas as medidas para conter os ciganos, sobre os quais muitos tipos de delitos foram imputados, tais como: roubos, uso de uma “língua esquisita”, vida em bando, esperteza, falta de trabalho, ausência de moradia fixa ou uso de bruxarias. Sendo assim, são vistos como um povo que precisava de controle e disciplina, por meio do trabalho e de outras sanções punitivas, o que se observa, em especial, nas Ordenações Filipinas⁸.

As fontes consultadas reforçam a presença desses povos no país desde o período colonial, quando também eram tidos como infratores das leis e dos bons costumes, causando prejuízos econômicos e desordens sociais pelos desajustes ao sistema. Dornas Filho (1948) atesta que, em 1737, havia a elaboração de leis pelas autoridades coloniais para regular a migração e a dispersão dos ciganos em todo o país.

Nos documentos do Arquivo Público Mineiro, observa-se como eram dada ou negada permissão aos ciganos para viverem em determinadas províncias da colônia, desde que

[8]. Conforme Livro x do Supplicação, fl. 276, in Ordenações e ley, etc. Lisboa, 1747, v. Collecção dos Decretos e Cartas, p. 273 (Coelho, 1982, p. 219-220).

obedecessem às regras locais e passassem a viver com “toda a quietação”, sendo vedada a possibilidade de transitar entre as províncias, de “molestar” as pessoas, com a iminência constante de expulsão. Também destaca-se a presença de um dialeto específico entre os ciganos, o que é comumente chamado de “gíria”, que foi motivo de perseguições e formas de discriminação social.

A documentação ainda relata prisões de ciganos por “furto de escravos”, uso de notas falsas, roubo de cavalos, etc. A maioria dos municípios mineiros documenta a proibição dos ciganos em seus territórios, com veto de permissão destes por mais de três dias; e a proibição de se negociar com ciganos, sob a pena de multas (Dornas Filho, 1948).

A “QUADRILHA DE CIGANOS”

Entre os estudos pioneiros sobre ciganos no Brasil, destaca-se a contribuição de Alexandre José de Melo Moraes Filho, médico, folclorista, poeta, prosador, historiógrafo e cronista da vida carioca⁹. Moraes Filho levanta questões referentes às migrações históricas e uma suposta origem dos ciganos, indicando a Índia como pátria de onde teriam saído e se espalhado pela Europa, por volta do século XIV, e depois para outros continentes. No século XV, chegaram à Espanha, de onde teriam migrado para Portugal, fugindo de várias perseguições.

Recorre às Ordenações do Reino e outras leis para fundamentar a entrada de ciganos no Brasil, através da pena

[9]. Foram analisados dois de seus trabalhos, intitulados *Os Ciganos no Brasil. Contribuição etnográfica* (1886) e *Fatos e Memórias* (1904).

de degredo, como o Decreto de 27 de agosto de 1685, onde “fica commutado aos ciganos o degredo da África para o Maranhão” (Moraes Filho, 1886, p. 23). Cita várias provisões¹⁰, em que os “ciganos e outros malfeitores” são degredados do Reino para Pernambuco. Já o Decreto de 1718 comuta degredo de ciganos do Reino para a Bahia, sendo proibido o uso de sua “gyria”, assim como o ensino aos seus filhos.

Para esse autor, os ciganos Calon, vindos de Portugal, se espalham pelo território brasileiro, se “reproduzindo em larga escala”, misturando-se com as demais raças, o que resultaria na “fundição da mestiçagem actual do Brasil”. Aqui, a visão sobre o presente e os comprometimentos do futuro da nação brasileira é vazada na linguagem médica, de tal modo que as práticas são apresentadas como inerentes à raça e às doenças características de seres inferiores. Trata-se de um discurso higienista, em que os escravos africanos e os ciganos são tomados como os que vivem como mendigos nas ruas, corrompendo o meio ambiente.

Em *Fatos e Memórias*, Moraes Filho (1904) faz um estudo da mendicância no Brasil, a partir do Rio de Janeiro, entre os séculos XVII e XVIII. Observa negros africanos doentes¹¹, provavelmente ex-escravos libertos ou expulsos, que moravam e vagavam pelas ruas como mendigos.

Tanto quanto podem remontar as nossas pesquisas, vemos que a mendicância se faz acto na história d' esta capital a datar do século XVII, figurando nos primitivos grupos os escravos d' Africa, que aqui aportavam atacados de morphéa e feridos de

[10]. Como as provisões de 1718, 1724, 1726 e 1740.

[11]. Entre as doenças, cita a cegueira, as feridas abertas, a morphéa, as úlceras, a gangrena, a elefantíase e a lepra.

cegueira. E era horrendo de ver aquelles pobres filhos do deserto lavarem as úlceras fétidas nos rios e córregos da terra do exílio, contaminando com as exalações gangrenosas de seus corpos semi-nús o ar e as águas [...] (Moraes Filho, 1904, p. 2).

Aos ciganos também se atribui a transmissão de doenças, representando um perigo para a saúde pública, conforme podemos ver na carta de Martinho de Mendonça de Pina e de Proença, Conde de Galveas e Vice-Rei do Estado, endereçada a Gomes Freyre de Andrada, Governador de Minas Gerais, em 6 de julho de 1737, na qual relata que: “As couzas do certão continuão a dar-me grande cuidado pelo inesperado incidente dos ciganos, junto com a continuação das doenças”¹².

Sobre o mesmo período, Dornas Filho (1948) frisa que as tropas volantes da capitania de Minas Gerais queixavam-se da epidemia de varíola que assolava o país, peste que, suspeitava-se, ser conduzida pelos ciganos, sempre em “correrias” pela região, levando consigo não só o terror, como também a transmissão de doenças.

Pimenta *etal.*(2018) apontam que a presença de escravos e libertos no meio urbano era vista como “lasciva” e propagadora de doenças; e seu contágio, oposto às normas de higiene. Nesses termos, Moraes Filho, ao retratar a vida na cidade do Rio de Janeiro no século XIX, nos mostra o surgimento das instituições criadas para retirada dessas pessoas da rua, como o Hospital dos Lázaros, em 1835,

com enfermarias para os mendigos com lepra, “depósito” de doentes e loucos.

No tocante à mendicidade, Moraes Filho cita os indigentes, os loucos, os homens de galés a pedirem nas cadeias, os escravos fugidos ou libertos, os estrangeiros, os mestiços e os ciganos. Para ele, a mendicidade no Rio de Janeiro era formada por uma diversidade de formas, tornando-se uma indústria, em larga medida, constituída pela “preguiça e vícios” dos que exploravam a “compaixão pública”, uma “praga” variada, indo dos pedintes aos flanadores, dos músicos aos astutos.

É curioso que Chalhoub (2012) aponta um grande número de escravos libertos entre os detidos na Casa de Detenção da Corte, no século XIX, suspeitos de serem fugidos ou vadios. Descreve o extrato do inspetor de quartirão da freguesia de Santana, de 1835, a ser enviado à polícia e ao juiz:

Foi preso por fugido e remetido ao calabouço o preto Domingos Cabida, escravo de Mariano de tal. Foram presos por vadios, e remetidos ao Arsenal de Marinha para o serviço nacional, João Antônio da Silva, preto forro, Antônio Correa, branco, Fernando Antônio da Costa, cigano, Pedro Fernandes, cigano, Justo Brum, caboclo, José Pereira Maia, parido (Chalhoub, 2012, p. 236).

Libertos e vadios aparecem como sinônimos, tanto para os órgãos de detenção e disciplina como para muitos pensadores do Brasil oitocentista. Ciganos e caboclos são tidos, nesse esquema classificatório, como pertencentes a raças doentes, transmissoras de moléstias, com comportamen-

[12]. DOCUMENTOS RAPM, anno XVI, v. II, p. 239-460, 1911. p. 444.

tos capazes de corromper a sociedade e, principalmente, capazes de viver/sobreviver sem o trabalho e o controle da força de trabalho, isto é, sem a possibilidade de contar com o atestado de um patrão, pessoa respeitada e cumpridora da ordem e dos bons costumes.

A vadiagem e a vida em bandos implicavam um risco constante do cotidiano e das insurgências. Conforme Matos (2009), a questão racial, presente entre as preocupações dos intelectuais brasileiros do século XIX, marcava as hierarquias sociais de validação moral entre os diferentes grupos em situação de desvantagens econômicas.

Nesse sentido, Moraes Filho realiza uma classificação dos mendigos, destacando os espaços da mendicância e seus tipos representativos. A fronteira entre o pedinte e o ladrão, nessa obra, é muito tênue, ao que o autor atribui ao pauperismo da população, a tolerância dessa “lepra” pelo Estado e o sentimentalismo caritativo, problemas que teriam tido início no Império e se alastrado pelo Brasil República. Destaca e situa os ciganos brasileiros dentro do quadro representativo dos chamados mendigos, considerando-os desviantes e incompatíveis com o padrão adotado pelo corpo social em construção no projeto de criação da identidade nacional.

Sublinhamos que é pretérita a criminalização da mendicância, imbricada às raízes lusitanas de nosso país como nas chamadas Ordenações do Reino¹³, que constituíam a legislação oficial, tanto do Brasil como de Portugal, mantida

[13]. A saber, as Ordenações Afonsinas (1446-1512), as Ordenações Manoelinas (1512-1569) e, por fim, as Ordenações Filipinas (1603-1830).

até o ano de 1830¹⁴, quando surge o primeiro Código Criminal do Brasil Império, em que foram institucionalizados os crimes de vadiagem (art.295) e de mendicância (art.296).

Moraes Filho (1904, p. 28) pontua que, em 1858, cria-se a Casa de Correção¹⁵, uma instituição policial para contenção dos vadios, delinquentes e vagabundos. Esta compunha uma prisão no modelo dos preceitos recomendados pela medicina social do século XIX, quando médicos passaram a classificar criminosos como doentes, passíveis de tratamento (Lima; Hochman, 1996).

Via-se como benéficas as intervenções, em forma de leis, para contenção e combate da mendicância, parte do projeto de “higiene pública” contra os comportamentos doentes, na maioria dos casos ligados a indivíduos de grupos raciais específicos, como os ciganos. A criação de instituições correcionais é citada como boa medida a ser aplicada à “infância abandonada e aos mendigos válidos, e onde as escolas, as oficinas, a profissão agrícola preparem homens para o trabalho[...]” (Moraes Filho, 1904, p. 29).

Para o autor, mendigo não é só aquele que exhibe deformidades e moléstias, mas também o indivíduo robusto e válido; as supostas viúvas, moças e sadias, que alugam crianças para chamarem a atenção dos transeuntes; ou ainda os músicos ambulantes. Haveria “um verdadeiro exército da vagabundagem!”. Fazem parte da mendicância

[14]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM-16-12-1830.htm. Acesso em: 22 jan. 2022.

[15]. A Casa de Correção do Rio de Janeiro, também chamada Casa de Correção da Corte, foi criada em 1850 pelo Decreto nº 678, buscando ser uma prisão modelo do Império, onde se executaria a pena de prisão com trabalho, tido como solução para tanta ociosidade e mazelas sociais (Brasil, 1836).

profissional ainda os portadores de moléstias simuladas, os comediantes da miséria ou os parodiadores do trabalho. Nessa obra, aparece com muita insistência a enunciação de tipos sociais que são associados a ações criminosas e moralmente inaceitáveis.

Explorar a credulidade é vista como tão repulsivo como agir de forma violenta, e a imagem daquele que é saudável e se fantasia de doente é algo recorrente, inclusive no plano das peças teatrais, nas cantigas e na literatura. Por outro lado, estamos diante da vida no ambiente urbano, no qual se conjugam conjuntos sociais mais amplos e para os quais não temos de antemão a garantia de que podem todos conviver e cumprir com as obrigações individuais e coletivas.

As “quadrilhas de ciganos” recebem muitos destaques na obra e na construção de seu quadro classificatório em torno da mendicidade. Os ciganos são apresentados como uma quadrilha que comporta todas as características dos demais grupos, quais sejam: estrangeiros, narradores de infortúnios, dados a vagabundagem, ladrões, tocadores [músicos], vigaristas com vocabulário próprio, com suas *gyrias* e morando em acampamentos, o que favorece o trânsito por diversos lugares onde não há policiamento.

Descritos como dotados de uma liberdade exacerbada, afeitos a “andar” ou seguir “a voz dos ventos”, quase como uma característica inata, assistimos à confirmação do estereótipo do andarilho, nômade e avesso à sedentarização ou ao “pouso certo”, portanto um entrave ao projeto de nação.

Nesses termos, os ciganos foram vistos como raça inferior (enquanto unidade física e moral), com comportamentos instintivos, determinados geneticamente e reprovados

socialmente, o que corresponde ao esquema raciológico que predominava no pensamento social do século XIX no Brasil. Não por acaso, Moraes Filho foi diretor do Arquivo Municipal (RJ) e da *Revista de Exposição Antropológica Brasileira*, participando do debate nacional sobre a formação do povo brasileiro (Monteiro, 1996).

Em suas narrativas, aparecem os ciganos como aqueles que causavam pavor e medo nas estradas dos sertões, assustando a população e as autoridades, o que justificava as prevenções tomadas para evitar-lhes a estadia nos vilarejos, por formarem “tropilhas, eternamente vagabundas, sem pouso certo e sem lar, hóspedes de todos os perigos e de todas as solidões, que ameaçam a propriedade com os assaltos e a pilhagem, a boa-fé campesina com escamoteações e embustes” (Moraes Filho, 1904, p. 96).

Dornas Filho também destaca as “quadrilhas de ciganos” que se deslocavam de Minas Gerais até os sertões nordestinos, causando temor e pavor nas estradas: “Não foi sem um profundo receio que uma mesma exclamação nos escapou, porque bandos de ciganos que percorriam os sertões em medonhas correrias praticavam impunemente roubos e depredações, fugindo à ação da polícia” (Dornas Filho, 1948, p. 156).

Os acampamentos ciganos são chamados de “manchas negras” por Moraes Filho (1904, p. 99), apontando as tropas ou quadrilhas de ciganos que viviam circulando pelo território brasileiro, barganhando, roubando e mendigando, “entregando-se instintivamente à esperteza e à rapina”.

Chamados de “párias vagabundos”, as armas nas cinturas são parte da apresentação corporal pública dos ciganos,

como um atributo natural, primordial e específico. Portadores de superstições, linguagens e costumes estranhos, foram catalogados como “raça misteriosa” e sem pátria (Mo-
raes Filho, 1904, p. 113), o que vai corresponder à ausência de status social na hierarquia racial vigente e em voga nos círculos científicos (Seyferth, 1996).

Presenciamos, nessa literatura, a construção e/ou o reforço de um imaginário sobre ciganos, marcados como a extremidade da humanidade, representados na mais baixa posição na hierarquia dos “Outros”, por meio de suas “práticas contraventoras” (Mladenova, 2019).

Como aponta Tajfel (1982), vemos um quadro de classificações estereotipadas, transmitido pela propagação da literatura acadêmica e de determinadas tradições científicas, o que, em larga medida, foi reproduzido ao longo da história, quer pela mídia, literatura, academia, políticas estatais, quer pelo senso comum.

ASPECTOS FÍSICOS E ANATOMIA CIGANA: CARACTERES “ETHNOLOGICOS”

O trabalho de José B. de Oliveira China é o que também podemos chamar de pioneiro nos estudos sobre ciganos no Brasil. Seu livro, chamado *Ciganos no Brasil: subsídios históricos linguísticos e etnográficos* (1936), representa uma importante obra sobre os ciganos em nosso país, numa época em que a preocupação com essa temática era inexistente. Compilando os poucos trabalhos existentes no Brasil e em Portugal, esse estudo traz os ciganos para o debate acadê-

mico, como um dos “elementos étnicos” que entram na composição do povo brasileiro.

Aponta a Índia como suposta origem dos ciganos, de onde teriam se deslocado para o Ocidente, hipótese aventada por meio de semelhanças linguísticas, religiosas e da aparência física entre ciganos e hindus. Acentua as tendências musicais, as habilidades artísticas, o uso de metais, o espírito errante e o nomadismo como “inerente a raça cigana” (China, 1936, p. 502).

Já a existência de uma linguagem específica entre eles provaria constituírem um “tipo étnico independente” das raças negras, indígenas ou brancas já existentes no Brasil, isso porque, apesar de terem sido deportados de Portugal, seriam de uma raça distinta, tanto em termos culturais como físicos. Nesse sentido, há uma forte preocupação em se demarcar os “caracteres etnológicos”, ou seja, o tipo físico dos ciganos constituído pela altura, cor da pele, tamanho do crânio, espessura dos cabelos, etc.

Blumenbach assim descreve o tipo cigano: têm a tez mais ou menos escura, os cabelos e os olhos negros como o azeviche, o rosto comprido e estreito na altura dos pomulos, a fronte estreita e saliente, o nariz um pouco agudo, o intervalo orbitario um tanto reduzido, um pouco de prognatismo, a bocca pequena e os dentes brancos, pouco sujeitos á carie. Referindo-se particularmente ao gitatio ou cigano hespanhol, diz o A: “Os gitanos pertencem á raça branca, porém a sua tez c um tanto bronzeada e reluzente, e em alguns azeitonada escura; seu cabelo é muito preto, comprido, liso, caído e brilhante: os pomulos volumosos,

lábios grossos; a physionomia, em geral, é bastante impressionante e expressiva, manifestando uma mescla de soberbia, baixeza e astúcia. São, em sua maioria, de boa estatura, bem conformados, esbeltos, ageis e galhardos: de complexão robusta, forte e sã (China, 1936, p. 358).

Os aspectos físicos são aliados aos caracteres culturais, num exemplo claro de determinismo biológico tão em voga no século XIX, como mostram Ramos e Maio (2010, p. 29), em que as diferenças humanas são tratadas através das raças, formadas por “características físicas bem definidas”, muito presentes no debate intelectual e nas práticas políticas do século XIX até meados do século XX.

China se utiliza do trabalho do português Adolfo Coelho para “o estudo anthropologico e ethnographico dos ciganos”. Sob os moldes de uma antropologia física, Coelho (1982, p. 183) apresenta os ciganos como indivíduos magros, de aparência robusta, ágeis e de movimentos fáceis. A cabeça é exibida como uma das características principais dentre as particularidades, com cabelo não ondulado e longo. O rosto é comprido, olhos muito negros e vivos, o que se acentua entre as mulheres. O nariz é reto, não muito saliente, de dorso ora agudo, ora um pouco achatado. A boca, pouco rasgada, dentes bem conformados e dispostos e brancos. A pele é áspera, e os pés e as mãos são pequenos.

Seguindo a tipologia de Coelho, China também vai discorrer sobre o que chamou de “subsídios ethnográficos” dos ciganos no Brasil, destacando a ausência de trabalhos sobre os tipos físicos desses “nômades” no país, propondo-se a traçar as características da “raça cigana” no Brasil, denotando

uma “pureza” nos grupos mais primitivos, no caso, aqueles sem misturas raciais. Assim, apresenta o seguinte esquema:

TEZ: escura; bronzeada ou bronzeada escura; acastanhada; trigueira ou esbranquiçada. CABELLO: negro, liso ou ondulado; crespos. OLHOS: pretos, rasgados(vivos e penetrantes); garços; raramente azues em alguns. ESTATURA E CONFORMAÇÃO: estatura média: alguns altos; bem feitos (China, 1936, p. 479).

Na tentativa de obter dados “menos imperfeitos” sobre os tipos físicos dos ciganos, Coelho (1982) examinou, em más condições e muito rapidamente, algumas medidas de seis ciganos domiciliados em Lisboa, sendo duas mulheres e quatro homens, observando que os homens apresentavam todas as degenerações somáticas: “índices cephalometricos do limite da sub-dolichocephalia e mesaticeplniliaaté ao mínimo da brachycephalia”, definidos pelas dimensões da cabeça.

Embora reconhecendo a insuficiência dos dados, Coelho (1982, p. 295) afirma que os ciganos portugueses possuem caracteres raciais importantes, o que suspeita ser reproduzido em outros grupos ciganos. Para ele, os ciganos sedentários, mais sujeitos à mestiçagem ou às modificações resultantes do modo diverso de vida, sobretudo sob influência das cidades, não são os melhores exemplares para estudo, ainda que o próprio desenho dessas modificações desperte seu interesse. Já o exame dos ciganos nômades seria o mais recomendado, posto que estivessem num estado maior de pureza. China (1936, p. 480) também sugere que a endogamia entre os ciganos e a manutenção

dos traços físicos indicam a conservação do “tipo primitivo da raça” (Souza, 2017).

Conforme Maio e Santos (2010), o uso da raça foi recorrente no século XIX como descritor de características biológicas e culturais, o que se torna perceptível quando observamos o debate sobre as origens dos ciganos e a manutenção, ou não, da pureza racial no Brasil.

Com referência aos caracteres psíquicos, para Coelho, o espírito do cigano é vivo, perspicaz, relativamente fechado aos estranhos à sua raça, com uma “aversão ao trabalho regular”, tendo “ambição por essa vida livre” (Coelho, 1982, p. 188).

Assim, esses autores preocuparam-se em determinar o “tipo antropológico” dos ciganos, por meio de fenótipos, relacionando biótipo, características comportamentais e psíquicas e temperamentos desses indivíduos (Pinto, 1929). Os debates foram influenciados pelas perspectivas raciais em voga, desenvolvidas pela medicina e pela genética, bem como mobilizadas pela criminologia (Ferla, 2009).

Na literatura analisada, aparece como fundamental o conhecimento dos aspectos físicos e das doenças, humores e costumes para se conjecturar a constituição de unidades raciais, em correspondência com estudos antropométricos, na seara da antropologia física propagada no século XIX (Souza, 2017).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A literatura analisada nos mostra como discursos científicos podem construir “verdades” que reproduzem os pre-

conceitos de cada época, em que autores, com reconhecimento social e institucional, são também propagadores de paradigmas, relacionados a pautas políticas, com base nas distinções raciais entre os diferentes grupos sociais.

O “cigano” foi imaginado e esculpido desde os primeiros escritos sobre o Brasil e seu povo, tendo, desde então, um lugar questionado na feitura do povo brasileiro. No século XIX, estendendo-se ao século XX, vemos respeitados escritores como Melo Moraes Filho, China ou Dornas Filho trazendo o tema para discussão, mas apresentando os ciganos através de estereótipos, afirmando que o cigano imaginado nada mais é do que o negativo o qual o Estado e algumas instituições sociais precisavam conter e contra o qual criar medidas disciplinares.

São trabalhos que, transversalmente, tocam em questões sobre a urbanização e o crescimento das classes perigosas no Brasil oitocentista, mas fatores endógenos como a abolição dos escravos, a discriminação, a ausência de políticas para proteção dos pobres, etc., não são abordados.

Embora se reconheça a existência de ciganos no país desde o período colonial, há uma espécie de culpabilização moral para com seu estilo de vida, parte de uma construção objetiva de inimigos da ordem social, o que justifica as políticas de expulsões ou sedentarização, as várias proibições religiosas, artísticas e linguísticas, as ações policiais, o aparecimento das casas de detenções, hospitais, escolas, etc.

Para pensar os ciganos, a ideia de comportamentos hereditários também aparece como pertinente, em que a origem de seus comportamentos anormais estaria atrelada a uma composição racial, com instintos e hábitos primitivos,

que se reproduziam no Reino ou nas colônias, permitindo-nos observar a racialização presente nos processos de nomeação e dominação, que estabelecem formas de banimento social ou acadêmico para os “inadequados”.

Toda essa produção é muito significativa, pois os ciganos tendem a ser descritos de maneira negativa, por meios de seus aspectos físicos ou comportamentais, quer seja pelos costumes, pela falta de iniciativa para o trabalho ou pelo gosto pela vida fácil; desclassificados social e moralmente, indiferentes a qualquer estímulo de civilização, o que produziu todo um imaginário, que repercute até os dias atuais.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Decreto nº 678, de 6 de julho de 1850**. Dá Regulamento para Casa de Correção do Rio de Janeiro. Coleção das leis do Império do Brasil, Rio de Janeiro, v. 1, parte 2, p. 31-62, 1851. Disponível em: <https://goo.gl/Ws3Rtp>. Acesso em: 10 de jun. 2023.

BRASIL. **Decreto nº 1.774, de 2 de julho de 1856**. Dá regulamento para a Casa de Detenção estabelecida provisoriamente na Casa de Correção da Corte. Coleção das leis do Império do Brasil, Rio de Janeiro, v. 1, parte 2, p. 294, 1857.

BRASIL. **Decreto nº 8.386, de 14 de janeiro de 1882**. Dá novo Regulamento para Casa de Correção da Corte. Coleção das leis do Império do Brasil, Rio de Janeiro, v. 1, parte 2, p. 50-86, 1883.

BRASIL. Relatório apresentado à Assembléia Geral Legislativa na sessão ordinária. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1834.

CHALHOUB, S. **Aforça da escravidão**: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista. São Paulo: Cia das Letras, 2021.

CHINA, J. de O. **Os Ciganos do Brasil**: subsídios históricos, etnográficos e linguísticos. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1936.

COELHO, A. **Osciganos de Portugal**, Lisboa: Dom Quixote, 1982.

DORNAS FILHO, J. Os ciganos em Minas Gerais. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais**, ano III, vol. III, p. 138-187, Belo Horizonte, 1948.

FERLA, L. **Feios, sujos e malvados sob medida**: a utopia médica do biodeterminismo, São Paulo (1920-1945). São Paulo: Alameda, 2009.

FERREIRA, A. R. Diário da viagem filosófica pela capitania de São José do Rio Negro com a informação do estado presente. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, v. 48, n. 70, p. 1-234, 1885.

FOUCAULT, M. **Aarqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GARDNER, G. M. D. F. L. Viagens no Brasil. Principalmente nas províncias do norte e nos distritos do ouro e do diamante durante os anos de 1836-1841. São Paulo: Companhia da Editora Nacional, 2008.

GOLDFARB, M. P. L. **Memória e Etnicidade entre os Ciganos Calon em Sousa-PB**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2013.

KIDDER, D. P. **Reminiscências de viagens e permanência no Brasil**: compreendendo notícias históricas e geográficas do império e das diversas províncias. São Paulo: Martins, EDUSP. 2v., 1972. (Biblioteca Histórica Brasileira)

KOSTER, H. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Tradução e notas de Luiz da Câmara Cascudo. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

LIMA, N. T.; HOCHMAN, G. Condenado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto pelo movimento sanitário da primeira República. *In*: MAIO, C. M.; SANTOS, R. V. (Orgs.). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; Centro Cultural Banco do Brasil, 1996.

MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. **Raça como Questão**: História, ciência e identidades no Brasil. Rio de Janeiro: Faperj; Fiocruz, 2010.

MARTINS, L. L. **O Rio de Janeiro dos viajantes**: o olhar britânico (1800-1850). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MATTOS, H. Raça e cidadania no crepúsculo da modernidade escravista no Brasil. *In*: GRINBERG, K.; SALLES R. (Orgs.). **O Brasil Imperial**. v. III (1870-1889). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 15-37.

MLADENOVA, R. The imagined gypsy: the inverted mirror image of the human being. *In*: GOLDFARB, M. P. L.; TOYANSK, M.;

CHIANCA, L. O. (Orgs.). **Ciganos**: olhares e perspectivas. João Pessoa: Editora UFPB, 2019.

MONTEIRO, J. M. As “raças” indígenas no pensamento brasileiro do império. *In*: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ; CCBB, 1996.

MORAES FILHO, M. **Osciganos no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Livraria Garnier, 1881.

MORAES FILHO, M. **Cancioneiro dos Ciganos**: poesia popular dos ciganos da Cidade Nova. Rio de Janeiro: B. Editora Livraria Garnier, 1886.

MORAES FILHO, M. **Fatos e memórias**. Rio de Janeiro: Editora Livraria Garnier, 1904.

MÜNSTER, S. **Cosmographiae universalis**. lib. VI, Basileae: Henrichum Petri, 1552.

OLIVEIRA, A. P. **Discurso da exclusão na escola**. Joaçaba: UNOESC, 2002.

OLIVEIRA, J. P. de. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

PIMENTA, T. S.; GOMES, F.; KODAMA, K. Das enfermidades cativas: para uma história da saúde e das doenças do Brasil escravista. *In*: TEIXEIRA, L. A.; PIMENTA, T. S.; HOCHMAN, G. (Orgs.). **História da Saúde no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, 2018.

RAMOS, J.; MAIO, M. C. Entre a riqueza natural, a pobreza humana e os imperativos da civilização, inventa-se a investigação do povo brasileiro. *In*: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. **Raça como questão. história, ciência e identidades no Brasil**. Rio de Janeiro: Faperj; Editora Fiocruz, 2010.

SEYFERTH, G. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. *In*: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (Orgs.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; CCBB, 1996.

SOUZA, A. M. Viagens e observações de hum brasileiro, Que, desejando ser útil à sua Pátria, se dedicou a estudar os usos e costumes dos seus Patrícios, e os três reinos da Natureza, em vários lugares e sertões do Brasil, offerecidas à Nação Brasileira. Tomo Primeiro. Rio de Janeiro, 1843.

SOUZA, V. S. Retratos da nação: os 'tipos antropológicos' do Brasil nos estudos de Edgard Roquette-Pinto, 1910-1920. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v. 7, n. 3, p. 645-669, set./dez. 2017.

SPIX, Johann Baptist Von. **Viagem pelo Brasil (1817-1820)**. Brasília: Senado Federal. 3v., 2017.(Edições do Senado Federal; v. 244-B)

TAJFEL, H. **Grupos humanos e categorias sociais: estudos em psicologia social**. v. 1. Lisboa: Livros Horizonte, 1982.

“ATIVISMO CIGANO” NO BRASIL: ENTRE A (IN) VISIBILIDADE E O (DES)EMPODERAMENTO

Mário Igor Shimura¹

APRESENTAÇÃO

O que é e como nasce o ativismo político? Podemos entender esse fenômeno a partir da indignação de um ou mais indivíduos em relação a determinadas realidades, condições e fatos envolvendo humanos e não humanos, provocados a partir de modelos sociopolíticos e econômicos considerados excludentes, injustos, opressores e negligentes. Dessa “inconformidade”, surge o “ativista”, pessoa vinculada ou não a uma organização, que se assume como propagador da indignação, denunciando desigualdades, injustiças, atos e omissões, cobrando medidas de gestores e de outros atores dos poderes estabelecidos, muitas vezes, ele mesmo, sugerindo e/ou se colocando como solução.

No contexto das lutas sociais dos ciganos brasileiros, esse é um dos muitos temas sobre o qual pouco se sabe e no qual constatamos lacunas bibliográficas. O desafio de escrever sobre o que Mirian Alves de Souza (2023) chamou

[1]. Doutorando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia (PPGAA) da Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: amigorshi@gmail.com

de “movimento cigano no Brasil”, o que me parece, passa principalmente pela dificuldade de acesso a esse campo. Isso seria facilitado, em parte, se os próprios ativistas decidissem descrever suas ações e percepções, destrinchando as diferentes faces desse universo complexo e praticamente desconhecido pela academia, pelo poder público e até mesmo pelas próprias comunidades ciganas no Brasil.

O presente ensaio objetiva provocar reflexões sobre o ativismo cigano brasileiro, considerando sua história, modelos, implicações e desdobramentos. Meu público-alvo primário são os próprios ativistas, muitos dos quais são meus amigos, com quem convivo e/ou conheço e mantenho bom relacionamento em cooperação mútua. Também penso aqui em pesquisadores do campo político cigano, bem como nas lideranças comunitárias ciganas, nas quais tenho estimados amigos de longa data.

Em outros momentos, escrevi algo sobre o assunto, ocasionalmente, somente conectando ideias e/ou dialogando com determinados públicos², pelo que me aventuro aqui a prosseguir com algumas considerações³. Reconheço que abordar o tema não é uma tarefa fácil, especialmente pelo

[2]. Cf. Shimura, 2017; Shimura, 2020; Shimura, 2021.

[3]. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais (Ser cigano: a identidade étnica em um acampamento Calon itinerante) apresenta uma breve discussão relacionada ao ativismo cigano no Brasil, conectando-se ao que chamei de Categorias Identitárias Ciganas (CICs) (cf. Shimura, 2017). Em 2020 e 2021, publiquei, no blog Estudos Ciganos Brasileiros, dois ensaios que tratam do tema. O primeiro, Um ensaio sobre as dimensões do ativismo cigano brasileiro (2020), fez um apanhado geral sobre o assunto, considerando os perfis dos ativistas ciganos e não ciganos pró-ciganos. O segundo, Decolonialidade, “decolonialidade” e o Cigano Assimilado (2021), foi uma crítica aos ativistas que se apresentaram ao cenário nacional recentemente e que tanto demonstram desconhecer o processo histórico e as conquistas dos ativistas do passado, como se arrogam “reformadores” do ativismo cigano, buscando monopolizar o protagonismo da pauta junto à academia e ao poder público, mesmo não pertencendo a comunidades ciganas mais tradicionais (cf. Shimura, 2020; 2021).

fato de que esse campo se localiza no ambiente das disputas políticas, em que as tensões se multiplicam, criando obstáculos para uma análise mais detalhada.

Associado a isso, nesse contexto, essa “atividade” é geralmente mais individual do que coletiva. Essa característica personalista comum do ativismo cigano brasileiro é, potencialmente, um fator limitador para observações mais amplas por parte de pesquisadores, justamente porque programa o ativista para uma atuação defensiva que, por vezes, o isola com um sentimento de autodefesa contra eventuais potenciais críticos que, inadvertidamente, podem municiar seus opositores.

O tema é rico e complexo, oferecendo-nos inúmeras possibilidades analíticas. Poderíamos abordá-lo, por exemplo, a partir do gênero, da cultura, da biografia, das questões de território, etc. Também poderíamos dialogar com diferentes teorias, pensando o ativismo cigano, por exemplo, pela ótica do *estigma*, de Erving Goffman (1963); ou do *agenciamento*, de Alfred Gell (1998); ou ainda a partir das categorias da intelectualidade – *orgânica e inorgânica* – de Antonio Gramsci (1949).

Dito isso, é importante destacar que o presente ensaio se coloca apenas como ponto de partida dialogal, sem mergulhar nas ideias dos autores citados, nem aprofundar-se em discussões mais densas. Outrossim, o que apresento aqui são ideias conceituais, categoriais e analíticas ainda informes e, portanto, suficientes apenas para uma reflexão introdutória, contemplando oportunidades para debates posteriores, intencionando contribuir para os estudos ciganos no Brasil.

Começo o texto com um protótipo ensaístico de divisão histórica dos períodos desse “movimento cigano”, apenas para termos um ponto de referência diante do que tratamos na sequência. Em seguida, abordo o tema numa perspectiva mais conceitual, pensando nos significados do ativismo e da militância, suas diferenças e intersecções, bem como suas formas práticas. Prossigo apresentando, de forma preliminar, possíveis “categorias” e “modelos ativistas” do campo cigano, fazendo uma análise preambular do espectro “distanciamento-proximidade” dos “ativistas internos” (*endoativistas*) e dos “ativistas externos” (*exoativistas*), em relação às comunidades (e suas “causas”), pretensamente representadas por esses.

O texto prossegue fazendo considerações sobre as implicações da visibilidade que o ativismo proporciona a essas causas diante da sociedade e suas diversas esferas. O quanto a dinâmica de vida das comunidades mais resguardadas e anônimas é afetada quando o ativismo expõe publicamente os seus sofrimentos e opressões? Concluo o texto tratando, de forma um tanto subjetiva, sobre a dissonância entre diferentes realidades (sociais, políticas, culturais e econômicas) e a autoridade evocada por ativistas que eventualmente não possuam o “lugar de fala” daquele(s) que sofre(m) a(s) violação(ões) de direitos.

“MOVIMENTO CIGANO NO BRASIL”: UM BREVE HISTÓRICO

Esse “movimento”, difuso e fragmentado, não tem (pelo menos oficialmente) uma data de fundação, não obstan-

te possuir uma pequena lista de importantes nomes (de pessoas físicas e jurídicas) que se destacaram ao longo do tempo. O processo inclui ciganos e não ciganos que protagonizaram, construíram e ornaram uma espécie de “campo imaginado”, do qual se irradiam as pautas das lutas por direitos com vistas a notificar o poder público acerca de opressões que ou foram vivenciadas pessoal e individualmente, ou experienciadas por outros indivíduos e comunidades.

Apenas em termos didáticos, como um protótipo organizacional não rígido, que carece de uma investigação documental mais aprofundada, podemos pensar em quatro etapas históricas do tal “movimento cigano brasileiro”. A primeira, como uma espécie de “preparação” a partir da literatura e que forneceria eventuais subsídios posteriores, pode ser chamada de *Etapa Pré-Movimento*, que podemos localizar temporalmente a partir do final do século XIX, nos anos 1880, até a década de 1980.

A segunda etapa – *Etapa Pioneira* – é marcada por ações pró-ciganos, ultrapassando o ambiente literário, avançando para proposições transformacionais no campo da mídia e do poder público, a partir da década de 1980 até o ano de 2007. A terceira etapa, podemos chamar de *Ebulição Política Cigana*, tendo início em 2007 e se findando em 2013, período em que um enorme contingente de ativistas se expuseram publicamente, como veremos adiante. A quarta e última etapa seria a *do Ativismo Multiposicional*, que tem seu *start* em 2013, com um evento acadêmico na Universidade de São Paulo (USP), e que permanece até os dias atuais, momento fértil para críticos e observadores.

QUADRO 1 - ETAPAS HISTÓRICAS DO MOVIMENTO CIGANO BRASILEIRO

ETAPAS	PERÍODO
1ª Etapa Pré-Movimento	Década de 1880 até a década de 1980
2ª Etapa Pioneira	Década de 1980 até 2007
3ª Etapa da Ebulição Política Cigana	2007 até 2013
4ª Etapa do Ativismo Multiposicional	2013 até os dias atuais

Fonte: Elaborado pelo autor (2023)

Ainda que possamos considerar essa divisão histórica, não nos está vedada a possibilidade de conjecturar que, em algum momento, ao longo dos séculos (a partir de 1574 quando, pensa-se, os primeiros ciganos chegaram ao Brasil), em lugares distintos e de diferentes formas, tenham ocorrido ações de perfil “ativista” em favor da sobrevivência, liberdade e respeito às culturas e identidades ciganas. Infelizmente não dispomos de um mapeamento espaço-temporal acerca disso e, mesmo que tivéssemos, certamente perceberíamos suas limitações por conta da escassez de registros.

O que temos de mais concreto, no entanto, são algumas produções literárias publicadas no Brasil num período de cerca de cem anos, entre as décadas de 1880 e 1980, e que deram um importante destaque aos ciganos no contexto das investigações acadêmicas. É nesse período que temos o que estamos chamando de *Etapa Pré-Movimento*. Essas produções serviram, eventualmente, como subsídios informacionais, uma vez que seus teores históricos e sociológicos promoveram e engatilharam a visibilidade pública da temática cigana, que ocorreu, respectivamente, em seu tempo e após, nas etapas seguintes.

Uma pesquisa mais profunda viabilizaria um registro mais detalhado, especialmente se a metodologia abrangesse diferentes fontes (nem sempre organizadas e completas) de registros históricos e literários, bem como de relatos orais. Para mencionar apenas três autores referenciais (sem entrar no mérito da qualidade de suas produções, mas apenas considerando sua repercussão), podemos mencionar Alexandre José de Mello Moraes Filho (1843-1919), que publicou *Os Ciganos no Brasil e Cancioneiro dos Ciganos* (1886); José B. D'Oliveira China (1845-1905), autor de *Os Ciganos do Brasil* (1936); e João Dornas Filho (1902-1962), autor de *Os ciganos em Minas Gerais* (1949). Não se trata de ativistas, mas de escritores e pesquisadores que inevitavelmente contribuíram, de alguma forma, para a construção do ativismo cigano que temos hoje.

Em seguida, pensando na *Etapa Pioneira* (e aí sim um ativismo prático), temos a criação da primeira ONG cigana, o Centro de Estudos Ciganos, fundada em 1987, seguindo, de forma aperfeiçoada e propositiva, o perfil acadêmico da etapa anterior. A ONG agregava ciganos e não ciganos, e um de seus membros, o músico violinista cigano da etnia Rom Mio Vacite (1941-2019), fundou, em 1990, a União Cigana do Brasil (UCB), o que lhe conferiu o reconhecimento, por parte de muitos, como “pioneiro do movimento cigano no Brasil”.

Segundo Souza (2013, p. 135), o despertar de Vacite se deve ao grupo que formava o Centro de Estudos Ciganos, que era composto “por pessoas de classe média e com profissões liberais”, sendo que quase todos eram “autores de composições, poemas, livros e artigos sobre ciganos”. Eles o incentivaram, e não somente isso, participaram das ações

iniciais que desencadearam a visibilidade das questões sociais ciganas em níveis regional e nacional.

Entre as décadas de 1980 e 1990, outros representantes ciganos também receberam notoriedade ao arrojar atos de incidência política, sinalizando aos gestores públicos e à sociedade ampla a necessidade de inclusão social e valorização do que chamaram de “cultura cigana”. Entre outros nomes, dois ativistas da etnia Rom se destacaram (tendo significativa ressonância junto ao poder público, principalmente em âmbito federal), a saber, Mirian Stanescon Batuli de Siqueira (1947-2022) e Claudio Domingos Iovanovitchi.

Ainda sobre a *Etapa Pioneira*, é importante mencionar que nesse período surgiram algumas iniciativas acadêmicas, e mesmo literárias, que contribuíram para a visibilidade da temática cigana no Brasil. Nas décadas de 1990 e 2000, a realização de algumas pesquisas (de história, antropologia, geografia, psicologia, etc.) inseriu o assunto de forma mais evidente na academia brasileira. Entre os nomes que se destacaram, podemos mencionar Sônia Cavalcanti (1994), Eliane Medeiros Borges (1995), Solange T. de Lima (1996), Maria de Lourdes Pereira Fonseca (1996), Rodrigo Corrêa Teixeira (1998), Maria Patrícia Lopes Goldfarb (1999; 2004), Florência Ferrari (2002), Fábio J. Dantas de Melo (2005) e Valéria Sanchez Silva (2006).

Dois escritores não ciganos que tiveram certo protagonismo no que diz respeito ao ativismo cigano no Brasil também fazem parte dessa seleta lista, uma vez que seus escritos e influência no campo cigano deram subsídios ao movimento: o historiador e linguista Ático Vilas-Boas da Mota (1928-2016) e a escritora e professora Cristina da Costa Pereira.

Mota publicou *Ciganos: poemas em trânsito* (1998) e organizou *Ciganos: antologia de ensaios* (2004). Segundo dizem, não obstante produzir conhecimento através da escrita, chegou a fazer incidência junto ao poder público em relação a territórios de acolhimento de comunidades ciganas.

Cristina da Costa Pereira é autora de diferentes livros, dentre os quais: *O povo cigano* (1986), *Lendas e histórias ciganas* (1991), *Os ciganos ainda estão na estrada* (2009) e *Histórias de flamenco e outras cenas ciganas* (2014). A influência de Pereira sobre Mio Vacite foi significativa para o desencadeamento do ativismo cigano no Brasil, conforme lemos no trecho da tese de Mirian Alves de Souza:

O livro de Cristina Pereira, *O Povo Cigano* (1986), é considerado por Mio um marco para a construção de um movimento cigano no Brasil por dois motivos. Primeiro, porque é a partir da pesquisa realizada por sua autora que os agentes políticos que vieram a formar o CEC se articularam e “tomaram consciência de sua cultura”. Mio diz que se tornou um ativista quando conheceu Cristina: “com 45 anos de idade, aprendi com Cristina Pereira que o meu povo tem uma cultura, uma língua, e que somos uma verdadeira nação”. Antes disso, ele diz que, embora sempre tenha se sentido incomodado com as representações negativas e generalizantes que circulam sobre os ciganos, não os concebia como um “povo com cultura própria” e direitos a serem reivindicados na esfera pública (souza, 2013, p. 136).

A terceira etapa, que chamei de *Etapa da Ebulição Política Cigana*, tem início com o lançamento do Dia Nacional do Cigano (cf. Brasil, 2006), em Brasília-DF, em 2007, momento em que, promovendo a visibilidade dos povos ciganos, o

Ministério da Cultura (MinC) do Governo Federal divulgou o *Prêmio Culturas Ciganas 2007 – Edição João Torres I*. O propósito dessa iniciativa foi, segundo o próprio MinC, “valorizar e dar visibilidade às iniciativas culturais dos povos ciganos, fortalecer as expressões culturais e a identidade cultural desses povos, contribuindo para a continuidade de suas tradições, além de outros” (cf. Brasil, 2008).

O *Prêmio* foi destinado a “Pessoas Físicas, que se autodeclarem ciganas, e Jurídicas nacionais, privadas, sem fins lucrativos, representativas dos ciganos”; e promoveu a disputa pelo prêmio de incentivo cultural que contemplava “os vinte primeiros nomes da lista” com um valor de R\$ 10 mil cada um. Esse processo “desentocou” diversos ativistas antes (auto)invisibilizados, bem como encorajou o surgimento de novos. Esse período deu início ao maior e mais intenso debate já visto sobre o tema da identidade étnica entre ciganos, envolvendo pesquisadores e agentes do serviço público, pois, diante de um cenário de competição por recursos, viu-se a necessidade de definir “quem de fato” poderia se afirmar como cigano e/ou representar esse povo.

É sobre essa esteira teórica que a autorrepresentação se torna um assunto emergente, cujas discussões se tornam marcadas por tensões e conflitos internos e externos, chamando a atenção da academia, onde a temática cigana ainda não encontrava grande interesse. Nesse período, surgiram diversas entidades, e muitas ações ativistas foram exibidas ao poder público, buscando visibilidade para a pauta e as instituições.

A quarta e última etapa, segundo descrevemos aqui, perdura até os dias atuais. A etapa do *Ativismo Multiposicio-*

nal se organiza num processo de eventos e modelos comunicacionais que envolvem o tripé formado por ciganos, pesquisadores e poder público. O evento que serviu como epicentro dessa etapa foi o Seminário Internacional Cigano: história, identidade e memória, promovido pelo Laboratório de Estudos sobre Etnicidade, Racismo e Discriminação (LEER-USP), no ambiente da Universidade de São Paulo (USP), contando com a participação de ciganos e não ciganos.

A reunião provocou a ideia da criação de uma rede solidária fluida e permanente entre pesquisadores do tema. Tal ideia visava ao apoio acadêmico mútuo entre graduandos, pós-graduandos e pesquisadores em geral, em que os participantes poderiam sugerir leituras, divulgar eventos, convidar palestrantes, etc. Isso avançou de forma mais efetiva três anos mais tarde, em agosto de 2016, durante a 30ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), em João Pessoa-PB, com a criação de um grupo de WhatsApp chamado “Estudos Ciganos”. No início, eram 15 pesquisadores, principalmente antropólogos e cientistas sociais, porém, dois anos mais tarde, em 2018, o grupo contava com mais de 100 participantes, entre pesquisadores, servidores públicos que atuavam nesse campo e outros convidados aleatórios, que passavam pelo aceite dos administradores.

A sinergia criada pelo grupo se desdobrou de diferentes formas, uma vez que muitos participantes atuavam em diferentes áreas da academia e do serviço público. O grupo gerou o apoio a projetos públicos, eventos formais e informais, participação em bancas de mestrado e doutorado, organização de livros, convites mútuos para projetos de pesquisa, etc. Concomitantemente, alguns ativistas ciganos e

não ciganos, seguindo o crescente uso do WhatsApp, organizaram seus próprios grupos, tentando organizar debates, fazer denúncias e criar novas formas de influência.

Como esse modelo comunicacional tecnológico estava em alta, alguns ativistas se interessaram em participar do grupo dos pesquisadores criado na RBA, o que lhes foi sistematicamente negado, uma vez que não se encaixavam nos critérios estabelecidos. Essas tentativas de aproximação via aplicativo, uma vez frustradas, geraram estratégias de conexões políticas entre indivíduos que se encontravam tanto no grupo de pesquisadores como nos de ativistas, criando um cenário de arranjos e rearranjos múltiplos que acirram exibições performáticas entre diferentes atores, tanto opositores como colaboradores entre si.

Esse acirramento acentuou ainda mais o debate identitário, “turbinando” um “campo imaginado” das lutas pelos direitos de (auto)representação. Esse “campo”, mesmo com aparência informal, sem organização jurídica, se organizou com regras mínimas de representação política etnicizada, ampliando as discussões características na etapa anterior.

Na etapa do *Ativismo Multiposicional*, portanto, temos um ativismo polifônico, plural, caracterizado como multicultural, multiétnico, multirreligioso, multilinguístico, multinacional e multigênero, ou seja, multiposicional, que parte de diferentes “lugares de fala” e é operado por diferentes atores que transversalizam diferentes esferas, seja o campo da pesquisa, a liderança de comunidades étnicas ou o campo da política e do serviço público.

Tal “emaranhado”, casual e fluido, apresenta certa dissonância do projeto identitário inicialmente proposto pelos

ditos *pioneiros* a partir da década de 1980, uma vez que a categoria “cultura cigana”, compreendida e apresentada de forma um pouco mais coesa (ainda que não necessariamente homogênea e essencialista), agora se percebe grandemente ampliada, com um sem-número de diferentes significados que partem de diferentes experiências. O que se manteve nesse processo, no entanto, foi o eixo dialético da luta por direitos e a emancipação do sistema opressor, que absolutiza o modelo hierárquico de sociedade.

ENTRE TERMOS E FUNÇÕES: ATIVISMO/MILITÂNCIA E O HIBRIDISMO PRÁTICO-CONCEITUAL

Em termos gerais, não obstante haver pessoas que se ocupam única e exclusivamente da “atividade ativista”, sendo, digamos, “militantes profissionais”, com remuneração para atuar *full time* em ONG, movimentos sociais, partidos, etc., é possível pensar que grande parte dos ativistas atua de forma *bi* ou *multiocupacional*, exercendo diferentes profissões através (ou a partir) das quais militam por suas causas. Poderíamos pensar, por exemplo, em ativistas que lutam pela defesa do meio ambiente via engenharia ambiental, ou docência e pesquisa em biologia; ou ainda, ativistas que lutam pela democracia sendo juristas, advogados e parlamentares.

O que é perceptível, pelo senso comum, é que a figura do ativista, em geral, não hesita em declarar sua identidade e engajamento publicamente, uma vez que isso pode lhe render oportunidades para alçar a voz e influenciar as estruturas e os indivíduos a que se deseja (e se quer) alcançar.

Isso é evidente nos mais diversos exemplos (do passado e do presente), pelo que podemos mencionar, aleatoriamente, diferentes nomes e organizações, tais como Martin Luther King Júnior (1929-1968), Mahatma Gandhi (1869-1948), Chico Mendes (1944-1988), Greta Thunberg (2003-), Malala Yousafzai (1997-), Greenpeace, Movimento Negro Unificado (MNU), etc.

Diante disso, temos lastro para relativizar o uso da palavra “ativista” que não seria, em si, inaceitável no ambiente político dos “campos de luta”, mas, pelo contrário, útil para o fim ao qual se propõe. “Ser ativista” no campo do combate ao racismo, na redução de desigualdades, na luta pela democracia, na defesa dos direitos das mulheres e na crise climática, por exemplo, confere ao ativista uma áurea heroica. No entanto, a depender da complexidade da causa, do contexto e dos envolvidos, falar em “ativismo” pode gerar riscos, desconfiança, tensão, medo e até desprezo por parte de opositores, ou ainda, talvez acirrar disputas entre diferentes ativistas “concorrentes”, sem contar com potenciais reações de rejeição por parte de diferentes envolvidos.

No ativismo do campo cigano brasileiro, tema que nos interessa aqui, temos de tudo um pouco: ativistas de tempo integral, comerciantes, funcionários públicos, pesquisadores, etc. Daí a necessidade de entendermos as terminologias e as situarmos. Ativista, ativismo, militante e militância são palavras usadas por uns e evitadas por outros, sendo que há quem os desconheça (especialmente ativistas ciganos pertencentes a comunidades de cultura oral).

Aqueles que evitam seu uso o fazem por diversas razões, entre as quais o temor de ameaças por parte de gestores

públicos ciganofóbicos, medo de más interpretações, receio do despertamento de ciúmes de outros ativistas, uso indevido por parte de inimigos, etc. Os que o utilizam, por outro lado, o fazem principalmente para reforçarem publicamente suas credenciais diante de ciganos (seja seu próprio grupo ou outros), do poder público e de outras instâncias de atuação. Em minha percepção, os termos em tela, via de regra, aparentemente são mais utilizados (no campo cigano) por terceiros (especialmente na academia, no poder público e nos movimentos sociais) do que pelos próprios “ativistas” e “militantes”, sendo essa, portanto, nesse caso, uma exodenominação. Em minha experiência, percebo muito mais ativistas que não se sentem bem em ser assim classificados do que os que assim se autodeclaram.

Os termos “ativismo” e “ativista”, ainda que usados com frequência em diversos ambientes, principalmente na arena política, podem agregar diferentes sentidos, a depender do contexto e dos interesses de quem os utiliza. É de se esperar que os significados dessas palavras se correlacionem com a ideia de “militância”, já que aponta para um envolvimento comprometido com alguma causa. Os debates sobre esses termos não são conclusivos, o que abre caminhos para relativizações daquilo que se apresenta em dicionários, glossários e/ou em cartilhas de movimentos sociais, à luz de seu uso nos mais diversos ambientes e situações.

Com essa lacuna definitória, temos, no presente texto, a princípio, alguma liberdade para conferir sentidos a partir do contexto sobre o qual tratamos aqui. Uma definição que nos ajuda a introduzir a discussão é a que se nos apresenta no *Grande Dicionário Unificado da Língua Portuguesa* (Rios,

2010), que define “ativismo” como o “sistema de conduta que privilegia a ação direta e vigorosa, como, por exemplo, o uso da força para fins políticos”; e “ativista” como “pessoa partidária do ativismo; militante”.

O mesmo dicionário define militância apenas como “ação militante”; e “militante” como quem “milita ou luta (por partido, religião, ideia, etc.)” e “pessoa que participa ativamente da vida política de um partido, sindicato, associação, etc.”. Segundo Luis Leite (2019), esses termos, “militância” e “ativismo”, possuem pressupostos paralelos, mas possuem significados diferentes. Essa diferença reside, basicamente, no fato de que, enquanto “militância” se refere à ideia de algo prático – mas que é baseado em teoria(s), com planejamento e continuidade, o “ativismo” se faz de forma mais difusa e ocasional.

A partir desse olhar, poderíamos conjecturar a ideia da militância como algo mais comprometido do que o ativismo, sendo a pessoa militante mais engajada e com “senso de pertencimento” do que o ativista, que não necessariamente faz parte do grupo diretamente relacionado com a bandeira pela qual luta. O ativismo, assim sendo mais “eventual”, não parece se caracterizar pela necessidade de “lugar de fala” do grupo, de forma que suas ações poderiam ocorrer a partir de questões que não necessariamente o afetam diretamente e, portanto, são feitas em situações pontuais.

Meu olhar, neste ensaio, está voltado tanto para o ativismo (em teoria, as ações mais difusas e ocasionais) como para a militância (as ações práticas, baseadas em teoria, com planejamento e continuidade) no contexto cigano. Esse “olhar”, no entanto, parte de um determinado pressuposto:

ativismo e militância são conceitos e atividades correlacionadas e, portanto, podemos concebê-las como complementares entre si. O hibridismo entre o ativismo e a militância define satisfatoriamente o campo político cigano brasileiro.

Portanto, minha definição, para este ensaio, toma ativismo e militância como uma única categoria, híbrida, tal como entendo que ocorre no campo político das relações entre pretensos ativistas e pretensos militantes (ciganos e não ciganos), e entre estes e os agentes do poder público. Diante disso, por questões didáticas, utilizo exaustivamente o termo ativista neste texto, referindo-me a essa ideia híbrida “ativismo-militância”.

Para tomar o conceito de Luis Leite (2019, p. 14), que entende o ativismo como uma “metodologia para produzir ações coletivas com vistas a interferir nas normas que organizam a nossa vida em sociedade”, podemos pensar na ideia de um “ativismo cigano” (e aqui foco no contexto brasileiro) como algo prático (“militante”), sendo em si mesmo uma metodologia que gera ações coletivas (que afeta direta e indiretamente as múltiplas relações entre os ciganos, a sociedade e o poder público), objetivando mudanças nas normas que organizam positivamente a vida dos ciganos (indivíduos e comunidades) no contexto em que vivem (macro: cidade, região, estado, país; ou micro: bairro, vila, rua, território local).

CATEGORIAS E MODELOS ATIVISTAS DO CAMPO CIGANO

Depois de observar e vivenciar inúmeras experiências na defesa dos direitos ciganos no Brasil, ao longo de mais de duas décadas, tornei-me alguém que tanto admira e se

inspira, como analisa e tece crítica a algumas estratégias, modelos e formatos empregados por muitos daqueles que identifico como “ativistas”, ciganos e/ou não ciganos. Convivo com ativistas há muitos anos, e, inclusive, alguns dos meus melhores amigos, “gente de casa”, são ativistas Calon. E, por mais que algumas pessoas me identifiquem como “ativista”, eu mesmo não me considero como tal, pelo menos não entendo (sendo pesquisador do tema) que me encaixo exatamente no que penso ser tal figura, ainda que reconheça que as diversas colaborações que pude dar ao longo do tempo possam confundir observadores e beneficiados.

Caminhar próximo de ativistas dos direitos ciganos me tornou, penso, apto (pelo menos, minimamente) a problematizar e analisar esse campo, superando algumas limitações que mencionei no início do artigo. Essa vasta experiência me permite participar, em certa medida, do seu “lugar de fala”. Entendo que o ativismo pró-ciganos, especialmente no contexto brasileiro, precisa ser mais analisado e discutido, tanto para ser mais bem compreendido e criticado, como também aperfeiçoado. A calamitosa situação social de muitos ciganos no Brasil pode(ria) ser transformada e, a depender do caso, até mesmo completamente resolvida, com a ajuda de ativistas competentes e comprometidos, principalmente daqueles que chamo de *endoativistas*, ou seja, dos que pertencem ao próprio povo, como veremos mais à frente.

E, neste ponto, levanto algumas questões que julgo serem importantes: até que ponto o “ativismo externo” (o *exoativismo*) de sujeitos não ciganos representa as necessidades e os anseios dos “de dentro”? Ou, para ir mais fundo: até que ponto, mesmo o ativismo de ciganos de um determinado

grupo realmente representa as questões e necessidades de ciganos de outro grupo? Se não pensa ser adequado que não ciganos falem em lugar de ciganos, por que então seria adequado que ciganos de determinadas culturas, etnias e realidades sociais teriam o direito de falar sobre as condições daqueles grupos (culturas, etnias e realidades sociais), os quais eles não representam e muito menos foram eleitos para fazê-lo?

Essas supostas e pretensas “ajudas” externas são realmente necessárias, legítimas e eficazes? A pessoa que sofre a violação (que de fato tem o “lugar de fala”) não tem o direito de falar por si mesma? Até que ponto os que se colocam como “intermediários” falam, expressam e apresentam o que realmente precisa ser exposto? E para ser ainda mais exaustivo: há (e qual seria?) distância de perspectivas entre as causas apresentadas pelos ativistas ao poder público e as causas daqueles que eles afirmam representar? Dezenas de outras questões poderiam se desdobrar a partir dessas.

Um olhar mais próximo da pessoa ativista e sua atuação nos revela as diferenças existentes em meio a esse “segmento”. Apenas como um ensaio despretensioso, poderíamos rascunhar uma “protodivisão” acerca das categorias ativistas ciganas no contexto brasileiro, apontando um norte para uma análise mais robusta no futuro.

Por ora, poderíamos pensar em duas categorias ativistas: 1) os que atuam a partir das próprias vivências e realidades, os *endoativistas*, ou seja, os “de dentro”, sendo eles mesmos os que sofrem as violações de direitos; e os 2) *exoativistas*, ciganos e não ciganos, que são agentes “de fora” da comunidade, que não vivenciam os reais sofrimentos

dos quais precisamente reclamam perante o poder público e outras instâncias da sociedade.

Eventualmente até poderíamos problematizar a categorização proposta, reconhecendo uma terceira ou quarta categoria, considerando aqueles que nem são, de fato, *endo* (“de dentro”) nem são *exo* (“de fora”), mas se encontram “no meio do caminho”. Para efeitos de simplificação nos detemos nesse olhar binário mais básico, que por si só nos demanda muito.

Para prosseguir traçando um perfil, consideremos que o “nativo” *endoativista* é alguém que vive literalmente *na (dentro da)* comunidade, seja um acampamento, um rancho ou território específico, vivenciando sua cultura numa microcomunidade de forma intensa. E aqui temos esse elemento indissociável: o *endoativismo* subsiste a partir de uma ligação ao território físico e cultural. Estamos falando de um “ativista *do* povo”, eleito ou reconhecido por este, tendo a chancela e o empoderamento da sua microcomunidade. Essa pessoa é inequivocamente cigana, pois, além de se autodeclarar como tal, todos da sua comunidade (e mesmo de outras) a reconhecem assim. Podem ser líderes de comunidades ciganas ou filhos de líderes, que estão sendo preparados para assumir a liderança, chefes anciãos, etc.

Trata-se de alguém que nasceu, cresceu e mora numa comunidade cigana, e sua cosmovisão foi construída nesse contexto cultural fechado, de forma que seu universo se mantém a certa distância do “mundo externo”, com suas leis, códigos, modelos e valores. O *endoativista*, uma vez comprometido com as causas que dizem respeito a si mesmo e ao seu coletivo local, manifesta sua cultura particular

de forma pública e sobre si não recaem dúvidas quanto à sua ciganidade.

O *exoativista*, diferentemente, pode ou não ser cigano e, sendo, pode ou não pertencer, viver e morar numa comunidade. Pode ser, por exemplo, um cigano de uma determinada comunidade que, por circunstâncias várias, se propõe a representar e a falar por outra comunidade (ativismo): por um lado, ele é um *endoativista*, um cigano de comunidade, mas, ao se assumir representante de outro grupo que não o seu, se coloca em condição *exo*, isto é, de agente externo. Essa dinâmica, aparentemente ambígua, pode ou não lhe conferir o reconhecimento daqueles que diz representar, assim como daqueles que o ouvem e/ou dos quais ele busca atenção.

Outro exemplo são *exoativistas* que se autodeclararam ciganos ou descendentes, mas que não nasceram e nem vivem em território cultural cigano. Eles não são *endoativistas* de forma alguma, já que não estão territorializados/naturalizados na sua cultura. Esse histórico de não pertença território-cultural pode lhes gerar alguns obstáculos relacionais com algumas comunidades.

Existem também os *exoativistas* que não são ciganos e declaram isso abertamente, não obstante serem altamente engajados pelas causas do povo. Podem ser, por exemplo, pesquisadores acadêmicos, servidores públicos, professores, artistas e outros profissionais que se sensibilizaram ao terem contato ou serem informados acerca dos sofrimentos de comunidades ciganas vulneráveis, colocando-se à disposição para pleitear os direitos humanos para esses grupos.

Independentemente da ausência de ciganidade, ou de um suposto “nível”, a condição *exoativista* é uma figura

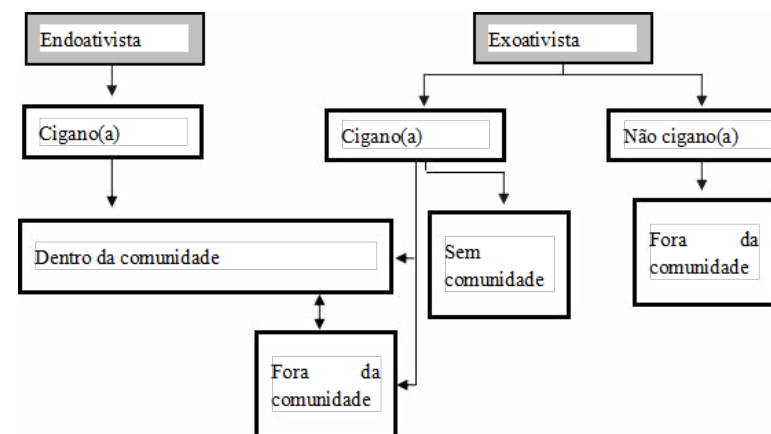
acostumada a ser questionada, fiscalizada, estranhada, sobre quem recai desconfiança constante, exercendo, muitas vezes, uma representação frágil e instável perante ciganos e até não ciganos. Muitas vezes, são vistos até mesmo como “falsos ciganos”, passíveis de rígidas críticas e sanções. Mio Vacite (*apud* Souza, 2013, p. 226) utilizou a expressão “ciganos genéricos” para se referir mais especialmente a pessoas:

[...] sem vínculos familiares com os ciganos, mas que se apresentam como tais no espaço público por motivos religiosos (como os “ciganos espirituais”), construções identitárias e, especialmente, para obtenção de vantagens; como, por exemplo, no contexto das políticas de reconhecimento do Estado brasileiro no qual recursos podem ser acessados, no mercado de trabalho, onde o estereótipo dos ciganos como artistas e mágicos confere um valor positivo a cartomantes, religiosos, músicos, dançarinos e artesãos.

O universo *exoativista*, por outro lado, é complexo, imenso, e, como tal, extravasa discussões mais polêmicas. Partindo de um olhar analítico de cunho sociológico, podemos pensar nas dinâmicas *exoativistas* no que diz respeito à exibição e à manutenção de sua identidade diante dos grupos pretensamente representados. Para aquele que se autodeclara cigano ou descendente, mas que nunca morou (e não mora) numa comunidade, a efetividade da sua luta por direitos ciganos assume papel indispensável para seu senso de pertença étnica. Na sua perspectiva, a sua atividade pró-ciganos pode servir como uma espécie de “credencial étnica” perante ciganos, poder público e sociedade ampla.

Falta-nos um mapa geral de *endo* e *exoativistas* presentes no contexto do movimento cigano brasileiro. Certamente um instrumento como esse seria de grande utilidade para a compreensão do cenário étnico dos representantes que hoje atuam na defesa dos direitos ciganos. Abaixo temos uma tabela que exemplifica a divisão provisória aqui proposta, classificando *endo* e *exoativistas* do campo cigano.

FIGURA I - CATEGORIAS ATIVISTAS CIGANAS NO BRASIL



Fonte: Elaborado pelo autor (2023).

(IN)VISIBILIDADE E SILÊNCIO: IMPLICAÇÕES E CONSEQUÊNCIAS

Ativistas –*endo* ou *exo* – em geral se baseiam, teoricamente, na cosmovisão marxista, que impulsiona a resistência e a luta contra os modelos políticos, econômicos e sociais de opressão que hierarquizam a sociedade e geram desprivilegiados e grupos subalternos, a quem o acesso aos

direitos é dificultado. Para tanto, o “destaque público” se reveste de grande importância estratégica nos processos de denúncia contra o sistema opressor. O que ocorre, no entanto, é que, na prática, a visibilidade nem sempre resulta em desdobramentos positivos e pode, eventualmente, até mesmo maximizar tensões.

Endo e exoativistas, convencidos de que a visibilidade é um “princípio permanente” e não apenas uma “estratégia opcional”, não raras vezes deixam de se perguntar se as comunidades mais vulneráveis, historicamente criminalizadas e oprimidas, e que costumam viver na periferia, longe de “holofotes”, se sentem confortáveis com a visibilidade produzida pelo ativismo. Não seria prudente considerar a ideia de que o destaque midiático poderia gerar mais malefícios do que benefícios para os modos de vida de algumas comunidades, as quais se pretende “defender”? A(s) resposta(s) para essas questões pode(m) ser subjetiva(s) e relativa(s), a depender da ótica e dos interesses de quem responde. Não é necessária nenhuma análise profunda sobre o ativismo para reconhecermos seu teor político, sabendo que suas ações resultam, quase que inevitavelmente, na visibilidade primária do agente ativista, e somente secundária da causa para a qual aponta.

Essa reflexão me faz lembrar de um episódio que vivenciei no ano de 2016, quando fazia uma pesquisa de campo num acampamento Calon, no município de Rolândia, no Paraná. Era inverno e eu estava passando uma temporada no acampamento, sendo hospedado pelos meus compadres, Cassiano e Tati. Certa noite, lá pelas três horas da manhã, todos acordamos, com grande susto, ao som de estouros e

fortes luzes. Eu estava num colchão improvisado no chão, próximo da saída frontal da tenda e, ao acordar dessa forma brusca, demorei alguns segundos para assimilar onde estava, tentando entender o que estava acontecendo.

Foi tudo muito rápido e, em tom desesperador, ainda deitado, meu compadre ergueu a voz, como que gritando, perguntando ao seu tio, Diéque (que estava na barraca ao lado), o que havia acontecido ou o que poderia ser aquilo. Também sem saber o que dizer, Diéque sugeriu que talvez pudesse ter ocorrido um curto-circuito na fiação elétrica do acampamento. Enquanto ainda falava, ouvimos o som da ignição do motor de um veículo na rua, logo atrás da tenda, que saiu em alta velocidade, cantando os pneus. Com isso, concluímos que, possivelmente, havíamos sido alvos de um ataque ciganofóbico.

Ao tentar reconstituir o fato, observando os resíduos da explosão e vendo que a abertura lateral na tenda havia sido tocada, bem como associando ao som do carro, entendemos que os criminosos haviam disparado fogos de artifício dentro da barraca, de forma que os explosivos se projetassem por todo o espaço interior. Uma das bombas explodiu a poucos centímetros da cabeça da minha afilhada, Taciane, que tinha apenas nove meses na época. Aquilo nos encheu de indignação e medo!

Tenho uma relação muito próxima com esse grupo, que conheço desde 2002, e desfruto de grande amizade com muitos ali. Esse vínculo me levou a participar de algumas decisões da liderança, a pousar no acampamento, por vezes, e a presenciar (bem como soube de outras ocasiões) ataques físicos e verbais por parte de não ciganos, mas nunca

tinha presenciado algo como aquilo. O grupo é itinerante e comumente permanece entre 30 e 90 dias em cada cidade por onde passa.

O referido acampamento, que, na ocasião desse evento, contava com cerca de 70 pessoas, faz parte de um conjunto de acampamentos ciganos sulistas que, somados, chegam a cerca de 700 pessoas. Infelizmente é comum que moradores não ciganos, especialmente durante as madrugadas em finais de semana, dirijam palavrões e ameaças contra as pessoas do acampamento, ofendendo sua honra e dignidade, dizendo coisas do tipo “povo amaldiçoado”, “vamos matar vocês”, “vocês fedem”, “sumam da minha cidade”, etc.

Desde as primeiras experiências de pouso em tendas, mais especialmente em acampamentos instalados em áreas urbanas, ouço esses xingamentos e sempre me retorço de raiva e indignação, desejando fazer denúncias aos órgãos competentes. No entanto, sempre respeitei os apelos contundentes dos chefes, que me pedem para ignorar essas provocações violentas, já que, segundo dizem, “tornar-se visto aos olhos da polícia”, mesmo fazendo denúncias contra a discriminação e o racismo; ou ainda, reagir direta ou imediatamente aos agressores poderia provocar atos vingativos ainda piores, inclusive por parte da própria polícia, que, segundo dizem, “jamais daria razão a nós [ciganos]”.

A invisibilidade é uma estratégia de sobrevivência que se tornou parte de um modo de vida que, se entende, coopera com a perpetuação física e cultural do grupo. Esse “silenciamento” tem sua lógica, uma vez que não coloca a comunidade e seus líderes num confronto mais intenso junto ao poder público e suas questões legais, arena essa

que os ciganos – em especial, os itinerantes – entendem não serem capazes de dialogar. Moonen (2000, p. 56) conta que, “em praticamente todos os países da Europa Oriental, os ciganos aceitam a violência policial” porque, como diz Marushiakova (*apud* Moonen, 2000), “quando a polícia decide combater alguém, será contra os ciganos porque eles não conhecem seus direitos e não costumam reclamar”.

Na referida noite da agressão com fogos de artifício, fiquei tão indignado que não fui capaz de atender aos pedidos do chefe, meu amigo, senhor Jair. Peguei meu compadre pelo braço e nos dirigimos imediatamente ao 15º Batalhão da Polícia Militar, que ficava a cerca de trezentos metros do acampamento, na esperança de que os policiais de plantão pudessem pegar uma viatura e sair em busca de algum veículo suspeito na região.

Apesar de termos sido educadamente atendidos por dois policiais (principalmente pelo fato de que fui eu o denunciante a relatar o ocorrido, usando linguagem propositalmente rebuscada, articulando bem as palavras “ao modo *gajon*”⁴, mencionando leis), duvidei que eles realmente tivessem levado a sério nossa denúncia. Contudo eles nos asseguraram de que fariam “uma ronda” ao redor do acampamento na sequência, coisa que não sabemos se, de fato, aconteceu. Além disso, apenas nos orientaram a registrar um boletim de ocorrência no dia seguinte, o que fizemos.

Aquele ataque foi mais um episódio ciganofóbico que aconteceu naqueles dias, naquele município. Poucos dias depois, dois jovens ciganos foram atacados num restaurante

[4]. Termo cigano utilizado para definir uma pessoa não cigana.

que ficava no posto de gasolina próximo do acampamento. Uma discussão sobre o uso do banheiro entre um dos jovens e outro cliente, não cigano, inflamou os que assistiam à cena, de forma que alguns motoboys presentes começaram a bater nos dois jovens, que fugiram sob socos e pontapés.

Casos como esses nos levam a concordar com Almeida (2020, p. 26) quando ele diz que o racismo transcende o âmbito da ação individual, pois se manifesta em termos coletivos, de forma que a dimensão do poder como elemento constitutivo das relações raciais configura o poder de um grupo sobre outro.

“E, nesse sentido, o controle direto ou indireto de um determinado grupo sobre o aparato institucional é marcado pela racialização e promove a hierarquização étnico-racial, de forma que as instituições são racistas porque a sociedade é racista” (Almeida, 2020, p. 47).

“Estar em evidência”, “ser visto”, mesmo em condição de vítima, para muitos ciganos, pode significar tornar-se alvo fácil de ataques. O inverso disso, ou seja, permanecer em silêncio e sem chamar a atenção, significa, por exemplo, a possibilidade de uma permanência maior num determinado local, podendo exercer suas atividades econômicas, esquivando-se ao máximo de preconceitos e sanções.

Outra experiência que me remete à ideia de invisibilidade é a de um amigo Calon no noroeste do Paraná, que, quando ia vender balas no sinaleiro, escondia os dentes revestidos de metal, pintando-os com esmalte branco, a fim de esconder sua identidade cigana e assim evitar o precon-

ceito, com a conseqüente recusa de potenciais clientes. Vi isso quando, certa vez, lhe dei uma carona do acampamento para o centro da cidade. Antes de descer do carro, ele pediu para permanecer ali por alguns minutos para “esconder os dentes”. Logo depois me contou diversos casos em que, ao abrir a boca, era identificado como cigano e “perdia venda”.

Esses relatos podem nos ajudar a compreender a relação entre invisibilidade étnica e sobrevivência, relação essa que merece atenção por parte de *endo* e *exoativistas*.

PERFORMANCE, “LUGAR DE FALA” E REALIDADES

Quem, de fato, tem mais chance de ser ouvido numa sociedade excludente e caracterizada por normativas anti-minorias étnico-raciais? Não há dúvidas de que uma elite socioeconômica, hegemônica, é que rege o sistema e outorga a quem quer o poder de fala. Muitos ativistas, cooptados e colonizados pelo modelo desse sistema, reproduzem um *modus operandi* semelhante, monopolizando o “lugar de fala” daqueles que, no contexto da violação, sofrem a opressão em si. Esse espelhamento sociopolítico do sistema seletivo e elitizado sobre o campo social em tela conta com a capacidade performática do ativista, que, como quem pratica uma “arte”, se apropria da narrativa do sofrimento alheio sob a justificativa de um pretensão pertencimento, que, muitas vezes, como vimos, é questionável e pode ser problematizado.

Mas, afinal, o que é “lugar de fala”? Djamila Ribeiro (2017) pontua que “o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas”. Na polifonia do movimento cigano, os inúmeros “lugares de fala”,

heterogêneos, plurais são controversos entre si, refletindo diferentes e particulares experiências, que constituem o complexo pluriverso a partir do qual muitos se manifestam.

Pensemos, hipoteticamente, na ideia de alguém que, sendo um *exoativista* que nunca morou em barracas e nem foi nômade, e hoje frequenta um curso de mestrado, se autodeclare como atalaia “dos ciganos” brasileiros. Tal indivíduo, desprovido da experiência nômade e suas implicações sociais, ignorante acerca da lógica de “vida em movimento”, jamais terá a mesma ótica de um cigano itinerante, que continuamente sofre, por exemplo, violência policial, sendo expulso dos terrenos em que instala seu acampamento temporário.

Ou, pensemos, o quanto está distante de outros lugares de fala (e “os outros” dele) o ativista pretensamente cigano que mora num sobrado, ou num apartamento confortável, que jamais saberá o que é passar frio ao relento ou ter de pagar um alto valor financeiro por um balde de água de vizinhos aproveitadores. Ainda que eventualmente seus avós ou pais ciganos tenham experienciado isso no passado, relatos de memórias familiares são insuficientes e não substituem o efeito do sofrimento no próprio corpo: os “lugares” de cada um é bastante distinto. É evidente, no entanto, que o “lugar de fala” do ativista urbanizado, que possui moradia confortável ou que estuda e está inserido na sociedade ampla e dela participa, tem a sua legitimidade, mas não se sustenta para falar no lugar de alguém outro.

“Quem poderia, então, falar sobre as opressões sofridas pelos ciganos?” Reconheçamos que ninguém fala pelos “ciganos” (no plural), muito menos por um cigano (no sin-

gular). E ainda que isso ocorra, tal ato se limita a particularidades de quem fala, emitindo, no máximo, narrativas políticas eivadas de elocubrações e fantasias acerca da realidade do outro. No entanto, o *endoativista*, nascido e criado num “lugar”, fala tanto do seu próprio sofrimento como do sofrimento de seu próprio grupo de pertença local, coisa que lhe confere uma autoridade superior à do *exoativista*.

A ciganidade, isto é, o senso de pertença étnica em si, pode até ser compreendida como um lugar de fala, mas as múltiplas realidades que ela agrega impedem uma experiência ampla e múltipla. O “ser cigano” não é suficiente para falar com plenitude e legitimidade acerca do sofrimento do outro cigano, e isso é assim porque a realidade do outro cigano é dele, ainda que eventualmente compartilhada através de narrativas ou experiências semelhantes. A macrociganidade⁵ não permite um “lugar de fala” comum a todas as microciganidades.

Por isso, uma coisa é “ouvir falar” sobre os efeitos catastróficos de uma ofensiva policial irregular contra ciganos, e outra, bem diferente, é “ter sido” uma das vítimas de tal agressão, trazendo no corpo e na memória as marcas de tal evento. É impossível que alguém “de fora” alcance a mesma condição experiencial. Aquele que perdeu um filho numa abordagem policial trágica, ou o que foi expulso de um ter-

[5]. Macrociganidade é um conceito derivado da ideia de que a ciganidade é “glocal”, conceito que elaborei por ocasião de uma pesquisa etnográfica que realizei num acampamento de etnia Calon no Paraná (Acampamento Jair Alves), em 2017 (cf. Shimura, 2017). Macrociganidade, na pesquisa, foi posta como equivalente à ciganidade em si, considerando que “a ciganidade ou macrociganidade é constituída por microciganidades que marcam fronteiras interétnicas (entre Rom e Calon, por exemplo) e intraétnicas (entre Calon e Calon, ou entre Sinti e Sinti, por exemplo), que (re)modelam as perspectivas de pertencimento: muitas vezes, o que é “ser cigano” para um grupo/indivíduo não o é para outro, e vice-versa” (Shimura, 2017, p. 27).

reno público onde acampava com a família, por exemplo, ocupa o lugar legítimo a partir da qual levanta a voz denunciante. “Quem é o *outro distante* para chamar a atenção pública a partir do *meu sofrimento?*”, poderia questionar a vítima, supostamente “representada” por alguém “de fora”.

Não há dúvidas de que um dos papéis do ativista é intermediar, “fazer pontes” e introduzir temas e questões diante do poder público e de outras estruturas e instituições, no entanto, qual é o limítrofe e o modo dessa atuação? É importante considerar que o “dar voz” a quem de fato sofre a opressão, sem “monopolizar o tempo e o espaço”, é (ou deveria ser) reconhecido como um alvo final e parâmetro de êxito de todo ativista.

É evidente que denunciar um fato ocorrido contra pessoas e coletivos que são silenciados tem a sua virtude e importância (tema sobre o qual precisamos nos debruçar), no entanto a “apropriação do sofrimento” de forma performática como estratégia política pode levar o ativista a aumentar detalhes e números, “enfeitar” o ocorrido e, contraditoriamente (e escandalosamente), acentuar o silenciamento das vozes daqueles que justamente deveriam ser ouvidos.

O que está estabelecido e convencionado é que os direitos humanos dos ciganos precisam ser respeitados e, para isso, há um consenso político, legal e narrativo. O que precisa ser demandado, nesse campo, no entanto, são as especificidades que partem das pessoas que sofrem violações “na ponta”, e não (apenas) de quem “ouve falar sobre”. Esse é um dos principais assuntos no qual o movimento cigano brasileiro está envolvido (com muitas tensões) desde, pelo menos, 2007, quando se iniciaram as celebrações

do Dia Nacional do Cigano, e que desencadeou a terceira (*Etapa da Ebulição Política Cigana*) e quarta (*Etapa do Ativismo Multiposicional*) etapas do movimento cigano no Brasil, conforme vimos.

Qual é a particularidade da demanda? Onde essa particularidade se encontra e como defini-la exatamente? Quem precisamente faz a demanda lá “na ponta”? Afinal, quem (nome, idade, endereço, etnia, etc.) sofre o problema? O acampamento da comunidade do “Povo da Alaíde”, em São José dos Pinhais, no Paraná, por exemplo, tem uma demanda em curso. O grupo vive sem um banheiro para os idosos enfermos, e as mulheres ficam expostas aos olhares impudentes de transeuntes que passam por ali.

Utilizando uma latrina improvisada, a comunidade solicitou à prefeitura da cidade a autorização para construir banheiros, um masculino e outro feminino, de madeira ou alvenaria, equipado com vasos sanitários cerâmica e chuveiros. Mesmo utilizando o espaço há mais de 40 anos, entre idas e vindas, o pedido está sendo negado sistematicamente, com poucas oportunidades de diálogo.

Esse caso levanta a pergunta: quem deve (ou deveria) apresentar tal demanda ao poder público? O *exoativista*, que se projeta a partir de seu “escritório”, eventualmente até morando num ambiente confortável, com banheiro e água encanada? Ou deveria ser algo que partisse das pessoas da própria comunidade, que experienciam a realidade nua e crua cotidianamente? Ou ainda poderíamos considerar uma parceria entre esses diferentes “lados”? Seria possível pensar na ideia de um *exoativista* tão somente orientar o grupo sobre os processos de tal demanda, sem, no entanto,

obter alguma visibilidade na causa? Isso seria interessante para os seus propósitos de “ajuda humanitária”?

E é nesse ponto que podemos ter antagonismos narrativos entre *exo* e *endoativistas* e o povo. Como alguém já disse, “bom seria que todo idealista não lucrasse com o seu ideal”. O “lucro”, nesse sentido, seria o de capital social, do qual o ativista se aproxima e com o qual se exhibe para promotores, parlamentares, colegas e outras pessoas e figuras, que, pensa, o prestigiem e admirem, abrindo portas para que sua imagem exterior seja ainda mais destacada.

As palavras do líder Calon Jair Alves, em 2015, em seu primeiro contato com um promotor de justiça (momento que testemunhei presencialmente), me chamaram a atenção. Disse ele:

Há muitos anos, eu gostaria de ter sentado aqui, na frente de um doutor! Ando pelo Paraná há anos e penso em quantas e quantas vezes precisei de uma oportunidade dessas! Ninguém me trouxe aqui para que eu mesmo falasse sobre as necessidades da minha gente. Alguém falou por mim sem minha autorização. Mas que bom que estou aqui agora! (cf. Shimura, 2020).

Quem define a pessoa que representaria “os ciganos” diante de promotores, delegados, políticos e policiais? Quem tem essa autoridade (legítima) senão os próprios ciganos? E aqui entramos na eternizada questão não resolvida que nos joga num eterno relativismo cíclico: quem é e o que significa ser cigano? Quem define isso?

Se são os ciganos quem pode definir seus próprios representantes, então definamos *quem* são e *o que* são ciganos.

Essa foi uma questão central que inevitavelmente apareceu no processo de elaboração da Resolução nº 1.339/2018, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) (cf. Bahia, 2018), que tratava da aprovação do sistema de reservas de sobrevagas para indígenas; quilombolas; pessoas com deficiência, transtorno do espectro autista e altas habilidades; transexuais, travestis e transgêneros; e ciganos. Os longos áudios entre mim e uma das organizadoras da proposta buscavam responder às dúvidas relacionadas à heteroidentificação cigana. Questões, as mais diversas, surgiam nesses diálogos:

Somente ciganos podem definir – e/ou reconhecer – seus próprios representantes ou pessoas de fora, servidores públicos, ativistas, etc. também podem?

E se um grupo de não ciganos se autodeclarar como ciganos (“ciganos genéricos”, para utilizar a expressão de Mio Vacite para falsos ciganos), reunir-se criando uma “pseudo-comunidade” (física, institucional ou virtual) e reconhecer alguém, igualmente não cigano (mas que se declara cigano), como um “representante dos ciganos”?

Exigir o reconhecimento de diferentes comunidades e associações ciganas minimizaria/sanaria o problema da autorrepresentação? Mas quais, quantas e de que lugares seriam as comunidades e associações a serem consultadas? E se essas comunidades e associações não forem reconhecidas pela totalidade dos ciganos, quem, então, poderia fazer esse reconhecimento?

Devemos exigir uma árvore genealógica de cada candidato à vaga? E se a pessoa simplesmente apresentar informações falsas nesse documento, com pouca ou nenhuma possibilidade de rastreamento de fatos? Tais questões, de

difícil resolução, contribuíram e nortearam, em grande medida, a conclusão do processo. Como sabemos, definir quem é e quem não é, de fato, cigano não é e nunca será uma tarefa fácil, uma vez que tal equação está ligada ao complexo das multidefinições e autodefinições no ambiente da macrociganidade, em que diferentes microciganidades se dividem a partir de inúmeros elementos contrastantes. No ambiente político ativista, no entanto, o modelo que temos é o da autodeclaração, na qual aquele que se apresenta perante as autoridades autodeclarando-se cigano, replicando narrativas de opressão e demandando soluções se estabelece, causando grande tensão e conflitos entre ciganos e não ciganos.

Para concluir, o “movimento cigano brasileiro” é um fenômeno riquíssimo em todos os sentidos e nos convida a um olhar multifacetado, interdisciplinar e politicamente neutro, uma vez que perpassa os mais diferentes ambientes e ideais. Desde as condições permanentes e aparentemente incorrigíveis de exclusão e opressão, até os movimentos de incidência política junto ao poder público, temos um rico material, nativo e analítico, que pode ser observado e registrado, com vistas a uma compreensão maior desse campo.

Pensando na utilidade dessa incursão temática, menciono Frans Moonen (1944-2013), antropólogo e ativista no campo cigano, pessoa com quem troquei e-mails por alguns anos e de quem recebi importantes contribuições para minhas pesquisas. Em seu livro *Antropologia Aplicada* (1988), Moonen advogava pela aplicação prática dos estudos antropológicos. Para ele, a ciência *do* homem por excelência é também uma ciência *para* o homem e, por isso, seus conhecimentos precisam ser aplicáveis.

Diante disso, pergunto: do que nos serve escrever acerca do ativismo cigano brasileiro senão para contribuir e cooperar com seu melhoramento, de forma que, ao menos indiretamente, as pessoas que estão lá “na ponta”, os verdadeiros oprimidos, sejam, enfim, reconhecidos, valorizados e dignificados? Espero que o presente ensaio seja útil para esse propósito.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, S. **Racismo estrutural**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

BAHIA. Universidade do Estado da Bahia (UNEB). **Resolução nº 1.339/2018**. Aprova o sistema de reservas de vagas para negros e sobrevagas para indígenas; quilombolas; ciganos; pessoas com deficiência, transtorno do espectro autista e altas habilidades; transexuais, travestis e transgêneros, no âmbito da UNEB, e dá outras providências. Conselho universitário (CONSU). Disponível em: https://proaf.uneb.br/wpcontent/uploads/2022/06/Res_1.339_2018consu_-_Res_reserva-de-vagas.docx.pdf. Acesso em: 19 jul. 2023.

BRASIL. Ministério da Cultura. Prêmio Cultura Cigana: Prêmio João Torres. **Portal da Cultura**. Brasília, DF, 23 maio 2008. Disponível em: <http://thacker.diraol.eng.br/mirrors/www.cultura.gov.br/site/2008/05/23/premio-culturas-ciganas-%E2%2580%2593-edicao-joao-torres/>. Acesso em: 17 jul. 2023.

BRASIL. Presidência da República. **Decreto de 25 de maio de 2006**. Institui o Dia Nacional do Cigano. Casa Civil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/dnn/Dnn10841.htmAcesso em: 17 jul. 2023.

CHINA, J. B. D'O. C. **Os Ciganos do Brasil: subsídios históricos, ethnográficos e linguísticos**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1936.

CUNHA, J. R. da. **“Olhe nosso centro! aqui somos todos ciganos”**: construções identitárias e dinâmicas políticas entre os ciganos de Sousa-PB. Recife, 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/27668/1/DISSERTA%c3%87%-c3%83O%20Jamilly%20Rodrigues%20da%20Cunha.pdf> Acesso em: 19 jul. 2023.

DORNAS FILHO, J. **Os Ciganos em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Movimento Editorial Panorama, 1948.

GELL, A. **Arte e agência**: uma teoria antropológica. São Paulo: Ubu Editora, [1998] 2018.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar Editores, [1963] 1982.

GOLDFARB, M. Patrícia L. **Memória e etnicidade entre os ciganos calon em Sousa-PB**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.

GRAMSCI, A. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1949] 1982.

LEITE, A. L. **Militância, ativismo**: cinco perguntas fundamentais. Porto Alegre: Comprehensive Peer, 2020.

MOONEN, F. **Antropologia aplicada**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

MOONEN, F. **Rom, Sinti e Calon**: os assim chamados ciganos. E-texto nº 1. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2000.

MORAES FILHO, J. de M. **Os Ciganos no Brasil e Cancioneiro dos Ciganos**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, [1886] 1981.

MOTA, Á. V.-B. da. **Ciganos**: poemas em trânsito. Macaúbas, BA: Fundação Cultural Professor Mota, 1998.

MOTA, Á. V.-B. da (Org.). **Ciganos**: antologia de ensaios. Brasília: Thesaurus, 2004.

RIBEIRO, D. **Lugar de fala**. São Paulo: Pólen, 2019.

RIOS, D. R. Grande Dicionário Unificado da Língua Portuguesa. São Paulo: DCL, 2010

PEREIRA, C. da C. **O povo cigano**. Rio de Janeiro: edição da autora, 1986.

PEREIRA, C. da C. **Lendas e histórias ciganas**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1991.

PEREIRA, C. da C. **Os ciganos ainda estão na estrada.** Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

PEREIRA, C. da C. **Histórias de flamenco e outras cenas ciganas.** Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2014.

SOUZA, M. A. **Ciganos, Roma e Gypsies:** projeto identitário e codificação política no Brasil e Canadá. Niterói, 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

SHIMURA, Igor. **Decolonialidade, “decolonialidade” e o cigano assimilado.** Blog Estudos Ciganos Brasileiros, Curitiba, 13 out. 2021. Disponível em: <https://estudosciganosbrasil.blogspot.com/2021/10/decolonialidade-decolonialidade-e-o.html> Acesso em: 19 jul. 2023.

SHIMURA. **Um ensaio sobre as dimensões do ativismo cigano brasileiro.** Blog Estudos Ciganos Brasileiros, Curitiba, 17 abr. 2020. Disponível em: <https://estudosciganosbrasil.blogspot.com/2020/04/um-ensaio-sobre-as-dimensoes-do.html> Acesso em: 18 jul. 2023.

SHIMURA. **Ser cigano: a identidade étnica em um acampamento calon itinerante.** Maringá, 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Maringá (UEM), 2017. Disponível em: <http://www.pgc.uem.br/arquivos-dissertacoes/mario-igor-shimura.pdf> Acesso em: 19 jul. 2023.

TEIXEIRA, R. **História dos ciganos no Brasil.** Núcleo de Estudos Ciganos, Recife, 2000.

CIGANOS NO BRASIL E O ACESSO À POLÍTICA DE COTAS – O PIONEIRISMO DE COTAS PARA CIGANOS EM JACOBINA-BA


Laudicéia da Cruz Santos¹

Irandir Souza da Silva²

Miriam Geonisse de Miranda Guerra³

Aderino Dourado da Mota⁴

INTRODUÇÃO

 presente texto objetiva contextualizar a elaboração do projeto que visou criar o direito a cotas raciais no Ensino Superior para as etnias ciganas no Es-

[1]. Mestre em Educação e Diversidade pela Universidade do Estado da Bahia (MPED/UNEB). Especialista em Ensino de História e da Cultura Afro-Brasileira e Africana. Graduada em Licenciatura Plena em História-UNEB/DCH IV (2001). Ciganóloga e professora efetiva de História no Centro Territorial de Educação Profissional do Piemonte da Dimantina II/Jacobina-BA. Vinculada ao Grupo de Estudos Cultura, Identidade e Ciganos – GECIC, vinculado ao Núcleo de Estudos Geográficos – NEG/UNEB e ao Grupo de Pesquisa Diversidade, Discursos, Formação na Educação Básica e Superior – UNEB – DIFEBA. E-mail: laudiceia.santos@enova.educacao.ba.gov.br

[2]. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade (PPGES) da Universidade Federal Sul da Bahia (UFSB). Mestra em Educação (PPGEDUC/UNEB-BA). Pedagoga, ciganóloga e docente no Departamento de Ciências da Educação (DCIE) da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Membro do Grupo de Pesquisa de Pesquisa Cyberxirê: redes educativas, juventudes e diversidade na cibercultura (dgp.cnpq.br). E-mail: issilva@uesc.br

[3]. Pós-graduada em História, Cultura Urbana e Memória. Universidade do Estado da Bahia (UNEB/DCH IV). Mantenedorado Colégio Oasis de Jacobina e professora adjunta aposentada da Universidade do Estado da Bahia, Campus IV. Atualmente está vinculada ao Grupo de Estudos Cultura, Identidade e Ciganos – GECIC, vinculado ao Núcleo de Estudos Geográficos – NEG/UNEB. E-mail: miriam.geonisse@gmail.com

[4]. Especialista em Ensino de História e da Cultura Afro-brasileira e Africana FACINTER/IBPEX; presidente da Associação Comunitária dos Ciganos de Jacobina Bahia – ACCJ; tesoureiro do Conselho da Igualdade Racial de Jacobina – COMPIR; membro do Grupo de Estudos Cultura, Identidade e Ciganos – GECIC – UNEB Campus IV, Jacobina-BA; professor da Escola Pública do Ensino Fundamental II Núbia Maria Mangabeira Guerra, Jacobina, Bahia. Cigano da etnia Calon. E-mail: deromota@gmail.com

tado da Bahia. Projeto gestado por pesquisadores ciganos e não ciganos do Grupo de Estudos Cultura, Identidade e Ciganos (GECIC), a partir de 2017, tem como lócus de atuação a cidade de Jacobina e pertence ao Campus IV da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). O texto também apresenta uma síntese da trajetória dos grupos ciganos (Calon)⁵ no território português e a política de expulsão elaborada e executada pelo Estado português, por meio da qual eles eram enviados para as colônias existentes na África e no Brasil a partir do século XVI.

Jacobina foi uma das cidades baianas receptoras de grupos ciganos que chegaram à Bahia a partir do século XVIII e, naquele período, a cidade se destacava por seu movimentado comércio de vendas e trocas de animais, além das descobertas de pedras preciosas.

No capítulo, também é apresentado um breve histórico dos ciganos que vivem sedentarizados já há algumas décadas na cidade, com destaque para as peculiaridades culturais do grupo Calon. E, posteriormente, demarcamos o pioneirismo da cidade, através do trabalho da antropóloga e ciganóloga Miriam de Miranda Guerra, da UNEB, com e sobre os ciganos, os desdobramentos de sua atuação em parceria com a Comunidade Cigana Calon da cidade, a parceria desta com o poder público e os direitos e as conquistas demarcadas.

[5]. Primeiro grupo cigano de origem ibérica a ser deportado para o Brasil a partir do século XVI.

CIGANOS NO BRASIL E NA BAHIA

Há um silêncio e uma invisibilidade histórica no Brasil sobre a participação dos grupos étnicos ciganos (Calon, Rom e Sinti) como pessoas que contribuíram para o processo de povoamento da “Terra de Santa Cruz”. Ático Vilas-Boas da Mota (2004) alega que é impossível compreender a cultura brasileira plena sem considerar as contribuições dessas etnias na formação do país. No entanto, é necessário que se tenha um olhar cuidadoso em relação ao que se escreveu sobre essas pessoas. O historiador Rodrigo Teixeira expõe, em seus estudos, que a documentação existente é escassa e apresentada com base em registros realizados por chefes de polícia, clérigos, viajantes, entre outros. Ele acrescenta que “[...] nestes testemunhos, a informação sobre os ciganos é dada por intermédio de um olhar hostil, constrangedor e estrangeiro” (Teixeira, 2008, p.5).

Evidentemente que, mesmo na condição histórica da invisibilidade, os ciganos desempenharam um papel importante na construção do território brasileiro, deixando sua marca e promovendo transformações, ainda que de maneira indireta, nos locais por onde transitaram. Tanto é verdade que sua presença causava desconforto, descontentamento, principalmente para o poder político e eclesiástico, sobretudo porque não aceitavam a condição de assujeitamento imposta pelos representantes do Estado, que exigiam dos colonizados uma postura de submissão e obediência.

Do ponto de vista contemporâneo da jornalista norte-americana com ascendência hispânica, húngaro-judaica,

Isabel Fonseca (2004)⁶, ao escrever sobre os ciganos que pertencem à descendência Rom, os quais, após chegarem ao ocidente, seguiram a rota para o leste europeu, os ciganos e as ciganas continuam a sofrer muitas perseguições e violações de seus direitos, situação também reiterada no Brasil desde o século XVII. De acordo com Silva Júnior (2009, p.53), “[...] a história dos ciganos foi marcada por perseguições, preconceitos, constantemente causas de conflitos, provocadores de desordem e subversivos ao sistema [...]”.

No Brasil, os documentos históricos catalogados por Mello Filho (1981), China (2004) e Teixeira (2008) indicam que a primeira deportação para o Brasil, iniciada no território português, pode ter ocorrido no século XVI, com o primeiro ato de deportação destinado a um cigano chamado João Torres, sua mulher e seus filhos, que deveriam cumprir a pena de degredados de Portugal em terras brasileiras. O documento data de 1574 e foi assinado por Dom Sebastião. A pena de galés imposta ao cigano foi comutada em desterro para o Brasil, podendo vir acompanhado da mulher e de seus filhos (Paiva, 2006). Não se sabe ao certo qual teria sido o verdadeiro destino da família Torres. No entanto, conforme Cortesão (2005), o processo de exclusão e expulsão em Portugal se iniciou a partir de 1526, no governo de D. João III, através de um “alvará”, que recusava a entrada e determinava a saída forçada dos ciganos, os quais deveriam pagar suas penas nas colônias portuguesas na África e depois foi também determinado o cumprimento na colônia brasileira.

[6]. Autora do livro *Enterre-me em pé – A longa viagem dos ciganos*, publicado em 2008.

A verdade é que os grupos ciganos continuaram a penetrar no território português, desconsiderando as determinações das legislações vigentes. Segundo Cortesão (2005), a política de expulsão continuou rigorosa em atos e punições, incluindo a pena de morte. Afirma o autor que somente com o “Alvará” de 15 de julho de 1686 ocorreu um abrandamento em relação às punições e aos castigos direcionados ao povo cigano. Para China (2004), este Decreto comutou o degredo da África para o Maranhão:

E quanto aos que já são naturais, filhos e netos de portugueses (porém com hábito, gênero e vida de ciganos), os obrigarei a tomarem domicílio certo, donde não poderão sair nem mudar sem minha especial licença, nem possam andar vagabundos em quadrilhas pelo reino [...] e em aqueles que encontrarem a Lei sobre eles estabelecida a fareis executar na forma que nela se contém, com declaração que a dita Lei dá para África seja para o Maranhão (China, 2004, p. 266).

A escolha do Maranhão objetivava mantê-los afastados das áreas de mineração e de agricultura, além de distantes dos principais portos da colônia, que estavam localizados no Rio de Janeiro e em Salvador (Teixeira, 1998). Essa política de isolamento geográfico tinha como objetivo reduzir a interação dos ciganos com as principais atividades econômicas da colônia e, conseqüentemente, limitar sua influência e presença em áreas consideradas estratégicas para o controle e a lucratividade do Estado português à época. Entretanto, a partir do século XVIII, a Bahia recebeu alguns milhares

de ciganos, de acordo com o Decreto de 1718, sancionado por D.João VI.

[...] no decreto de 11 de abril de 1718, foram degradados os ciganos do reino para a praça da cidade da Bahia, ordenando-se ao governador que ponha cobro e cuidado na proibição do uso de sua língua e gíria, não permitindo que se ensine a seus filhos, a fim de obter-se a sua extinção [...] (Moraes Filho, 1981, p. 26).

Ainda assim, mesmo sob ameaça de penalidades na continuidade de suas práticas culturais, a comunidade cigana galgou crescimento demográfico e econômico em Salvador. Certamente, esse crescimento econômico dos ciganos é reflexo do próprio papel que a capital colonial, à época, desempenhava com a centralização dos fluxos econômicos do domínio português. Vale destacar que, na primeira capital baiana, os ciganos foram alojados inicialmente no bairro Mouraria e depois no Santo Antônio D'Além do Carmo (China, 2004). O autor ainda cita uma carta encontrada nos arquivos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, do ano de 1909. O documento foi escrito pelo chanceler José Carvalho de Andrade para o Conde de Oeiras, e trata da situação dos ciganos na capital baiana:

Bahia 1 de agosto de 1761. Somente os ciganos, tendo antes de chegar a frota notícia da lei, que lhe dava regularidade, por navios das Ilhas, e de alguns que da frota se adiantavam, foram, insensivelmente, desertando, o que lhe foi fácil por morar em bairros apartados; e por ser gente que costumava muitas

vezes deixar as casas para irem fazer trocas e vendas pelos sertões. Ficaram pouco na cidade; logo mandamos ordens a todos os ouvidores, capitães-mores, juizes de fora e ordinários que prendessem todos os que não fossem dessa terra moradores; e ainda a esses os obrigassem a regularidade da dita lei. Escrevemos logo ao Governador do Rio de Janeiro e ao de Pernambuco para que não deixassem viver nos matos. Alguns que nos vieram falar, e são velhos casados os mais deles, nos requerem que lhe deixemos arrendar fazendas e viver da lavoura, o que lhe facultamos [...] (China, 2004, p. 271).

O referido documento evidencia que os ciganos estavam sempre em busca de novas regiões para praticar a sua mais importante atividade econômica: o comércio de burros e cavalos. A busca por novos lugares para negociar pode ter sido a principal razão para que os ciganos alcançassem as cidades do sertão baiano, região escolhida para o desenvolvimento da pecuária no período colonial. A concentração dessa atividade na região deve-se à existência de grandes extensões de terras livres, sobretudo porque a zona litorânea era reservada ao cultivo da cana-de-açúcar. A criação de gado foi um fator preponderante que colaborou para o povoamento do interior do estado da Bahia. Vivendo da troca e venda de animais, os ciganos, constantemente, mudavam de lugar na busca contínua de novos centros para realizarem seus negócios. O comércio pecuarista pode ter sido o principal movedor do deslocamento dos ciganos da capital baiana para as áreas sertanejas, pois esta era uma das atividades econômicas mais importantes praticadas pelo grupo no período colonial brasileiro.

Uma das cidades que servia como ponto de vendas e trocas de animais era a cidade de Jacobina, localizada na Zona Fisiográfica do Nordeste Baiano, estando totalmente incluída na chamada Região do Semiárido. Foi um dos grandes centros pecuários e auríferos descobertos no século XVII, período em que os bandeirantes varriam o interior do Brasil em busca de ouro. Jacobina foi umas dessas cidades que emergiram por questões econômicas. Além das jazidas de ouro, funcionou também como um dos “currais nordestinos”⁷. Hoje é um grande centro agropecuarista, embora nada lembre o período da corrida do ouro (Senna,2005).

OS CALON EM JACOBINA-BA

No início dos anos 2000, alguns ciganos pertencentes à etnia Calon, especificamente da família Dourado da Mota, adotaram um estilo de vida mais sedentário, passando a viver no bairro da Catuaba. Antes, porém, os ciganos eram nômades, perambulavam e se “arranchavam”⁸ por Jacobina e cidades da região, como Várzea Nova, Miguel Calmon e Caém, na busca por sua sobrevivência. Nessa fase do nomadismo, os homens ciganos que negociavam com os não ciganos para prover o sustento da família e para ter um trânsito mais livre foram praticamente obrigados a modificar suas vestimentas tradicionais para adotar a forma de vestir

[7]. Lugar utilizado para prender o gado nas travessias pelos sertões para que o rebanho não fugisse sertão adentro. Era parada obrigatória para descanso da boiada e dos condutores.

[8]. Para os ciganos da etnia Calon de Jacobina-BA, o termo “arranchar” remonta ao nomadismo e significava acampar em algum lugar por tempo determinado, até concretizar negócios, geralmente com troca ou venda de animais que garantissem a sobrevivência do grupo.

dos *gadjês*. As mulheres ciganas, por sua vez, são as grandes responsáveis pela manutenção dos valores e princípios da cultura, pois, como elas ficavam nas tendas cuidando dos filhos e aguardando o retorno dos maridos, conseguiram preservar suas indumentárias, mantendo viva a tradição e transmitindo a cultura para as novas gerações.

Os ciganos Calon de Jacobina-BA são oriundos da família Dourado, cuja liderança do grupo pertencia ao senhor Salvador Dourado, que, na década de 1980, na região do Piemonte da Chapada Diamantina, liderava aproximadamente 200 ciganos, os quais transitavam entre as regiões de Irecê e Jacobina (Guerra, 2006, p.12), vivendo da compra, venda e troca de animais. A partir de 1984, situam-se na condição de seminômades em Várzea Nova, onde ficam até 1991, ano em que o senhor Salvador Dourado faleceu. Nesse contexto, o grupo maior se separou em famílias nucleares e estas migraram para Irecê, Miguel Calmon e Utinã. O então patriarca dos ciganos locais de Jacobina, sr. Zelito Dourado, permaneceu em Várzea Nova, migrando para Jacobina, na condição de sedentário, em fins dos anos 1990 e início dos anos 2000, no bairro da Catuaba. Atualmente, os ciganos Calon de Jacobina são formados por seis famílias, totalizando 120 pessoas. Mais recentemente, em 2017, constituíram a Associação Comunitária dos Ciganos de Jacobina (ACCJ), como instituição jurídica para atuarem a favor do grupo.

Nesse sentido, algumas conquistas de políticas públicas voltadas aos ciganos em Jacobina-BA são frutos da articulação da UNEB/Campus IV – mediante o pioneirismo da professora Miriam de Miranda Guerra em trazer a pauta

cigana para a universidade – com a comunidade cigana, os pesquisadores, outrora seus alunos na universidade, o poder público e, mais recente, a partir de 2017, com a criação do Grupo de Pesquisas Cultura, Identidade e Ciganos (GECIC/UNEB/DCH IV).

Miriam de Miranda Guerra iniciou sua carreira acadêmica na Faculdade de Formação de Professores de Jacobina (FFPJ), atualmente Departamento de Ciências Humanas (UNEB/Campus IV), em 1983, como professora de Antropologia e Sociologia no curso de Estudos Sociais e, posteriormente, no de Letras. Seu interesse referente aos Povos Ciganos remonta à infância em Miguel Calmon-BA, quando o colorido vibrante das mulheres ciganas e, fundamentalmente, a liberdade inerente aos ciganos a encantavam.

Durante a época de sua atuação profissional na universidade, sempre trabalhou com a categoria teórica “cultura” e começou a entender as diferenças como potencialidades, as quais deveriam ser respeitadas. Tal perspectiva coaduna com Casa-Nova (2005), quando assim nos revela:

Enquanto as diferentes formações sociais dos diferentes Estados-nação considerarem a existência de uma cultura oficial escolar e perspectivarem a incorporação da diferença étnico-cultural nas instituições educativas numa relação de subordinação, inserindo o diferente no hegemônico já existente, a educação inter/multicultural não será uma utopia realizável. Ou seja, a partir do momento em que se considere a existência de uma cultura oficial escolar, o máximo de igualdade que a centralidade desta permitirá não será mais do que a emergência de centralidades culturais periféricas ou de marginalidades (Casa-Nova, 2005, p. 177-178).

Nesse contexto, se, na Educação Básica, atualmente, os povos ciganos não estão ainda de forma consistente inseridos nos projetos políticos pedagógicos e nos currículos escolares, tampouco nas universidades, menos ainda eram na década de 1980. Destarte, o diferencial de Miriam Guerra foi a audácia em articular o contato dos ciganos com o meio acadêmico e deste com as comunidades ciganas de Miguel Calmon e Jacobina, na Bahia. Seu trabalho começou aos poucos, delicadamente, conquistando o respeito dos ciganos, com a pretensão de que eles entendessem que ela não estava invadindo suas identidades e culturas, mas que o objetivo era possibilitar o conhecimento das suas especificidades, promovendo maior visibilidade para os ciganos.

Nesse processo, surgiu a relação de parceria de Miriam Guerra com o professor cigano Aderino Dourado da Mota, aproximando membros das comunidades ciganas ao seio acadêmico, no DCH IV, através de seminários temáticos e aulas de campo com os estudantes nas comunidades ciganas em Miguel Calmon, objetivando assim adquirir maior conhecimento com e sobre os ciganos, em específico compreender como viviam durante o nomadismo e porque se sedentarizaram. Dessa maneira, estreitaram laços primeiro com a família Medeiros, depois com a família Dourado da Mota.

Outra importante estratégia educacional realizada por Miriam Guerra foi o processo de extrapolar os limites da universidade, pois começou-se a realizar trabalhos nas escolas de Educação Básica, com professores e alunos não ciganos a partir do questionamento: de que forma poderia contribuir para visibilidade aos ciganos, para que a socie-

dade não cigana os enxergasse como pessoas de direitos, com identidades diferentes das nossas? Esse diálogo com professores, estudantes e demais profissionais de educação foi importante para amenizar as falsas estereótipias a respeito dos Povos Ciganos. Na sequência, vislumbrou-se a possibilidade de ampliar a área de atuação em outros estados, com participação em eventos acadêmicos, pois o desconhecimento sobre as especificidades dos ciganos era gigante, agregando-se, nesse contexto, também os diálogos com o pesquisador Frans Moonen (1999), grande referência sobre a temática, com significativo trabalho sobre os ciganos de Sousa, na Paraíba.

Por volta de 1998, Miriam Guerra agregou outras parcerias com Laudicéia da Cruz Santos e Sabrina de Souza Lima, na época estudantes de História no componente Sociologia, no DCH IV/UNEB, o qual Miriam Guerra ministrava. Assim, após o encerramento da graduação, a identificação com a temática cigana foi levada para as escolas públicas, no exercício da docência e como resultado de uma trajetória de trabalho nas escolas. Essa experiência tornou-se objeto de estudo no Mestrado em Educação e Diversidade (MPED/UNEB/DCH IV), de 2015 a 2017. No caso específico da pesquisadora Laudicéia da Cruz Santos, houve o auxílio de Miriam Guerra na orientação, ainda que não oficialmente, compartilhada com o Prof. Dr. João Silva Rocha Filho⁹, então diretor do Departamento; e o Prof. Dr.

[9]. Prof. Doutor em educação pela Universidade Del Mar Chile (2013), reconhecido pela Universidade do Estado da Bahia. Atualmente é professor da Universidade do Estado da Bahia. Atua como Pró-Reitor de Administração PROAD/UNEB.

Jerônimo Jorge Cavalcante Silva¹⁰, resultando na dissertação intitulada *Etnicidade e educação: formação docente sobre os Povos Ciganos na Escola Municipal Agnaldo Marcelino Gomes*.

Ante o exposto, a ideia de cotas para ciganos na UNEB sempre foi um sonho do DCH IV, através do trabalho acadêmico e da militância de Miriam Guerra, em consonância com lideranças da comunidade cigana local e da parceria com os pesquisadores do GECIC, mas que antecede a criação do referido grupo. Destaca-se que, no mandato do então Exmo. Reitor Lourivaldo Valentim (de 2006 a 2009/ de 2010 a 2013), houve a construção de um documento para solicitação de cotas aos ciganos na universidade, aproveitando um momento em que o reitor se encontrava nas dependências do Departamento de Jacobina, mas a proposta não foi adiante, não passou pelos trâmites legais naquele momento. No entanto, essa trajetória, mais à frente, teve êxito, culminando com a política de cotas para ciganos e outros coletivos.

Antes, sobretudo, da aprovação da política de cotas gestada no Campus IV, na cidade Jacobina, na parceria entre pesquisadores do GECIC, a Comunidade Cigana e a Universidade, houve outras conquistas importantes, como o Decreto presidencial, publicado em 26 de maio de 2006, que instituiu o dia 24 de maio como Dia Nacional do Ciga-

[10]. Pós-Doutor pela Universidade de Cádiz-Espanha (2013). Atuou como Professor titular, na graduação, da Universidade do Estado da Bahia, Campus IV, das disciplinas: Metodologia Científica e Elaboração de Projeto de Pesquisa. Docente do Mestrado Profissional em Educação e Diversidade, da Universidade do Estado da Bahia, das disciplinas: Pesquisa Aplicada a Educação (I e II) e Trabalho Orientado (I, II, III e IV).

no; em Jacobina-BA, mediante a Lei nº 1.241, de 28 de abril de 2014, instituiu-se o Dia Municipal do Cigano, a ser comemorado na mesma data nacional. Aqui, no entanto, essa conquista ocorreu como desdobramento de lideranças ciganas locais, pesquisadores e poder público municipal (legislativo e executivo), ao reconhecer a relevância da etnia Calon na representatividade cultural da cidade.

Como desdobramento desta lei, a partir de 2015, a Secretaria Municipal de Educação de Jacobina encaminhou ofícios às escolas da rede pública do município, sugerindo a realização de atividades pedagógicas sobre os Povos Ciganos nessas datas nos espaços escolares. No entanto, em algumas escolas onde a sugestão foi acatada, o desconhecimento sobre a historicidade e as singularidades dos Povos Ciganos fizeram com que alguns gestores, para cumprir a indicação da Secretaria, entrassem em contato com representantes dos ciganos para palestras ou atividades pontuais.

Isso demonstra a urgência em se construir um processo de formação docente continuada para profissionais de educação, além de se pensar em documentos referenciais para subsidiar as práticas pedagógicas dos professores nas unidades de ensino.

Em meados de 2017, no contexto do mestrado, reconhecendo o histórico de luta de Miriam Guerra e da Comunidade Cigana local, representada por Aderino Dourado da Mota, a nossa trajetória de inclusão dos Povos Ciganos nos espaços escolares e a parceria de João Silva Rocha Filho no processo de orientação, bem como a rede de contatos no DCH IV e também com a reitoria, ousamos elaborar, de forma pioneira, um documento que pudesse passar pelos

trâmites legais e burocráticos no DCH IV e, posteriormente, chegar ao Conselho Universitário da Universidade do Estado da Bahia (CONSU). Com isso, estaríamos contribuindo para uma reparação social, cultural e histórica dos ciganos, aliados historicamente dos espaços de poder.

IMPLANTAÇÃO DE COTAS PARA CIGANOS(AS) NA UNEB: O PIONEIRISMO DE JACOBINA-BA

O Estado tem um papel fundamental no processo de criação e desenvolvimento das políticas públicas. No entanto, Anjos e Guedes (2021) salientam que:

[...] A deliberação de quais políticas serão criadas e as áreas a serem beneficiadas são movidas pelo embate e pressão dos cidadãos, dos movimentos sociais, grupos políticos e econômicos. É um processo conflituoso e de poder, para inserção de determinadas pautas na agenda formal do governo, especialmente, quando se trata da melhoria das condições de vida dos sujeitos, que as tem tão precarizadas [...] (Anjos; Guedes, 2021, p. 205).

Dessa forma, as políticas públicas no âmbito educacional ganham abrangências mais específicas, a exemplo das ações afirmativas, através das cotas. “O sistema de cotas é visto como uma ação compensatória para garantir às minorias, o acesso e oportunidades, reconhecendo que mulheres e homens que sofrem algum tipo de preconceito tenham à sua disposição políticas públicas que garantam a efetivação” (Souza; Magalhães, 2020, p.13). No entanto, para tal concretização, são necessários, conforme salientam An-

jos e Guedes (2021), embates, lutas, pressões de cidadãos, movimentos sociais, grupos políticos, entre outros, para o enfrentamento e sua concretização.

Destarte, referente ao acesso aos cursos de graduação e pós-graduação de cotas para pardos e negros, a UNEB foi pioneira no Brasil, em 2000, mas oficialmente a proposta foi aprovada em 2002, por meio da Resolução nº 196/2002, implementando 40% das vagas em curso de graduação; avançou, posteriormente, para cotas aos estudantes com renda bruta mensal inferior a 4 salários mínimos; em 2011, com a Resolução nº 847/2011, passou a garantir 5% de vagas para candidatos indígenas, em específico para cursos de graduação; mais recentemente, através da Resolução nº 1.339/2018, incluiu candidatos quilombolas; pessoas com deficiência, transtorno do espectro autista ou altas habilidades; transexuais, travestis e transgêneros; e CIGANOS.

Sobretudo em relação aos Povos Ciganos, interessa-nos, neste estudo, demarcar o pioneirismo de pesquisadores ciganos e não ciganos de Jacobina-BA, através do Grupo de Estudos Cultura, Identidade e Ciganos (GECIC/UNEB/DCH IV) e da Associação Comunitária dos Ciganos de Jacobina (ACCJ), em parceria com o Departamento de Ciências Humanas IV, no processo de construção da proposta de cotas para ciganos, na aprovação no Conselho Departamental do DCH IV e no envio ao CONSU. Posteriormente, via PROAF, discutiu-se a proposta de agregar outros coletivos, como quilombolas; pessoas com deficiência, transtorno do espectro autista ou altas habilidades; transexuais, travestis e transgêneros, sendo consolidado em julho de 2018. No

entanto, há de se reconhecer a referência de Jacobina, do GECIC e do DCH IV nessa conquista, que tornou a UNEB pioneira na política de cotas através das vagas para ciganos em todo o Brasil, o que positivamente contribuiu para que outras faculdades e universidades fizessem o mesmo: UFSB, UEFS, UESB, UNIVIVER, UFBA, entre outras.

Importante ressaltar que o projeto foi escrito pelas pesquisadoras, membros do GECIC, Laudicéia da Cruz Santos e Miriam Geonisse de Miranda Guerra, as quais, em vários momentos, consultaram e foram auxiliadas, em especial nos critérios para validação de documentos comprobatórios, pelos pesquisadores ciganos Igor Shimura, Elisa Costa, Aderino Dourado da Mota e Jucelmo Dantas; e pelos não ciganos Martin Fotta e Rodrigo Corrêa Teixeira.

Inicialmente, o texto descreve o histórico da trajetória dos Povos Ciganos, os registros sobre os diversos grupos e etnias, os ciclos migratórios, os processos de resistência, a chegada ao Brasil, à Bahia e a Jacobina. Posteriormente, demarcamos Jacobina-BA como espaço pioneiro na temática dos Povos Ciganos, a partir da atuação da Professora Miriam Geonisse de Miranda Guerra, que sempre se preocupou em retratá-los como sujeitos históricos, a fim de alcançar o desvelamento do silêncio e da invisibilidade.

Desse processo emergiram outros estudos com e para os ciganos Calon através dos graduandos de História e Geografia, atualmente profissionais de educação com pesquisas em curso de Pós-Graduação da UNEB/DCHIV. Tais experiências resultaram nos primeiros trabalhos sobre Cultura Cigana no PPED/MEP, bem como para contribuir para o

fortalecimento da Linha Cultura e Identidade do Núcleo de Estudos Geográficos (NEG), através do Grupo de Estudos Cultura, Identidade e Ciganos (GECIC/UNEB).¹¹

Nessa perspectiva, ressaltamos no documento que a proposta de cotas para ciganos é resultado dessa trajetória, articulada como uma ação do GECIC, apoiada pela então gestão de João Silva Rocha Filho, do DCH IV, e pela Reitoria à época. A proposta era justificável:

Considerando que o atual contexto educacional não favorece o ingresso e a permanência dos ciganos na educação escolar, porque muitas vezes também estão carregados de estereótipos, sem um trabalho mais específico e de alteridade em relação aos povos ciganos, é muito comum o acesso à escola somente até conclusão do ensino médio, porém sem enxergar a universidade como espaço de poder para a representatividade cigana. O mundo acadêmico, portanto, é visto quase como uma utopia.¹²

Destarte, destacamos que seria uma possibilidade real de reparação histórica aos povos ciganos, como construtores da sociedade brasileira em curso, bem como de incentivo ao ingresso ao mundo acadêmico e, fundamentalmente, à sua permanência. Isso porque percebermos uma presença significativa desses grupos no Brasil e, em especial, no Piemonte da Chapada Diamantina e na Chapada Diamantina, mas o seu grande distanciamento da academia. Para tanto, fizemos o contato com lideranças ciganas dos territórios

[11]. Trecho do projeto Cotas Ciganos. Conselho Departamental do Departamento de Ciências – Campus IV/UNEB. Ata 28. Aprovado em 14 de novembro de 2017.

[12]. Trecho do projeto Cotas Ciganos. Conselho Departamental do Departamento de Ciências – Campus IV/UNEB. Ata 28. Aprovado em 14 de novembro de 2017.

em questão para ter uma estimativa mais realista do quantitativo, uma vez que o censo brasileiro nunca incluiu os ciganos, logo tornava-se mais difícil a elaboração de políticas públicas. Assim, fizemos um censo aproximado para o documento das cotas, através da:

[...] Associação Comunitária dos Ciganos de Jacobina (ACCJ) a partir do contato com as lideranças ciganas das regiões mencionadas acima, [que] nos aponta para aproximadamente 453 ciganos no Piemonte da Chapada Diamantina e de 2.000 ciganos na Chapada Diamantina e região próxima, estimando no total 2.453 pessoas. É imperativo que ações possam ser consolidadas voltadas para aproximá-los das universidades, como possibilidade de oportunizar empoderamento na luta por seus direitos fundamentais e ocupação de distintos espaços de poder. As estimativas, com base em rede de contatos entre os próprios grupos étnicos, apontam para 80 mil ciganos na Bahia. No Brasil, estima-se que há 1 milhão de ciganos. Portanto, a invisibilidade desses povos na academia precisa ser amenizada e a médio e longo prazo transformada em visibilidade.¹³

Após a definição desse censo estimado, debruçamo-nos sobre o ponto mais complexo do projeto: a demarcação dos elementos que constituem a etnicidade cigana, face ao seu mosaico étnico e multidimensional. Foi nesse contexto que os diálogos com os pesquisadores, já mencionados, foram essenciais para criarmos os critérios de validação do per-

[13]. Trecho do projeto Cotas Ciganos. Conselho Departamental do Departamento de Ciências – Campus IV/UNEB. Ata 28. Aprovado em 14 de novembro de 2017.

tencimento identitário que contribuíssem para legitimação da referida etnicidade dos pleiteantes, que concorreriam às cotas para os cursos de graduação e pós-graduação ofertados pelo Departamento de Ciências Humanas - DCHIV e demais *campi* da Universidade do Estado da Bahia (UNEB).

Para tanto, sugerimos ao Conselho Universitário da UNEB os seguintes critérios para legitimação do ingresso dos ciganos pelas cotas:

Autodeclaração acompanhada de um resumo genealógico (memorial étnico autodescritivo);

Confirmação da autodeclaração e do resumo genealógico por 3 lideranças de famílias extensas¹⁴: 1 do líder da sua família extensa; e as outras duas de líderes de famílias extensas da mesma cidade ou de outras cidades.

Para os ciganos da cidade de Jacobina-Bahia, a autodeclaração, acompanhada do resumo genealógico, deve ser legitimada pela Associação Comunitária dos Ciganos de Jacobina (ACCJ).

Em diálogo com o gestor do DCH IV à época, João Silva Rocha Filho, elencamos o processo desde a elaboração do documento e o êxito na política de sobrecotas para ciganos, agregando também os outros coletivos: quilombolas; pessoas com deficiência, transtorno do espectro autista e altas habilidades; transexuais, travestis e transgêneros.

Depois da elaboração do projeto por Laudicéia Santos e Miriam Guerra e do diálogo com pesquisadores ciganos e não ciganos, apresentamos ao Conselho Departamental do DCH IV, na sequência se criou uma comissão que analisou

[14]. Conjunto das famílias nucleares sob a liderança de um patriarca cigano.

e deu parecer favorável. Posteriormente, foi para plenária do Conselho, sendo aprovado no Conselho do Departamento. Em seguida, enviamos para o Conselho Universitário da UNEB, CONSU. Quando a proposta chegou neste conselho, aproveitaram o ensejo do nosso projeto das cotas para ciganos e colocaram os outros grupos (quilombolas; pessoas com deficiência, transtorno do espectro autista e altas habilidades; transexuais, travestis e transgêneros), se colocou tudo junto e foi aprovado no CONSU de 13 de julho de 2018, sendo que em 2019 já estavam garantidas as sobrecotas no vestibular¹⁵.

Nesse processo de agregar os outros coletivos diversos, o GECIC e o DCH IV foram convidados pela Pró-Reitoria de Ações Afirmativas (PROAF), representada pela Pró-Reitora Profa. Dra. Amélia *Mauraux*; pela assessora da PROAF, Profa. Ma. Marta Enéas da Silva; e pela Gerente de Promoção e Acompanhamento das Afirmativas Profa. Dra. Dina Maria do Rosário, para algumas reuniões em Salvador, em abril e junho, para construção da resolução do documento que pleiteou a deliberação de 5% de sobrevagas para ciganos e os demais coletivos, já mencionados, nos vestibulares para os cursos de graduação e pós-graduação. No processo de construção da proposta de resolução de cotas, o parágrafo 7 sinalizava:

§ 7º. Os(as) candidatos(as) aprovados(as) auto-declarados(as) “ciganos”(as), sejam das etnias Rom, Calon ou Sinti, deverão apresentar, no ato

[15]. Entrevista pela plataforma do WhatsApp, com o gestor do DCH IV à época (2018), João Silva Rocha Filho. Julho de 2023.

da matrícula, a título de comprovação do direito ao ingresso por esta ação afirmativa, documento composto por autodeclaração, acompanhada de um resumo genealógico (memorial étnico autodescritivo), confirmado e assinado por duas lideranças de famílias extensas (um líder da sua família extensa e a outra de líder de família extensa da mesma cidade ou de outras cidades), legitimado por organizações ciganas devidamente reconhecidas por associações de etnias ciganas legalmente registradas no Brasil (Resolução nº 1.339/2018).

Nesse sentido, precisou-se construir um documento, à parte, que legitimasse o referido parágrafo, no intuito de evitar fraudes. De imediato, os pesquisadores Laudicéia da Cruz Santos, Miriam Geonisse de Miranda Guerra e Igor Shimura escreveram o texto complementar, denominado *Legitimidade para autodeclaração dos “Ciganos” de etnias Rom, Calon ou Sinti*, e o encaminharam à PROAF.

LEGITIMIDADE PARA AUTODECLARAÇÃO DOS “CIGANOS” DE ETNIAS ROM, CALON OU SINTI

Numa dimensão nacional, em que essa resolução está dimensionada, houve a necessidade de se discutir a respeito da legitimidade para referendar o pertencimento à etnicidade cigana, seja Rom, Calon ou Sinti. Face ao mosaico étnico existente entre os ciganos, delimitar um número de associações ciganas e definir algumas delas para legitimar a autodeclaração acompanhada de um resumo genealógico (memorial étnico autodescritivo) do candidato optante para concorrer à sobrevaga para ingresso nos cursos de gradua-

ção e pós-graduação da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) poderia significar um grande promotor de conflitos entre as distintas etnias ciganas. Isso porque há um significativo movimento político no Brasil em prol da causa cigana junto ao poder público e, nesse contexto, do surgimento de diversas associações ciganas. Portanto, citar algumas delas e vinculá-las ao processo seletivo de sobrevagas significa promover conflitos e aprofundar divisões nas comunidades com as associações que as representam, uma vez que a aprovação da referida resolução será vista com bons olhos por todas as associações ciganas, que certamente têm interesse em participar do processo.

Ampliar e conceder mais liberdade a uma associação devidamente organizada, com legitimidade dentro dos dispositivos burocráticos, expostos no §7º dessa resolução, para recomendar a autodeclaração acompanhada de um resumo genealógico confirmado e assinado por duas lideranças de famílias extensas parece ser mais viável e democrático, sem trazer à tona conflitos entre etnias e associações ciganas.

Vale ressaltar também que outro motivo relevante para essa não delimitação está no fato de que nenhuma associação cigana brasileira tem projetos em nível nacional ou nas mais diferentes regiões do Brasil, pois cada uma atua mais localmente. E mesmo a Associação Nacional das Etnias Ciganas do Brasil (ANEC), que tem esse nome estratégico para abarcar uma suposta nacionalidade, atua numa certa dimensão, em específico numa esfera legislativa (com aprovações de leis), que, por consequência legal, afeta a vida dos ciganos no Brasil, mas, efetivamente, não tem proximidade com as comunidades num nível nacional. Portanto, não se

deve privilegiar nenhuma associação tendo em vista suas atuações ocorrerem, via de regra, no âmbito mais local.

Portanto, compreende-se que a burocracia já sinalizada no §7º dessa resolução pode ser considerada consistente para contribuir para a redução das possíveis fraudes em relação ao pertencimento à etnicidade cigana. Passada essa etapa essencial do processo de construção da resolução e estabelecimento dos critérios para legitimação do ingresso dos ciganos e dos outros coletivos pelas sobrevivagens¹⁶, a proposta da Resolução nº 1.339/2018 foi aprovada pelo CONSU em 13 de julho de 2018, tendo como presidente o Exmo. Reitor, à época, José Bites de Carvalho; na sequência, foi publicada no DOE, em 28 de julho de 2018. No anexo único da referida resolução, consta o seguinte:

Aprova o sistema de reservas de vagas para negros e sobrevivagens para indígenas; quilombolas; ciganos; pessoas com deficiência, transtorno do espectro autista e altas habilidades; transexuais, travestis e transgêneros.

Art. 1º. Estabelecer a reserva de vagas e sobrevivagens para populações histórica e socialmente discriminadas, nos processos seletivos realizados para o preenchimento das vagas dos cursos de graduação e pós-graduação ofertados pela UNEB, com o objetivo de promover a diversidade de gênero, a equidade étnico-racial e a inclusão no ensino superior.

Art. 2º. Do total de vagas oferecidas em cada curso de graduação e de pós-graduação, reservar-se-ão vagas nas seguintes proporções:

I- 40% (quarenta por cento) para candidatos(as) negros(as);

II- 5% (cinco por cento) de sobrevivagens para candidatos(as) indígenas;

III- 5% (cinco por cento) de sobrevivagens para candidatos(as) quilombolas;

IV- 5% (cinco por cento) de sobrevivagens para candidatos(as) ciganos(as);

V- 5% (cinco por cento) de sobrevivagens para candidatos(as) com deficiência, transtorno do espectro autista ou altas habilidades; e

VI- 5% (cinco por cento) de sobrevivagens para candidatos(as) transexuais, travestis ou transgêneros (Resolução nº 1.339/2018).

Sem dúvidas, a Resolução nº 1.339/2018 é audaciosa e pioneira, por ter reconhecido a relevância em fazer uma reparação social, cultural e histórica de grupos sociais e povos tradicionais que contribuíram para a formação da sociedade brasileira em curso, porém têm seus direitos básicos negados. No que tange aos Povos Ciganos, a política de sobrevivagens é, ao mesmo tempo, revolucionária e desafiadora; revolucionária porque, em mais de 500 anos presentes no Brasil, é a primeira vez que o acesso à universidade se torna real para os povos ciganos; e desafiadora porque ainda há carência de um trabalho articulado entre educação básica, Povos Ciganos e universidade que considere suas especificidades nos projetos políticos e currículos, uma vez

[16]. De acordo com a Resolução nº 1.339/2018, entende-se como sobrevivagens o quantitativo de vagas resultante da aplicação do percentual de cota destinada aos indígenas; quilombolas; ciganos(as); pessoas com deficiência, transtorno do espectro autista ou altas habilidades; transexuais, travestis ou transgêneros sobre o número de vagas oferecidas por turma/curso.

que historicamente os ciganos e, mais fortemente, as ciganas não conseguem concluir a educação básica, por particularidades culturais ou por conta de uma educação que não potencializa as diferenças. Dessa forma:

[...] Se os coletivos que chegam à universidade têm o direito de ouvir e aprender as concepções, conhecimentos, significados da realidade acumulados no ensino, na pesquisa, na reflexão teórica organizada, a universidade, por sua parte, tem o direito e o dever de ouvir, aprender as concepções, vivências culturais, valores, conhecimentos, formas de entender-se e entender o real e a rica vivência da diversidade vindos desses coletivos. Sobretudo, de sua história de segregação e silenciamento, que também é espaço de produção de conhecimento e de valores. Reconheçamos que esse diálogo necessário e possível ainda está distante. Por isso, o esforço dos cursos de formação e diversidade que caminham nessa direção merece todo o apoio (Arroyo, 2008, p. 31-32).

A educação escolar básica precisa também estabelecer esse diálogo com seus coletivos diversos, no caso deste artigo, com os Povos Ciganos, encontrando mecanismos em regime de colaboração para que haja ingresso e permanência das crianças e jovens na escola (Santos, 2017). Assim, posteriormente, teremos cada vez mais ciganos ingressando nas universidades, através de ações afirmativas como a política de cotas, como direito legítimo de reparação a todo o processo de tentativa de silenciamento e perseguição, perpetrado não apenas por indivíduos não ciganos, mas legitimado pelo Estado Brasileiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As políticas públicas, como guarda-chuva epistêmico para as ações afirmativas, através das políticas de cotas para ingresso de ciganos e outros coletivos diversos na universidade do estado da Bahia, em cursos de graduação e pós-graduação, por meio da Resolução nº 1.339/2018, trazem consigo o reconhecimento da reparação social, histórica e cultural de ciganos, negros, quilombolas, pessoas com deficiência, espectro autista e altas habilidades, transexuais, travestis e transgêneros, os quais foram historicamente alijados dos espaços de poder, em especial da educação superior. Sobretudo, são o resultado de trajetórias de lutas, enfrentamentos e resistência de cidadãos, grupos sociais mais vulneráveis, pesquisadores que passaram a pressionar o poder público para criação de políticas públicas para inclusão e permanência dos grupos vulnerabilizados em diversos espaços.

No caso da educação superior, a demarcação da UNEB como pioneira no processo de implantação das cotas em 2002 (Resolução nº 196/2002), em 2011 (Resolução nº 847/2011) e em 2018 (Resolução nº 1.339/2018) representa a vanguarda da instituição. Demarcamos, também, na construção deste artigo, o pioneirismo e a vanguarda do Grupo de Estudos Cultura, Identidade e Ciganos (GECIC), do DCH IV/UNEB; e da Comunidade Cigana Calon, de Jacobina, com destaque ao trabalho acadêmico e militante de Miriam de Miranda Guerra, desde 1985, com e sobre os Povos Ciganos, além das parcerias construídas em seu

trajetória profissional com ciganos e não ciganos. Tais trabalhos culminam com a elaboração da proposta/projeto de “Cotas para ciganos” por esta pesquisadora e por Laudicéia da Cruz Santos, aprovada no dia 14 de novembro de 2017 pelo Conselho Departamental do Departamento de Ciências – Campus IV/ UNEB – registrada na ata 28 e, posteriormente, enviada ao CONSU, mas com a indicação da PROAF para inserir, naquele contexto, outros coletivos legitimamente reconhecidos como grupos que deveriam ser reparados.

Sobretudo, é preciso, no atual contexto na UNEB, concretizar uma política de inclusão e permanência dos estudantes cotistas, considerando suas especificidades, com implicação política e pedagógica dos seus profissionais de educação, gestores e pró-reitorias, atreladas às ações afirmativas dessa universidade. No que se refere aos Povos Ciganos, há que se fazer um trabalho numa relação de horizontalidade entre comunidades ciganas, educação básica, universidade e poder público para que se consiga garantir maior acesso e permanência na educação básica e, conseqüentemente, isso possa reverberar positivamente para a universidade, como contribuição para o processo de empoderamento nas lutas por seus direitos fundamentais.

REFERÊNCIAS

ANJOS, A. P. S. do P. A.; GUEDES, M. Q. Política de cotas da UNEB: ação institucional com ressonância nacional. **Social em Questão**, Ano XXIV, n. 50, maio a ago. 2021. 10.17771/PUCRio.OSQ.52299. Disponível em: <https://>

www.maxwell.vrac.puc-rio.br/52299/52299.PDF. Acesso em: 17 jul. 2023.

ARROYO, M. G. Os coletivos diversos repolitizam a formação. In: PEREIRA, J. E. D.; LEÃO, G. (Orgs.). **Quando a diversidade interroga a formação docente**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 11-36.

CASA-NOVA, M. J. (I)Migrantes, diversidades e desigualdades no sistema educativo português: balanço e perspectivas. **Revista Ensaio**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 47, p. 181-216, 2005.

CHINA, J. B. D. Os Ciganos do Brasil: subsídios históricos, ethnographicos e linguísticos. In: MOTA, Á. V. da. (Org.). **Ciganos**: Antologia de Ensaios. Brasília: Thesaurus, 2004.

CORTESÃO, L. **Pontes para outras viagens escola e comunidade cigana**: representações recíprocas. Editor Alto Comissariado para Imigração e Minorias Étnicas, 2005.

DELTON, A. F. **Trajetórias negras na universidade**: o impacto das cotas raciais no ensino superior. [recurso eletrônico]. Maringá, PR: Uniedusul, 2020. p. 13-29.

FONSECA, I. **Enterrem-se em pé**: os ciganos e a sua jornada. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

GUERRA, M. G. M. **Memória, cultura e tradição:** a mulher cigana e o seu colorido. Monografia (Pós-Graduação em História, Cultura Urbana e Memória) - Universidade do Estado da Bahia - UNEB/DCH IV, 2006.

JACOBINA. Bahia. **Lei nº 1.241, de 28 de abril de 2014.** Câmara Municipal de Vereadores de Jacobina-BA, 2014.

MOONEN, F. **Rom e Calon:** os assim chamados ciganos. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 1999.

MORAES FILHO, M. **Os ciganos no Brasil & Cancioneiro dos ciganos.** Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1981.

MOTA, Á. V. da. (Org.). **Ciganos:** antologia de Ensaios. Brasília: Thesaurus, 2004.

PAIVA, A. de. Brumas da História do Brasil, **Ciganos & Escravos**, 2006.

SANTOS, L. da C. **Etnicidade e educação:** formação docente sobre os Povos Ciganos na Escola Municipal Agnaldo Marcelino Gomes. Dissertação (Mestrado em Educação e Diversidade) - Programa de Pós-Graduação em Educação e Diversidade, PPED. Departamento de Ciências Humanas – Campus IV, Jacobina-BA, Universidade do Estado da Bahia, 2017.

SENNA, R. de S. **A seda esgarçada:** configuração sócio-cultural dos Ciganos de Utinga. Feira de Santana: Editora UEFS, 2005.

SHIMURA, I. **Duvelismo:** identidade e pluralidade religiosa Cigana. Londrina: Descoberta, 2014.

SILVA JÚNIOR, A. de A. **A liberdade na aprendizagem ambiental cigana dos mitos e ritos Kalon.** 2009. Dissertação (Mestrado em Educação) – Instituto de Educação, Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá, 2009.

SOUZA, J. P. de; MAGALHÃES, Á. B. Pontos e contrapontos do processo de formação do ingressante no ensino superior via cotas. *In:*

TEIXEIRA, R. C. **Correrias de Ciganos pelo Território Mineiro (1808- 1903).** 1998. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1998.

TEIXEIRA, R. C. **História dos ciganos no Brasil.** Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2008. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/>. Acesso em: 16 jul. 2023.

UNEB. **Resolução 196/2002.** Universidade do Estado da Bahia UNEB. Conselho Universitário (CONSU), 2002.

UNEB. **Resolução 847/2011**. Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Conselho Universitário (CONSU), 2011.

UNEB. **Projeto Cotas Ciganos**. Conselho Departamental do Departamento de Ciências – Campus IV/UNEB. Ata 28. Aprovado em 14 de novembro de 2017.

UNEB. **Resolução 1.1339/2018**. Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Conselho Universitário (CONSU), 2018.

PENSANDO OS DESAFIOS METODOLÓGICOS EM PESQUISAS COM CIGANOS: A EXPERIÊNCIA EM PENEDO-AL

Edluza Maria Soares de Oliveira ¹

Claudia Mura ²

Jordânia de Araújo Souza ³

INTRODUÇÃO

O contato com ciganos Calon de Penedo-AL se deu por volta de 2018, quando foi realizada uma pesquisa exploratória para construção do TCC⁴ de graduação da licenciatura em Ciências Sociais (ICS/UFAL). Esse contato ocorreu em uma escola pública municipal e foi restrito a alguns interlocutores, como pais e estudantes ciganos.

A partir daí, sentiu-se a necessidade de realização de uma pesquisa etnográfica mais aprofundada, por meio da qual pudesse ampliar o contato e aprofundar o conhecimento sobre essa população, desenvolvendo uma pesquisa no sentido de descrever e analisar a “dinâmica territorial”

[1]. PPGAS/ICS/UFAL

[2]. PPGAS/ICS/UFAL

[3]. CEDU/UFAL

[4]. “A escola era dos ciganos”: impasses da política de permanência na Escola Municipal de Educação Básica Vereador Manoel Soares de Melo de Penedo-AL. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) - UFAL, Maceió, 2020.

vivida pelos Calon da cidade de Penedo-AL, a qual diz respeito ao:

[...] movimento continuado no tempo, resultante de uma pluralidade de processos que ocorrem em um determinado espaço geográfico e que levam os integrantes de grupos sociais e étnicos diferentes a configurar e/ou ajustar territórios de um determinado modo (Mura, 2019, p. 153).

Dito de outro modo, é uma pesquisa com vistas a refletir sobre as memórias do processo de “morada” e compreender melhor os aspectos identitários do grupo étnico em estudo. Assim, pretende-se contribuir para a visibilização das famílias Calon de Penedo-AL e suas dinâmicas socioeconômicas e culturais, na direção do reconhecimento das especificidades desta comunidade pela sociedade mais ampla penedense e pela municipalidade⁵, destacando sua importância para o desenvolvimento da cidade e sua história, chamando a atenção para a necessidade de elaboração, aperfeiçoamento e/ou ampliação de políticas públicas de inclusão e espaços de sociabilidades. Nesse ínterim, busca-se, também, colaborar com os estudos antropológicos, proporcionando relevante espaço de debates

No tocante ao artigo em tela, fez-se um recorte da referida pesquisa⁶ para abordar reflexões sobre alguns desafios metodológicos enfrentados na realização de pesquisas com

[5]. Prefeito, vice-prefeito e vereadores.

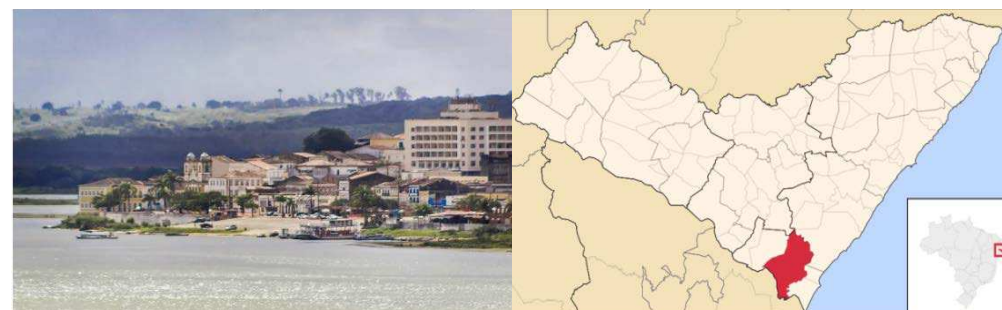
[6]. “Essa tradição é de andar”: Dinâmica territorial e regimes de memórias entre os Calon em Penedo-AL.(em andamento). Dissertação (Mestrado) - UFAL, Maceió, 2023.

ciganos, considerando o estudo etnográfico realizado entre os anos de 2021 e 2023 com a comunidade Calon da Vila Matias, na cidade de Penedo/AL. Visando situar os leitores sobre o panorama da pesquisa referendada, em seguida, apresentam-se algumas circunstâncias históricas.

ALGUNS ASPECTOS DO CONTEXTO SÓCIO-HISTÓRICO

A cidade de Penedo está localizada no extremo sul de Alagoas, à margem esquerda do Rio São Francisco (ver Fig. 1), encontrando-se distante da capital Maceió em aproximadamente 162 km. Seu IDHM⁷ a coloca na condição de cidade de médio porte em alusão a um planejamento administrativo e possui um legado histórico tombado como Patrimônio Cultural e Arquitetônico Nacional.

FIGURA 1 – O MUNICÍPIO DE PENEDO EM DESTAQUE E VISTA PARCIAL DO CENTRO HISTÓRICO



Fonte: Wikipédia (2022).

[7]. Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (Penedo possui o índice 0,630, estimado em 2010, conforme o site Atlas Brasil).

Enveredando pelo seu passado histórico, Penedo percorreu uma trajetória de desenvolvimento econômico como polo de expansão do estado de Alagoas e localidade portuária, constituindo-se em espaço estratégico para abertura da navegação comercial. Sem contar que, outrora, foi palco de visitas de pessoas consideradas ilustres no âmbito nacional e internacional, como, por exemplo, o príncipe regente D. Pedro II, o Conde D' Eu, o então presidente da república Getúlio Vargas, em 1931, entre outras.

Na contemporaneidade, a cidade tem sofrido transformações, à medida que ressignifica o passado colonial e aristocrático, em termos econômicos, em polo turístico, visando manter um imaginário social regado por um sentimento de “prestígio” e “glória”. A municipalidade, por meio das instâncias institucionais, com ênfase no turismo, tem se imbuído de avivar aspectos da cidade, em sua iconografia, que remete a esse passado colonial.

A cidade de Penedo, entre os anos de 1970 e 1980, por intermédio do prefeito⁸, recebeu e viabilizou a permanência de ciganos Calon que, seguindo a “tradição de andar”, circulavam por Alagoas, entre outros estados adjacentes, e iniciavam um processo de “morada” na referida cidade.

Postos alguns aspectos relevantes sobre a cidade de Penedo, tendo em conta o contexto colonial e aspectos contemporâneos, no tópico a seguir, passamos a posicionar algumas situações de aproximação junto aos ciganos.

[8]. Tancredo Pereira.

ESTRATÉGIAS E CONTEXTOS DE APROXIMAÇÃO

O trabalho de campo que se realizou na cidade de Penedo teve como cenário o convívio com famílias ciganas moradoras do bairro de Vila Matias⁹, onde foi realizada a observação participante, com diário de campo, entrevistas semiestruturadas e relatos gravados em áudio no celular. Outrossim, fizemos buscas no acervo da hemeroteca da Biblioteca F. A. Sales¹⁰, em que foram destacados recortes de periódicos dos anos de 1950, 1960 e 1970, pois se reportavam a informações sobre o perfil da cidade e matérias sobre grupos de ciganos, além de sinalizar para uma enciclopédia do ano de 1959, publicada pelo IBGE. Dessa forma, a observação em campo se iniciou no mês de novembro de 2021 e se estendeu até dezembro de 2022, de forma intermitente.

Em vista da expectativa de conhecer a comunidade cigana da Vila Matias, foi apresentado, presencialmente, o pré-projeto de pesquisa para a liderança chamada José Willamis Alves da Silva¹¹, sendo possível, por meio de sua anuência e apoio, conhecer a comunidade e conviver com algumas famílias.

Mediante a adesão e o apoio de Willamis à realização da pesquisa na comunidade cigana de Vila Matias, o que

[9]. A título de esclarecimento e em respeito à vontade de alguns colaboradores da pesquisa, ciganos e não ciganos, que desejam manter o anonimato, explícito que estou utilizando nomes fictícios para me referir a algumas dessas pessoas.

[10]. Integrante da Fundação Casa do Penedo.

[11]. Conhecido como Willamis Cigano. É casado e pai de três filhos. Evangélico, tem 45 anos e trabalha como motorista para a municipalidade de Penedo-AL. Como liderança, é conselheiro do Conepir e coordenador estadual do Instituto Cigano do Brasil.

foi conquistado paulatinamente, não somente pelo conhecimento do projeto, mas também por terem sido realizadas postagens via WhatsApp sobre vários de seus aspectos para maiores esclarecimentos, o próximo passo foi ser levada por Willamis para visitar a comunidade e conversar com algumas famílias sobre o referido projeto, no intuito de obter adesão e consentimento para dar andamento à pesquisa de campo, com mais confiabilidade entre pesquisadora e pesquisados.

O momento que antecedeu a chegada na Vila Matias foi sendo pautado por muitas conversas com Willamis por WhatsApp, assim como entre negociações e diálogos presenciais, que foram marcadas e desmarcadas por via virtual. A partir do terceiro final de semana em que estive em Penedo fazendo campo é que, finalmente, adentrei a Vila Matias e a comunidade cigana, acompanhada por Willamis.

Dessa forma, mais uma porta se abriu para que se conhecessem algumas famílias e pessoas da comunidade, conversando com elas sobre o projeto e o trabalho de campo e, posteriormente, realizando observação participante.

Inicialmente, convivemos com a família do casal Júlio e Simone¹², mais especificamente com o casal e sua filha Nailza. Aos poucos, fomos obtendo a confiança da família a partir de conversas; posteriormente, com entrevistas gravadas e relatos por meio de áudios no celular. Conversamos, pontualmente, com outros membros da comunidade e moradores de Penedo não ciganos, quando três importantes colaboradores não ciganos, moradores da cidade, trouxeram

[12]. A cigana Simone Ramos dos Santos faleceu em 17 de janeiro de 2022, com a idade de 60 anos.

recortes da vivência dos ciganos em Penedo, recuperando suas memórias desse convívio. Cabe destacar que os três colaboradores aos quais me refiro nasceram na cidade entre os anos 1960 e 1980.

Considerando os desafios de realização da pesquisa em meio às dinâmicas de trabalho, muitas vezes conseguindo fazer o campo apenas nos finais de semana e buscando conhecer um pouco mais do universo feminino entre as mulheres Calon da Vila Matias, depois de conhecer Esmeraldina¹³ e entrevistá-la, combinamos com ela a realização de um lanche da tarde¹⁴ em sua casa, do qual foram convidadas outras mulheres ciganas para participar. A referida atividade foi realizada e contou com a participação de dez mulheres ciganas. A partir de então, foram apresentados alguns aspectos do projeto de pesquisa por meio de conversa, mediante perguntas mais gerais. Na ocasião, foram abordadas suas memórias e lembranças sobre a chegada em Penedo, as interações junto aos não ciganos e os acontecimentos cotidianos. Dessa maneira, tivemos acesso a algumas informações mais específicas.

A partir das interações com Willamis e também com Esmeraldina, passamos a frequentar o quintal da Jaciguara¹⁵, cigana que é bem popular onde reside, entre os ciganos, outras famílias e familiares que também frequentavam o quintal.

[13]. Esmeraldina Alves da Silva, com 37 anos, é cigana, casada com Willamis. Mãe de dois filhos.

[14]. O lanche foi providenciado por mim e teve como anfitriã a Esmeraldina e sua irmã Vick.

[15]. Jaciguara Alves da Silva, mãe de nove filhos, entre os quais Esmeraldina. Tem 58 anos, mora com seus filhos - o mais novo e uma outra filha adulta, da qual é tutora, por ser surda.

As conversas e interações foram se delineando com certa dificuldade, pois havia muito receio de sermos invasivas, uma vez que, frequentemente, estávamos em contato com famílias ciganas, vivenciando seu cotidiano e muitas das interações e ocorrências se davam nesse contexto. A proximidade dos ciganos e ciganas se deu de forma mais tranquila e foi paulatinamente se desenhando.

Oliveira (2016) destaca a questão da “situação etnográfica”, que serve de parâmetro para discutir as diversas interferências provenientes das “condições sociais” que cercam e atravessam a pesquisa e que se reflete nas relações entre pesquisador e pesquisados, bem como ressalta os aspectos das vinculações de interdependência entre os atores, levando a configuração de conflitos inerentes à conexão em desenvolvimento.

Dessa forma, a dinâmica das entrevistas e conversas realizadas se pautou em seguir o impulso de alguns colaboradores, que se prontificaram a conceder uma entrevista devido à sua adesão e entusiasmo pela temática da pesquisa, pela posição política do colaborador diante da comunidade cigana, ou por ter sido convencido pela pesquisadora conforme o seu papel e atuação na cidade de Penedo, considerando o contexto da pesquisa.

Mediante todo esse cenário, foi necessário cautela devido ao fato de que, no final de 2021 e adentrando 2022, ainda estávamos em presença da pandemia de Covid-19, o que exigiu manter as recomendações sanitárias da utilização de máscara, álcool em gel, não aglomeração e distanciamento social controlado em relação a outras pessoas. Medidas

que mantinham certa segurança em relação à infecção pelo vírus, mas que dificultavam, ainda mais, as tentativas de aproximação.

Contudo, pacientemente, foram se desenhando contextos e situações que favoreciam as interações, mediante o esforço de desenvolver e fomentar conversas amistosas, momentos de descontração, como tardes regadas por um bom café e muita prosa. Na medida em que as pessoas se convenciam da atuação como pesquisadora¹⁶, iam se envolvendo a pesquisa. As tensões foram sendo amenizadas e ampliadas com o apoio de Esmeraldina, uma interlocutora, colaboradora e com presença muito marcante nesse processo, que, de certa forma, deu suporte para uma atuação mais confiante no tocante à busca de proximidade.

Entretanto, outro desafio que se fez patente no processo de desenvolvimento da pesquisa foi o acesso ao acervo documental da cidade, a partir do qual seguem algumas considerações no tópico a seguir.

DESAFIOS NA UTILIZAÇÃO DE ACERVO DOCUMENTAL

Concomitantemente às visitas à comunidade cigana de Vila Matias, acessamos o acervo documental da cidade relacionado a publicações em jornais, em busca de delinear o perfil de Penedo na esfera histórica e adensar aspectos da contemporaneidade com informações demográficas e socioe-

[16]. Isso resultou da constância no campo, quando estive em Penedo domiciliada no período de 04 a 31 de julho de 2022, visto que, nos meses anteriores, só conseguia ficar o final de semana em campo.

conômicas, com buscas em secretarias e sites institucionais e também em matérias jornalísticas nas quais os ciganos fossem os protagonistas.

Todavia, o percurso que foi desenvolvido até chegar ao acervo da hemeroteca da Biblioteca F. A. Sales¹⁷ foi pautado por idas e vindas, informações desencontradas, dificuldade de entendimento da atuação da pesquisadora na busca pelo acesso ao referido acervo, até ser comunicada a ausência de registros documentais sobre os ciganos por uma funcionária da instituição citada. Tal situação fez com que fosse solicitada uma entrevista¹⁸ com o diretor da Fundação Casa do Penedo¹⁹, para dialogarmos sobre os motivos dessa ausência, no sentido de que a citada entrevista poderia ser uma fonte relevante de informações para a pesquisa referendada.

Os aspectos ressaltados anteriormente nos levam à discussão sobre os desafios de acesso à instância de “direito privado”, como a Fundação Casa do Penedo, que também abriga acervo público, e nos remetem à problematização sobre questões inerentes à relação “público/privado” e suas implicações, no sentido da disponibilização desse acervo para servir como fonte à pesquisa científica.

No tocante à questão anterior, Bobbio (2007) vai exemplificar que, na “dicotomia” público/privado, o primeiro termo geralmente ganha relevância devido a não depender da sua antítese para existir, visto que o termo “privado” é uma

[17]. Equipamento cultural integrante da Fundação Casa do Penedo.

[18]. Entrevista concedida na cidade de Maceió, em 19 de janeiro de 2022.

[19]. Instituição cultural de direito privado, sem finalidade lucrativa (CNPJ nº 24.180.721/0001-99). Considerada de utilidade pública pelas instâncias: federal (Decreto nº 20/1996), estadual (Decreto de Lei nº 5.474/1993) e municipal (Decreto de Lei nº 972/92).

negação do termo “público”. Entretanto, os referidos termos estão numa relação de condicionalidade, em função de que um termo delimita o outro de forma recíproca.

O autor argumenta que a relação público/privado vai tomando outros ares no curso da história e da transformação das “sociedades industriais mais avançadas”, em que uma de suas faces se apresenta em um “processo de publicização do privado”, que implica o “processo de privatização do público”. Dessa forma, o autor salienta que:

O primeiro reflete o processo de subordinação dos interesses do privado aos interesses da coletividade representada pelo Estado, que invade e engloba progressivamente a sociedade civil; o segundo representa a revanche dos interesses privados através da formação dos grandes grupos que se servem dos aparatos públicos para o alcance dos próprios objetivos. O Estado pode ser corretamente representado como o lugar onde se desenvolvem e se compõem, para novamente decompor-se e recompor-se, estes conflitos, através do instrumento jurídico de um acordo continuamente renovado, representação moderna da tradicional figura do contrato social (Bobbio, 2007, p. 27).

Uma das primeiras questões ou entraves que foram colocadas pelo diretor da Casa do Penedo, quanto ao acervo, foi o fato de não existirem, no acervo da biblioteca, estudos que contemplassem os ciganos de Penedo, pois, conforme o seu entendimento, o trabalho a ser desenvolvido pela pesquisadora seria realizado por meio do debruçar-se sobre o objeto empírico em pesquisas já levadas a cabo. Mas, durante a entrevista com o referido diretor, foi esclarecido o fato de estarmos em busca de fontes documentais primárias. A

partir de então, foi facultado o acesso à hemeroteca com o apoio dos funcionários da Casa do Penedo.

Contudo, o termo de convênio de mútua cooperação entre a instância privada, Fundação Casa do Penedo, e a instância pública, Prefeitura Municipal de Penedo, tem como escopo a viabilização da “[...] guarda, manutenção, conservação e promoção de acervo documental de interesse público da cidade de Penedo, do Estado de Alagoas e do Brasil” (Diário Oficial de Penedo, 2023, p. 2).

Esse fato nos faz refletir sobre os caminhos e desca- minhos do acesso a fontes primárias arquivísticas em ins- tância de direito privado e nos remete ao entendimento de que esse tipo de busca está condicionado, efetivamente, não somente ao preenchimento de uma “ficha do pesquisador”, em que se destacam as informações mais relevantes para a sua busca, mas ao entendimento da necessidade de “publicização” do acervo de forma geral, visto tratar-se de elementos/artefatos que compõem a história e do que se quer tornar emblemático em alusão a uma certa localidade e à construção de uma narrativa histórica a ser analisada no desenvolvimento de pesquisas científicas.

Outrossim, pode-se fazer alusão à recomendação de Oliveira (2016) ao destacar ser importante, em meio aos processos da pesquisa científica, se ater a diversas fontes de informação para a confrontação de diversas narrativas na análise dos dados, no sentido de fazer emergir conjunturas que estejam implícitas e corroborem para maior confiabilidade das análises e conclusões desenvolvidas. Portanto, o autor destaca:

[...] o pesquisador não pode fixar-se em um só pon- to de vista: deve buscar as muitas histórias e o seu entrelaçamento. Por isso, o investigador não deve se limitar a uma documentação produzida por fonte oficial e que reflita uma perspectiva supostamente canônica em relação àquele assunto: precisa explo- rar a diversidade de fontes e a multiplicidade de relatos possíveis, beneficiando-se do resultado de pesquisas antropológicas e históricas atuais (Oli- veira, 2016, p. 29).

O trabalho de busca de informações por meio de fon- tes documentais primárias foi de suma importância para a construção de novas interpretações na elucidação de ques- tões inerentes ao objeto empírico pesquisado; as ausências também nos informam sobre os silenciamentos em torno das formas de existência e resistência dos ciganos em Pe- nedo. Todavia, é deveras relevante e oportuno considerar a recomendação do autor supracitado, no sentido da cons- trução de dados e elaboração de análises que “explore[m] a diversidade de fontes e a multiplicidade de relatos”, para que seja possível a apresentação de resultados confiáveis, mesmo que situacionais.

Dessa forma, no que diz respeito aos Calon no desen- volvimento de dinâmica territorial e na elaboração das me- mórias do “processo de morada”, no tópico a seguir, desta- camos marcos das implicações do seu protagonismo.

DIA DA “ETNIA CIGANA” E ESPAÇO DE SOCIABILIDADE

A municipalidade, embora cotidianamente tenha de- monstrado descaso em relação aos Calon residentes na ci-

dade de Penedo, por mais inusitado que pareça, elaborou e publicou a Lei Municipal nº 1.650, em 19 de julho de 2019²⁰, cujo Projeto de Lei²¹, que dispõe sobre a instituição do Dia Municipal da Etnia Cigana de Penedo/AL, foi proposto pelo vereador Fagner Matias dos Santos, então filiado ao PSDB.

Essa lei reitera que o Dia Municipal da Etnia Cigana será comemorado anualmente no dia 24 de maio, com o objetivo de valorização da “cultura cigana”. Todavia, não referendou a etnia Calon e sim o genérico “cigano”, ainda dando a este, equivocadamente, o status de etnia. Fato e circunstância que contribui para uma avaliação e entendimento da ausência de informações e construção de conhecimento abalizado acerca da etnia Calon e dos Calon de Penedo, no tocante à municipalidade.

Após a promulgação da referida lei, em 2022, por iniciativa do Willamis, foi organizado um evento intitulado 1º Dia Municipal dos Ciganos em Cristo, que se desenvolveu por meio de um culto evangélico com pregações e louvores em comemoração à data.

Mediante o texto da lei e pensando em espaços de sociabilidades que poderiam ser proporcionados pela municipalidade, inclusive por agentes públicos, como equipes pedagógicas de secretarias e/ou escolas municipais e estaduais que têm os ciganos como público, durante a pesquisa, fui surpreendida pela participação de estudantes ciganos formando uma alano costumeiro desfile cívico estudantil em

[20]. Disponível em: <https://sai.io.org.br/Handler.ashx?f=diario&query=1104&c=11064&m=0>

[21]. PL nº 010/2019.

comemoração à Independência do Brasil, na cidade de Penedo, evento ocorrido em 2022, conforme podemos ver a seguir.

FIGURA 2 – ALA DA COMUNIDADE CIGANA NO DESFILE CÍVICO ESTUDANTIL DE 2022, COMEMORATIVO AO DIA DA INDEPENDÊNCIA DO BRASIL EM PENEDO - CENTRO HISTÓRICO



Fonte: Penedo-AL²².

Esses dois momentos nos auxiliaram na reflexão sobre o protagonismo dos Calon na contemporaneidade em Penedo. É por meio da articulação de Willamis e da vivência cidadina cotidiana dos ciganos nas interações com os não ciganos que as dinâmicas de sociabilidade e reconhecimento dos ciganos vão se desenhando, com reflexo na sociedade

[22]. Disponível em: <https://penedo.al.gov.br/2022/09/08/penedo-realiza-o-melhor-e-mais-emocionante-desfile-civico-de-alagoas/>. Acesso em: 01 dez. 2022.

mais ampla. Tais elementos nos ajudam na compreensão das ações que vêm sendo elaboradas pelas lideranças ciganas em Penedo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em vista das reflexões que foram desenvolvidas neste artigo, que diz respeito a um recorte no âmbito dos desafios metodológicos, é forçoso destacar quão importante é situar as questões que norteiam a pesquisa e a natureza do objeto empírico para que o pesquisador possa traçar seu caminho metodológico, ponderando suas escolhas, no sentido de melhor elucidar sua questão de pesquisa e objetivos; dar também espaço para uma certa flexibilidade relacionada às “condições sociais” que margeiam e atravessam o trabalho de campo, reportando aos contextos que se apresentam mediante o desenvolvimento das técnicas de pesquisa e seus objetivos; bem como pensar nas possibilidades que o campo oferece ao desenvolvimento da pesquisa da forma como foi planejada *a priori* e, se necessário, redimensioná-la na direção de suas potencialidades do campo, dos pesquisados e das pesquisadoras, enquanto elementos que estão em constante relação e são contínua e reciprocamente afetados.

Contudo, sem esgotar as possibilidades de reflexão, no que tange aos representantes de acervo documental, é importante estar aberta para entender os posicionamentos, estabelecendo relações respeitadas e amistosas com todos, tendo o cuidado de buscar referendar os propósitos de pesquisadora na argumentação da necessidade de alcançar os arquivos pretendidos, demonstrando paulatinamente a

relevância destes, como instrumentos primordiais, para compor os dados, as análises e as reflexões concernentes ao estudo científico em curso, considerando a diversificação das fontes e contribuindo assim para a confiabilidade dos resultados da pesquisa.

A pesquisa realizada em um contexto de pandemia e permeada pela rotina de trabalho na capital trouxe muitos desafios, tendo em vista a importância de se fazer constantemente presente para construir uma relação de confiança, o que foi alcançado com a permanência da pesquisadora, por um período maior, na cidade e em interação com as famílias ciganas.

Assim, reportando-nos à pesquisa que constituem este artigo, destacamos que sua conclusão se deu com base nos dados produzidos por meio da etnografia, nas mais recentes mobilizações dos/as ciganos/as e na elaboração da memória do processo de “morada”, o que mostra o protagonismo dos/das Calon na construção de um novo regime de memória na cidade de Penedo-AL, visando ao reconhecimento das especificidades étnicas e culturais da população cigana, à importância de sua participação na história da cidade e à necessidade de elaboração de específicas políticas públicas para a sua inclusão.

Diante desses cenários, é possível sinalizar que os Calon de Penedo vivem na busca constante pela cidadania, embora a fixação tenha trazido aspectos outros na dinâmica territorial, como sossego de um território conquistado na manutenção da itinerância e circulação para os negócios, no sentido de dar continuidade à “tradição de andar” de forma ressignificada.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, N. **Estado, governo, sociedade**: por uma teoria geral da política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

CARLEIAL, O. Uma monografia sobre Penedo. **Jornal de Penedo**, Penedo, AL, a. 09, n. 426, 25/09/1955.

CARLEIAL, O. A visita de D. Pedro II ao São Francisco. **Jornal de Penedo**, Penedo, AL, a. 10, n. 479, 21/10/1956.

CARLEIAL, O. A outra Penedo. **Jornal de Penedo**, Penedo, AL, a. 16, n. 735, 22/07/1962.

CARLEIAL, O. Penedo e sua significação como pólo de atração turística em Alagoas. **Jornal de Penedo**, Penedo, AL, a. XXV, n. 1206, 23/01/1972.

CARLEIAL, O. Rivalidades entre grupos de ciganos causa vítimas e prisões em Penedo. **Jornal de Penedo**, Penedo, AL, a. XXV, n. 1251, 17/12/1972.

IBGE. Enciclopédia dos Municípios Brasileiros. v. XIX. Rio de Janeiro, 1959.

MURA, F. À **procura do “bom viver”**: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2019.

OLIVEIRA, J. P. de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PENEDO (AL). Diário Oficial do Município. **Atos Administrativos/Termo de Convênio**. Penedo, AL. Ano XI, nº 2904, 26/04/2023. Disponível em: <https://sai.io.org.br/Handler.ashx?f=diario&query=2904&c=11064&m=0>. Acesso em: 29 jun. 2023.

TRIBUNA PENEDENSE. **Tombamento da cidade**. Penedo, AL, a. V, n. 271, 08/12/

UMA ABORDAGEM SOBRE AS TRANSFORMAÇÕES DA IDENTIDADE E DA CULTURA ROMANI NA REGIÃO DE RIO GRANDE-RS E PELOTAS-RS

Mabielle Pedra Fanti²³

INTRODUÇÃO

As questões apresentadas neste artigo advêm do recorte da pesquisa realizada entre 2018 e 2021 para a dissertação de mestrado, tendo como objetivo buscar entender a ressignificação da identidade e da cultura a partir de processos de transição vividos por grupos romanis presentes nas cidades de Rio Grande e Pelotas, no estado do Rio Grande do Sul.

Ao discorrer sobre esses grupos²⁴, questões diaspóricas se projetam e se entrelaçam com a cultura e a identidade grupal, o que nos remete a um viver itinerante, sem fixação, ou em mobilidade ou deslocamento. É claro que, ao compul-

[23]. Advogada, mestra em Sociologia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). E-mail: mabi.pedra@gmail.com

[24]. Segundo Toyansk (2012, 2019), os Roma são um grupo étnico heterogêneo, que têm suas origens indianas, estando divididos em subgrupos com qualidades culturais, sociais e vivenciais identitárias diversificadas. Salienta que, frequentemente, a identidade romani é associada ao nomadismo, porém aponta que grande parte da população roma mundial é sedentária, considerando o nomadismo como modo de subterfúgio utilizado pelos grupos como tática de sobrevivência.

sar a história, o nomadismo (em sentido de expulsão compulsória) é parte marcante das trajetórias dos povos Rom pelo globo, tendo estado em constantes fluxos, seguindo as mais diversas rotas migratórias, o que por muito tempo serviu como atributo de sua identidade e também um de seus elementos culturais acentuados pela população envolvente.

Embora o nomadismo não defina o que é ser romani, podendo ser uma característica de alguns grupos ou divisões étnicas (Calon, Sinti e Rom), processos de sedentarização ocorrem e tais grupos se fixam em territórios urbanos, o que se torna cada vez mais frequente, gerando questionamentos sobre as dinâmicas de sua identidade e cultura. Como salienta Geertz (2008), a cultura não é inerte e está em constante transformação, a partir das trocas simbólicas e da sua resignificação. Assim como a cultura é fragmentada, a identidade também passa a ser transformada a partir das novas sociabilidades (Hall, 2006).

Contudo, é necessário chamar atenção ao fato de que, ao pensar sobre as transformações culturais e identitárias de grupos romanis, nossa reflexão projeta tais realidades considerando as complexidades que envolvem o dinamismo da produção das identidades em contextos globais, em que o sentido de pertencimento e absorção de elementos oriundos de diferentes culturas passou a ser mais plural, observando-se um hibridismo cultural (Cf. Hall, 2006; Bhabha, 1998), através do qual a própria cultura romani passou a ter visibilidade. Nesses processos, a própria cultura não é mais apenas alvo de atitudes repressivas e perseguições, passando a ter visibilidade e adaptações externas, que partem das lógicas de consumo cultural e étnico, em que elementos da

sua cultura (como a dança, as práticas divinatórias, etc.) passam a ser resignificadas.

Em vista disso, a identidade não pode partir de um espectro unificado, fundamental e absoluto (Gilroy, 2007). Então, a construção da identidade romani, com sua base diaspórica, se reinventa e cria novas formas de apropriação e de distinção, resignificando a alteridade. Observa-se que, com a fixação num certo espaço, os contatos e a sociabilidade são ampliados, para além das relações entre os sujeitos do grupo, os quais passam a conviver mais com os vizinhos e compartilham do *ethos* do meio em que vivem.

A partir da análise em contextos urbanos específicos (Rio Grande e Pelotas), observamos ainda que o nomadismo permanece como elemento valorativo, que faz parte da trajetória de vida desses sujeitos. Com a estabilização em um determinado espaço, há a possibilidade de aumento dos contatos sociais e estabelecimento de vínculos duráveis a partir dos processos de socialização. Quer seja com a comunidade vicinal ou a comunidade escolar, travam-se esses contatos em espaços comuns com não ciganos, abrindo assim um leque de possibilidades.

Quanto à metodologia para realização da pesquisa, a principal base foi a análise qualitativa, com caráter exploratório, buscando entender as experiências de fixação dos ciganos/Rom. Segundo Bauer (2002), a pesquisa qualitativa trabalha com interpretações da realidade social, sendo importante para conduzir a apreciação dos dados coletados e basear a interpretação com observações mais minuciosas.

A pesquisa empírica propriamente iniciou-se em 2017, a partir dos primeiros contatos com grupos Romani e co-

laboradores individuais, assim destinando-se a atender o objeto principal de investigação que baseasse na etnografia e na entrevista narrativa, que são duas técnicas de coleta de dados aplicadas, indispensáveis para atingir os objetivos da investigação. Para compreensão do objeto de pesquisa e entendimento dos sujeitos do campo empírico, foram utilizados os seguintes métodos de coleta de dados: etnografia, entrevistas narrativas e informais.

UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO

É sabido que os povos ciganos/Rom foram sempre vistos por meio de uma vida itinerante, sem fixação, em mobilidade e deslocamento, como ser rom fosse sinônimo de nômade. O livro *Povos e Comunidades Tradicionais do Pampa* faz um mapeamento de grupos no pampa gaúcho e, dentre os coletivos, estão as etnias Romani, mostrando o processo de sedentarização de Roma e identificando algumas famílias que fixaram residência na região, ainda que tenham mantido as características e formas de organização interna similares ao ambiente dos tradicionais acampamentos e barracas (Mazurana, 2017). No mesmo sentido, Andrade (2013) aponta que há muitos grupos Roma se sedentarizando por distintas motivações. Este autor argumenta que, ao longo da história, em específico no Brasil, a sedentarização talvez tenha sido inviabilizada através de leis que peremptoriamente condicionavam esses grupos à itinerância²⁵. Em entrevista

[25]. Nesse mesmo estudo, o autor identificou que os grupos sobre os quais foram realizados os estudos empíricos eram grupos seminômades ou semisedentários, que viviam no Estado do Rio Grande do Norte, na região do Seridó Potiguar, semiárido nordestino.

ao programa *Provocações*, na TV Cultura, realizada no ano de 2011, Márcia Yaskara Guelpa afirmou que a maioria dos roma estava se estabelecendo e fixando territorialmente.

Tratando de grupos Romanis sedentarizados no Estado do Rio Grande do Sul, na cidade de Pelotas-RS, Peripolli (2013) abordou, em sua pesquisa qualitativa, uma visão do cotidiano de um grupo, evidenciando as questões de gênero, do feminino, de como é ser mulher e romani, por meio da etnografia e das entrevistas narrativas. No início de sua dissertação, já aponta a tendência da sedentarização dos grupos, com os quais manteve contato de 2009 até 2013. Karpowicz (2014) também analisou as diferenças culturais em grupos já sedentarizados nas referidas cidades gaúchas. Ainda abordou questões identitárias de como os Roma se consideram e, também, de que forma a sociedade adjacente os distingue ao longo da história.

Por meio da pesquisa, algumas questões foram se tornando evidentes. Observamos que, a partir da década de 1980²⁶, há uma tendência de grupos romanis se sedentarizarem, fixando residência.

Não apenas nos grupos em que foi feita inserção etnográfica, pois tal processo é referido por outros autores, como no caso de Sousa-PB, em que fixaram residência naquele local desde meados da década de 1980. Essa tendência também é percebida nos estudos de Cunha (2013), Goldfarb, (2010), Moonem (1993-2011) e Rêses *et al.* (2018).

[26]. Importante salientar que, na década de 1980, o Brasil passou pelo processo de redemocratização, tendo em vista o fim da ditadura militar e a promulgação da Constituição Federal de 1988, que trouxe, em seu artigo 5º, os direitos e as garantias fundamentais, com ênfase nos direitos sociais.

Importante destacar que Rio Grande é uma cidade portuária, com fluxo de pessoas e transeuntes, tendo o maior porto do Estado do Rio Grande do Sul que, por alguns anos, teve o auge da indústria naval do Estado (chamado polo naval de Rio Grande). Sendo assim, foi um dos pontos de atração dos romanis que vinham de Guaíba para “ler a sorte” no centro da cidade, conforme relatos.

O município de Pelotas é um expoente socioeconômico na região, contando também com área portuária e, desde o século XIX, tem um desenvolvimento de indústrias e processo de fabricação de carnes. Ainda no município de Pelotas, há uma percepção antiga sobre o povo Romani, tendo em vista a crença na “Cigana Terena”, personagem popular que está enterrada no Cemitério Ecumênico São Francisco de Paula, sendo um dos túmulos mais visitados e agraciados com flores e homenagens no dia 02 de novembro.

Destacamos que o grupo Romani na cidade de Pelotas-RS mora no bairro Fragata e está sedentarizado há mais de 35 anos, quando fixou residência na referida cidade na metade da década de 1980. Mantive contato constante com 11 pessoas da família e com outros sujeitos de forma mais esporádica, os quais se autodesignam Kalderash²⁷, subgrupo da etnia Rom. Também foram realizadas observações com um grupo da cidade de Rio Grande-RS, com oito mulheres ciganas que se autodesignam Calon, embora

[27]. Ou Calderash. Entre os Roms, podem ocorrer mudanças e variações na língua, dependendo dos subgrupos (Mazurana et al., 2017). Segundo Pereira (2009, p.45), “Kalderash são caldeireiros e circenses, e muitos ascenderam economicamente, tornando-se industriais [...]. Eles mesmo se denominam rom foresco (sedentário) e rom dromesco (nômade). Entre eles, há também o seminômade, que “ora mora em residência fixa, ora viaja e acampa”.

se declarem simplesmente “ciganas”. Contam que são de Guaíba-RS, onde fica a maior parte do grupo, e que vão para cidade de Rio Grande, lá permanecendo por alguns meses.

POVO ROMANI: NOMADISMO E SEDENTARISMO

O nomadismo cigano tem suas raízes no anticiganismo, ou seja, relaciona-se com os vários estigmas, preconceitos e ações repressivas, que desembocaram em expulsões e outras formas de diáspora. Scholz (2014) o enuncia como uma forma do racismo moderno, uma variante específica, que se fundamenta em estereótipos e representações deslegitimadoras, partindo do paradigma entre capitalismo e trabalho. Para a autora, o indivíduo cigano estaria banido dessa relação, pois ficou às margens das oportunidades e da ética do trabalho. A referida autora, bem como para Moonem (2011) e Pereira (2009), pontua que as políticas anticiganas, as perseguições e o anticiganismo espalharam-se por todo o território europeu, não sendo diferentes no Brasil. Tais variantes colaboraram para a situação de itinerância dos grupos ciganos ao longo da história, haja vista que não lhes era permitido ficar muito tempo em um local, que logo já eram coibidos a sair ou ser expulsos.

Segundo Shimura (2017), o conceito de nomadismo está ligado à situação de itinerância, aos constantes movimentos (fluxos), enquanto a sedentarização volta-se à fixação em determinado espaço geográfico (delimitado). Num outro sentido, para Karpowicz (2018), sedentarizar não é romper com o nomadismo, pois transpõe as questões objetivas de preencher a forma fixa de determinado território, indo além

da delimitação geográfica. Nesta linha, para Deleuze *et al.* (1997), ser nômade vai além da “desterritorialização”, está ligado ao pensamento, em sua relação com a terra, em sua subjetividade, levando dentro de si o movimento, mesmo que esteja fixado.

Já o nomadismo cigano precisa ser repensado na atualidade a partir das novas realidades dos variados grupos, compreendendo como o nomadismo está ligado às trajetórias de vida e à construção e reconstrução dessas identidades. Muito embora os sujeitos que fazem parte do campo empírico pesquisado estejam fixados em determinado espaço ou tentem manter-se em casas nos centros urbanos, tais grupos conservam uma forte relação com a memória social (Portelli, 2013), por meio da oralidade, quando contam e narram trajetórias itinerantes, como parte de sua tradição cultural, como modo de marcar sua cultura. Nesse sentido, não podemos comparar o modo como se relacionam com o meio, com a visão ocidental de fixação e de apropriação espacial.

Quanto à cosmologia do espaço, à distribuição e à organização do ambiente, ao adentrar a casa da família cigana de Pelotas, percebi que o ambiente principal, na parte térrea, é bem amplo, sem paredes, apenas pilares, não existindo divisórias. A entrada é um portão de garagem, que está sempre aberto; e no mesmo espaço, ficam sofás e tapetes. Na parte superior, não é permitida a entrada de um estranho, pois é restrita aos integrantes da casa, mas, conforme relatos, ficam os quartos e uma sala para atendimento dos consulentes para o jogo de cartas, sendo que os visitantes sempre permanecem na área comum (no térreo), local em

que a família passa a maior parte do tempo. A disposição da casa tem a representatividade das barracas.

Passar a morar em casas não é uma ruptura com suas tradições, mas uma forma de ressignificação da relação com o meio social, pois, como mostra Deleuze, a mobilidade é subjetiva e internalizada pelos sujeitos, mesmo entre os ciganos(as) que nunca viveram em acampamentos e que trazem o nomadismo como valor. Em relato etnográfico, a anciã da família diz: “Minha barraca é muito bonita, de lona, armação de ferro, tem mais de 6 metros de frente, muito grande, cabe todo mundo”, para demonstrar que, mesmo estando em residência fixa, a barraca está ali, a qualquer tempo pode ser armada, mas também para demonstrar que sua cultura está relacionada à prática nômade, entrelaçando o compartilhamento da memória na herança familiar, que se solidifica e modifica a cada geração, em articulação intersubjetiva com a mobilidade.

A pesquisa realizada por Perpétuo e Rêses (2018), que trata do processo de escolarização de uma comunidade cigana de Sobradinho no Distrito Federal, aponta para a transição desta comunidade do nomadismo para o sedentarismo, descrevendo que, ao longo do tempo, esse grupo vivenciou expulsões e conflitos em vários Estados, mas que, em 2015 (por intermédio do Ministério Público Federal), recebeu uma fração de terra da União, momento em que passou a fixar moradia. Contudo, embora fixados, é nas barracas onde vivem, não há construção de casas.

Assim, o espaço social é diverso e heterogêneo, no qual a lógica ocidental não pode ser aplicada neste caso, pois

estaria recaindo no que Said (1990) tratou como imposição de uma lógica sobre outra, o que só reforçaria o discurso estereotipado. Outras etnias e populações vivenciam, em sua trajetória, o nomadismo, ou até mesmo sentem e pensam o espaço social de outra maneira. Desse modo, se partirmos dos pressupostos modernos eurocêntricos ocidentais de utilização e relação do espaço e território, tendemos a replicar o que Said já chamou atenção. Stuart Hall (2016), ao analisar a polaridade ocidente/não ocidente, questiona os parâmetros universais e ocidentais nos quais as sociedades fora de padrão são representadas como incompletas ou são relegadas ao vácuo (Costa, 2006).

Assim, a partir dessas reflexões, suscitam-se outras formas do viver social, maneiras e vínculos que demonstram a heterogeneidade de possibilidades, sociabilidades e construção de subjetividades e intersubjetividades. Se detivermos, por exemplo, o olhar para o nomadismo/ a sedentarização ao analisar o conceito de domicílio do IBGE, vemos uma restrição e delimitação do que pode ou não ser considerado um ambiente domiciliar, o que não abarcaria as possibilidades e vivências produzidas por grupos romanis, que têm uma visão de mundo diversa.

ASPECTOS DA CULTURA E IDENTIDADE

Em uma visão antropológica, para Clifford Geertz (1980, 2008), a cultura se refere às teias de significado construídas pelo próprio indivíduo. Nesse sentido, ela é interpretativa, formada por significados, cuja ação do indivíduo deve ser analisada conforme o cenário cultural de que faz parte. Se a

cultura, na visão de Geertz, é uma cadeia de significados e símbolos interpretados e reproduzidos pelo indivíduo, então pode ser percebida como mutável quando em contato com novas expressões simbólicas, comportamentos e contextos.

Já para o antropólogo Roy Wagner (2010), a cultura é uma invenção, uma construção que emerge da própria vida humana. Nesse sentido, tem um aspecto de metamorfose, como um processo de criação e invenção. Para ele, a própria interpretação que os sujeitos têm da cultura é uma construção que se opera na análise intersubjetiva. Por óbvio, não podemos considerar invenção como sinônimo de artificial, mas no sentido de estar sempre se recriando, reconstruindo e modificando, demonstrando seu aspecto dinâmico e dialético.

No intuito de pensar a construção da identidade cigana pela ótica e diferença, do “eu”/ “outro”, em contraste, Adolfo (1999, p.19) indica que a identidade que surge por oposição não se afirma “isoladamente”, ou seja, a identidade se assegura na relação com o outro.

Para tratar da identidade, é importante observar que é negociada ao longo dos tempos. Quando tratamos de identidades ou identificações romanis, não estamos falando de um fenômeno diferente, pois sempre há fluxos e intercâmbios culturais e identitários acontecendo permanentemente.

IDENTIDADE, ITINERÂNCIA E FIXAÇÃO

Na pesquisa, indagamos os significados de “ser roma”: “para ser cigano, tem que nascer cigano”. Além das questões de nascimento, a itinerância também foi destacada, em que a liberdade também está ligada à formação da identificação

desses sujeitos. O nomadismo está para além da delimitação territorial, dentro de limitações e regras previamente estabelecidas pelo grupo.

Nesse sentido, a partir das categorias e subcategorias presentes no estudo, depreende-se que o ser Romani no contexto estudado está ligado ao ler a sorte e as cartas em espaços públicos, transitar de uma cidade a outra - mesmo que morem em casas - usar roupas específicas, vender utensílios domésticos, negociar carros, motos, animais (ovelhas e gado), fazer consultas espirituais em consultórios montados pelas romanis de Pelotas.

A identidade Romani se constrói no nascituro, edifica-se na infância e no aprendizado da língua, e se amplia na adolescência com o matrimônio (aqui há o fortalecimento de costumes e a continuidade das regras). Mas, nessas etapas, não há isolamento, ocorrem contatos com a realidade *gadjê*, o que não indica uma perda, mas o fortalecimento da sua identidade, mesmo que mudanças ocorram em suas vidas. Foram identificadas mudanças como a participação em centros de umbanda, o uso de consultórios para o atendimento de práticas divinatórias, etc.

Importante frisar que o anticiganismo, ao longo da história, foi impositivo para o nomadismo roma, o que acarretou evasões e constantes fluxos. Nossos interlocutores, nas narrativas, apontaram as consequências desse período, quando viviam em acampamentos expostos a toda sorte de sofrimentos. Ainda mostram como a fixação fez parte de um processo social necessário, e que o sedentarismo é uma comprovação de alteração de signo cultural, ou seja, a tradição não acaba com seu valor enquanto elemento cultural.

REFERÊNCIAS

ANDRADE JÚNIOR, L. Os ciganos e os processos de exclusão. **Revista Brasileira de História**, 33, dez. 2013. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26329836005>.

BATISTA, M.; MEDEIROS, J. de. Nomadismo e diáspora: sugestões para se estudar os ciganos. **Revista ANTHRO-POLÓGICAS**, Ano 19, v. 26, n. 1, p. 201-230, 2015.

BAUMAN, Z. **Identidade**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2005.

BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

COSTA, S. **Dois Atlânticos**: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. v.5. São Paulo: Editora 34, 1997.

DERRIDA, J. **“La Diferrance”**. Conferencia em la Sociedade de Filosofia, el 27 de enero de 1968. (modificada; Horácio Potel), Cátedra, Madrid, 3, 1998. Edición digital de Derridaencastellano.

FANTI, M. P. **Cultura e identidade cigana**: uma análise do movimento de sedentarização de grupos ciganos na

metade sul do Rio Grande do Sul. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Sociologia) - Universidade Federal do Rio Grande (FURG), Rio Grande, 2019.

FANTI, M. P. **Do nomadismo ao sedentarismo**: transformações da identidade e da cultura Romani na região de Rio Grande e Pelotas. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), Pelotas, RS, 2021.

FERRARI, F. **Um olhar oblíquo**: contribuições para o imaginário ocidental sobre ciganos. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2002.

FERRARI, F. **Ciganos nacionais**. *Actalit*. [online]. 2006, n.32, p.79-96. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-68482006000100007>.

FERRARI, F. **O mundo passa**: uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2010.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEERTZ, C. *et al.* **O papel da cultura nas ciências sociais**. Coleção Rosa dos Ventos. v.3. Porto Alegre: Editorial Villa Martha, 1980.

GILROY, P. **Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed.34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GILROY, P. **Entre Campos**: nações, cultura e o fascínio da raça. São Paulo: Annablume, 2007.

GOLDFARB, M. P. L. **Nômades e peregrinos**: o passado como elemento identitário entre os ciganos Calon na cidade de Sousa-PB. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n.19, p.165-172, 2010. Disponível em: <http://www.periodicos.usp.br/cadernosdecampo/article/download/44746/48376>.

HALL, S. A Centralidade da Cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Revista Educação e Realidade**, v.2, n. 2, 1997.

HALL, S. **Da diáspora**. Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, S. **Ocidente e o resto**: discurso e poder. Projeto História, São Paulo, n. 56, p.314-361, maio/ago. 2016.

HANNERZ, U. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, v. 3, n. 1, p.7-39, 1997.

JACINTO, F. de O. “Opovo verdadeiro, autêntico”:vivendo entre os Xavantes de Parabubure, Mato Grosso, Brasil. **Revista Ibero América Social**, dez. 2018.

KARPOWICZ, D. S. A unidade na diversidade: aspectos sobre a construção da identidade cigana. **Revistas Eletrônicas PUC/RS. Oficina do historiador**, Porto Alegre, PUC/RS, v.7, n.1, p.138-152, 2014. Disponível em: <http://revistas.eletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/oficina-dohistoriador/article/view/1517698/11568>.

KARPOWICZ, D. S. **Ciganos**: história, identidade e cultura. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.[recurso eletrônico]

MOONEN, F. **Ciganos Calon no Município De Sousa/PB** (1993-2011), 2011. Disponível em: http://www.amsk.org.br/imagem/pdf/FMO_2013_CiganosCalonSousa.pdf.

MOONEN, F. **Anticiganismo**: os ciganos no Brasil e na Europa. 3. ed. dig. rev. e atual. Recife, 2011. Disponível em: [/direitos/sos/ciganos/a_pdf/1_fmanticiganismo2011.pdf](#). Acesso em:

PEREIRA, C. da C. **Os ciganos ainda estão na estrada**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

PERIPOLLI, G. C. **As Raízes das Flores**: uma etnografia de mulheres ciganas em Pelotas, RS. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, RS.

PERPÉTUO, R.; DAMASCENO, L.; SILVA, E. da. **Ciganidade e educação escolar**: saber tradicional e conflito étnico. Brasília: Tagore Editora, 2018.

PORTELLI, A. História oral e memórias. Entrevista com Alessandro Portelli. **História e Perspectivas**, v. 50, p. 197-226, Uberlândia, jan./jun. 2014.

SAID, E. W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SCHOLTZ, R. **Homo Sacer e os ciganos, o anticiganismo**: reflexões sobre uma variante essencial e por isso esquecida do racismo moderno. Lisboa: Antígona, 2014.

SHIMURA, M. I. **Ser cigano**: a identidade étnica em um acampamento Calon itinerante. Maringá, 2017.

TOYANSK, M. **O associativismo transnacional cigano**: identidades, diásporas e territórios. Tese (Doutorado em Geografia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2012.

TOYANSK, M. Identidades ciganas: origens, grupos e contextos. *In*: GOLDFARB, M. P. L.; TOYANSK, M.; OLIVEIRA, L. C. (Orgs.). **Ciganos**: olhares e perspectivas. João Pessoa: Editora UFPB, 2019.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

RELIGIÃO DE POVOS CIGANOS EM DIFERENTES TERRITÓRIOS¹

Rosa Maria de Aquino²

INTRODUÇÃO

A experiência etnográfica abordada neste artigo, conforme o título nomeia, diz respeito à vivência religiosa, mais especificamente a vivência evangélica pentecostal em algumas comunidades ciganas. Circulei por diferentes locais para realizar as duas pesquisas, entre os quais Ibiranga (distrito de Itambê), Glória do Goitá, Recife, Jaboatão dos Guararapes, todos municípios do Estado de Pernambuco. Visitei ainda uma igreja integrada por ciganos em Portugal e entrevistei um pastor evangélico cigano em Manresa, na Espanha.

Ainda em Lisboa, participei de conversas informais sobre o tema com um empresário português e um promotor brasileiro, este último, à época, em estudos doutorais na-

[1]. Obtive autorização dos meus interlocutores para utilizar seus nomes reais na pesquisa, com exceção dos ciganos itinerantes, dos membros da Igreja Evangélica Filadélfia Cigana, do empresário português e do promotor brasileiro, para os quais uso nomes fictícios, de modo a preservar seu anonimato.

[2]. Pós-doutora em Antropologia. Professora da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)

quele país, e as registrei nos meus Diários de Campo, por elas se constituírem em mais um reforço à constatação do preconceito e do estigma, originados de pessoas comuns e que pesam sobre os povos ciganos.

Quanto à fé evangélica pentecostal³, é notória sua ascensão no Brasil, assim como a influência que vem exercendo na sociedade em diferentes contextos. As duas últimas eleições para Presidente da República, nos anos de 2018 e 2022, mostram a influência que esse espectro religioso exerceu sobre seus resultados. Uma das consequências desse crescimento, que não é recente, tem sido a paulatina vitória de pautas conservadoras no parlamento, sobretudo as ligadas à moral e aos costumes que, na concepção de legisladores evangélicos, devem extrapolar os limites de suas cosmovisões e crenças e se estender para toda a sociedade, apesar de constitucionalmente o país ser um Estado laico.

Para ter uma ideia da ascensão dessa vertente religiosa no Brasil, entre os anos de 2000 e 2010, o quantitativo de pentecostais deu um salto, em números absolutos, de 26,2 milhões para 42,3 milhões sobre uma população total de 190.732.694 pessoas (IBGE, 2010). Chama a atenção o fato de o universo evangélico somar, em 2010, em termos percentuais, 22,2%, dos quais, 60,0% constituídos de pentecostais (IBGE, 2010). Com a população brasileira, hoje, na casa dos 203.062.512 habitantes, segundo o Censo 2022 (IBGE,

[3]. Pentecostal e Missionária é uma classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e de Estatística (IBGE, 2010), a qual não faz distinção entre pentecostal e neopentecostal. A igreja Missionária abrange os ramos históricos, a exemplo de presbiteriano, metodista, etc. Evidentemente que existem taxonomias mais complexas, que detalham com maior precisão a diversidade desse universo religioso, mas optei por utilizar, neste artigo, a classificação do IBGE.

2022), pode-se pressupor que o número de religiosos pertencentes a essa vertente tenha de igual modo aumentado, embora ainda não haja dados disponíveis em nível nacional.

Não surpreende, pois, que os povos ciganos também sejam alcançados por esse crescimento numérico pentecostal. Segundo Soria (2015, p. 15), esses povos efluem:

[...] de uma cultura influenciada e transmitida pela oralidade, também pelo pensamento mágico e marcadamente religioso [...] (uma espiritualidade relacionada ao sobrenatural e à natureza), característica peculiar do raciocínio nômade.

Mas não somente. São povos, no geral, discriminados pela sociedade envolvente, mas estão em constante interseção, influenciando e recebendo influências, o que caracteriza uma porosidade no tecido social cigano para acolher novas formas religiosas que, semelhantemente a outras, têm divindade (ou divindades), rituais e um corpo de regras de comportamento para os fiéis.

E assim, como para pessoas não ciganas, a adesão à fé pentecostal pode se dar pela possibilidade do acesso a privilégios espirituais e materiais oferecidos diuturnamente nas reuniões culturais pentecostais, seja presencialmente, seja pelos meios de comunicação de massa. Na sua versão neopentecostal, a prosperidade material se apresenta com um bem inalienável do fiel e justifica a não obtenção de vitórias materiais ou espirituais pelo domínio do pecado na vida do indivíduo.

A tessitura do campo de estudo está no vínculo de cada pessoa a uma igreja evangélica, mesmo quando seu pertenc-

cimento não se traduza por frequência regular a uma igreja. Quando a pessoa se autodeclara convertida ao evangelho de Jesus Cristo, esta se constitui razão suficiente para compor o universo pesquisado, com exceção feita a um empresário português e um promotor brasileiro, que destoam da maioria, por não serem nem ciganos nem pentecostais.

Nossos diálogos giraram em torno da religião, das suas práticas e das consequências em suas vidas. Como a prioridade eram as pessoas ciganas evangélicas pentecostais, procurei saber dessa influência na identidade cigana dos convertidos, pois entendo que alguns comportamentos da identidade cigana podem conflitar com a identidade pentecostal. Pelo caminho etnográfico, então, busquei compreender como (ou se) a identidade cigana se sobrepõe à identidade pentecostal ou se a realidade se apresenta no sentido inverso. De antemão, asseguro que encontrei respostas positivas em ambas as alternativas.

O fio condutor, portanto, neste artigo, são as semelhanças e dessemelhanças encontradas nos discursos e comportamentos de ciganas/os evangélicas/os, de diferentes nacionalidades, com repercussões em algumas tradições de ordem cultural.

NOTAS METODOLÓGICAS

Meus primeiros contatos com os povos ciganos, para efeito de pesquisa, se deram, de fato, pela leitura dos textos de Goldfarb (2013) e Blanes (2008). Incitada pela leitura deste último, visitei, em uma viagem de circunstância, a

Igreja Evangélica Filadélfia Cigana⁴, da Brandoa, em Lisboa (Portugal), onde participei dos rituais e de algumas rodas de conversas com membros e autoridades daquela igreja. Em Lisboa, mantive também contatos, ainda que informais, com um empresário português e um promotor público, citados linhas atrás, doravante chamados de Matias e Helelino, respectivamente, cujos discursos evidenciaram a visão estereotipada, que incide também naquele país, sobre os povos ciganos.

A leitura de Goldfarb (2013) está associada à minha inserção em algumas comunidades com significativa presença cigana com residência fixa, em Ibiranga (distrito de Itambé) e em Glória do Goitá, ambas no Estado de Pernambuco, intermediada pelo Presidente da Associação de Ciganos de Pernambuco, Enildo Soares Santos Filho, cuja colaboração foi decisiva para uma maior receptividade do meu trabalho por parte dos ciganos.

Por livre iniciativa, fiz abordagem direta com ciganos itinerantes, por meio de ciganas que exercem o ofício de leitura de mão na praia de Boa Viagem (Recife) e, assim, tive acesso ao acampamento em Barra de Jangada (Jaboatão dos Guararapes), cidades do Estado de Pernambuco. Três grupos com residência fixa em Sergipe que, ciclicamente, antes da pandemia do Covid, transitavam entre os Estados de Sergipe e de Pernambuco foram foco das minhas observações e entrevistas.

[4]. De acordo com alguns dos seus membros, a mais antiga dessa denominação naquele país, onde se contabiliza um total de mais de 20 igrejas com essas características.

Contei, ainda, com a colaboração significativa da professora Gabriela Marques, atualmente docente da Universidade Federal de Goiás (UFG), ao intermediar uma entrevista com um pastor cigano da Igreja Filadélfia de Manresa, na Espanha⁵.

Os diálogos que comento e interpreto a seguir resultam de observação direta, de observação participante e de entrevistas, todas de cunho antropológico, realizadas a partir de duas pesquisas e de alguns contatos feitos em paralelo por ocasião de viagens ocasionais. As informações aqui inseridas não assumem necessariamente um relato diacrônico e foram coletadas em diferentes ocasiões e territórios.

Vale ainda observar que a maior parte das entrevistas e rodas de conversa, seja nas residências, nos acampamentos ou na igreja, se realizaram de forma coletiva. À minha chegada, a maior parte do grupo ficava no meu entorno e, a cada pergunta dirigida para uma pessoa, várias outras respondiam, não raro, simultaneamente. Poucas vezes, nesses casos, consegui entrevistar alguém isoladamente, salvo quando as outras pessoas se afastavam, por aparente desinteresse sobre o assunto em pauta.

Tal fato se repetiu na Igreja Evangélica Filadélfia Cigana, da Brandoa (Lisboa/Portugal), justificado por ter-me utilizado de algumas rodas de conversas que antecediam os momentos culturais, com a presença de membros da igreja, presbíteros e pastor. Desse modo, minhas perguntas eram respondidas, mas eu também era alvo de sua curiosidade e

[5]. Município da Espanha na comarca de Bages, província de Barcelona, comunidade autônoma da Catalunha, situado a 55 km de Barcelona.

perguntas. Facilitou minha inserção naquela igreja meu duplo status de pesquisadora/professora e membra da Igreja Presbiteriana⁶ do Brasil. Mesmo na entrevista com o pastor Aaron Gimenez, de Manresa, estiveram presentes a professora que intermediou a entrevista e mais dois familiares em viagem comigo.

Em contrapartida, nos grupos das famílias com residência fixa, fiz as entrevistas com certa dose de tranquilidade, muito embora não de forma totalmente individualizada, uma vez que a família, inclusive alguns membros da extensa família e o cigano que me inseriu nos grupos, permanecia no recinto. As interferências, por não serem significativas, não influenciaram nos resultados da pesquisa.

POVOS CIGANOS SOB DIFERENTES OLHARES

Identidade é pertencimento. Ou de acordo com Castells (2008, p. 22) é um “processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado”.

Quando, então, me refiro a povos ciganos, há ausência de unicidade nas imagens que se apresentam. A primeira resulta de pesquisas e estudos; a segunda, da estigmatização imposta pela sociedade; a terceira, pela autoimagem; e a quarta, pela minha própria etnografia. São quatro cosmovisões, quatro olhares que se inter-relacionam, dialogam,

[6]. Ser presbiteriana aguçava a curiosidade deles, que confundiam presbiteriano com presbítero, que, para eles, significa candidato a pastor, como alguns deles efetivamente o eram.

entram em conflito e identificam as relações de convivência num permanente movimento de ida e vinda. E mesmo que a autoimagem seja o mais importante, e assim a considero, é impossível ignorar os pensamentos convergentes e divergentes desses quatro olhares que, em sociedade, transformam-se em ação e moldam as relações travadas no cotidiano.

Para Moonen (2013, p. 13), o cigano é “cada indivíduo que se considera membro de um grupo étnico que se auto-identifica como Rom, Sinti ou Calon, ou de um de seus inúmeros subgrupos, e é por ele reconhecido como membro”. Induz-nos à compreensão de que não basta ser cigano, mas também ser reconhecido como tal. Goldfarb (2010, p. 165) acrescenta outros elementos e afirma que os ciganos são:

Grupos específicos e distintos do ponto de vista cultural, grupos que se pensam e são pensados como diferentes, embora no imaginário nacional sejam representados através da ausência de raízes e de uma liberdade exacerbada, frutos de representações que os ligam ao nomadismo.

O entendimento de Shimura (2017, p. 27) está mais próximo da subjetividade, com características múltiplas, e se utiliza da noção de “ciganidade” para pensar a identidade cigana:

[...] a ciganidade é subjetiva, notoriamente composta por uma pluralidade étnica e cultural, como um “mosaico”, formada por múltiplas unidades: cada uma possui uma “cor”, uma “forma”, “espessura”, “textura”, etc., algumas mais parecidas com as outras, outras marcadamente diferentes, mas todas formam um único “quadro”, que chamamos de “a ciganidade” – que chamo aqui de “macrociganidade” – essa “identidade comum dos ciganos”.

Ao comparar a pluralidade étnica e cultural a um “mosaico”, traz à memória uma imagem formada por fragmentos e, ao mesmo tempo, a visualização de conjunto. Desse modo, o autor considera as semelhanças e as diferenças e, em paralelo, dá ideia da diversidade da identidade cigana. Assim, “para além do parentesco consanguíneo, [ser cigano] pode implicar um processo de construção identitária, sendo algo subjetivo, (re)construído, elaborado a partir de muitos elementos, circunstâncias e fatos, etc.” (Shimura, 2017, p. 13).

Em suma, o conjunto de elementos que busca compreender o “ser cigano”, tem significações variadas, atribuídas pelas diversas percepções de cunho antropológico ou não, “é tratado como sinônimo para ‘identidade’ ou ‘cultura cigana’”, sinaliza Shimura. As ciganidades, portanto, são tão plurais quanto plurais são os grupos que as representam.

Saliento que, embora a consanguinidade seja compreendida como elemento objetivo, o olhar desses autores converge para a subjetividade que modela o pertencimento, uma vez que se reconhecer e ser reconhecido dinamiza a relação vivida tanto no grupo de pertencimento, o cigano, quanto no de não pertencimento.

Na cadência do viés objetivo, autoras como Vasconcelos e Costa (2015, p. 15) mostram cada um desses grupos como possuidores de “dialetos, tradições e costumes próprios”, o que sugere diferenças significativas entre eles. Mota afirma que “os Rom brasileiros pertencem principalmente aos subgrupos Caldaraxa, Matchuaia e Rudari, originários Romênia [sic]; aos Rorarrané, oriundos da Turquia e da Grécia; e aos

Lovara”. Asseguram, ainda, Vasconcelos e Costa (2015, p. 15), não fazer muito tempo em que foram identificados no Brasil os Rom-Boyasha, e fornecem outras informações sobre os Calon e os Sinti:

O grupo Calon, originário de Espanha e Portugal, é bastante expressivo no Brasil, estando presente em todas as regiões do país. Os Sinti chegaram ao Brasil principalmente após a 1ª e 2ª Guerras Mundiais, vindos principalmente da Alemanha e da França.

De igual modo, Delgado *et al.* elaboram sua conceituação tomando como parâmetros a língua, o vínculo com os laços familiares, a autoridade paterna nas tradições e nos costumes próprios, como símbolos constitutivos dos povos ciganos. Nas palavras desses autores (2004, p. 55):

A identidade étnica cigana sobreviveu até nossos dias mantendo diacríticos tão reconhecíveis como a língua, a intensidade dos laços familiares, o respeito pelos mais velhos ou a autoridade paterna, que são aqueles que mais contribuíram para fortalecer o sentimento de pertença entre os ciganos ao longo da sua história (tradução nossa)⁷

Passo a tratar os povos ciganos sob o olhar dos não ciganos. Goldfarb (2013) nos dá pistas oriundas das suas pesquisas em Sousa-PB, dos modos depreciativos como os ciganos são vistos e tratados, sob uma perspectiva de

[7]. La identidad étnica gitana ha llegado hasta nuestros días manteniendo diacríticos tan reconocibles como la lengua, la intensidad de los lazos familiares, el respecto a los ancianos o la autoridad paterna, que son los que en mayor medida han ayudado a fortalecer el sentido de pertenencia entre los gitanos a lo largo de su historia.

exclusão nos espaços de convívio social. Afirma (2013, p. 71) que “todas essas qualificações negativas, [...], querem delimitar a distância entre os não ciganos que, ao assim caracterizarem os ciganos, se veem de modo inverso, com todas as qualidades que negam as não qualidades dos ciganos”. Percebe-se claramente um acentuado etnocentrismo, vivenciado de modo a separar, isolar, evitar qualquer tipo de convivência.

Em Lisboa (Portugal), presenciei a exposição das mesmas ideias preconcebidas, recheadas de preconceitos e recusas. Heleno relatou que, em alguns bares ou restaurantes, as ciganas pedem para ler a mão e cobram por isso. Sugere que, com as suas roupas largas, o celular que porventura estiver sobre a mesa pode ser perdido de repente. Matias mostrou-se ainda mais preconceituoso. Assegura ser muito difícil ter ciganos como empregados, pois a tendência é que eles “carreguem as coisas”. E mesmo que sejam trabalhadores competentes, eles teriam alguns hábitos que depõem contra eles, o que atrapalha sua convivência e aprofunda a recusa por parte da sociedade de maneira geral. Acentuou que, no fim de dia de trabalho, outros ciganos vêm esperá-los para saírem juntos, o que faz com que, diante do estabelecimento de comércio, formem-se rodas de conversa que afastam os clientes e prejudicam as vendas. Daí a dificuldade de serem contratados. A crítica, portanto, desses cidadãos nas terras de Portugal ignora (ou desconhece) o senso de família e de coletividade que permeia as comunidades ciganas, pelo contrário, reproduz e reforça o individualismo cultuado na sociedade capitalista.

Semelhantemente a Matias, alguns sousenses também “não contratariam um cigano para trabalhar, pois são tidos como ‘suspeitos’”, o que pode se pensar, segundo Goldfarb (2013, p. 81-83), que “essas caracterizações são instrumentos de disputa com as quais se pretende, por um lado estigmatizar os grupos ciganos e, por outro lado, justificar a exclusão”. Observe-se que a distância geográfica entre Sousa, na Paraíba, e Lisboa, em Portugal, aproxima-se pelas cosmovisões e atitudes de alguns dos seus habitantes.

Enquanto os estudiosos envidam esforços intelectuais para conceituar esses povos, algumas dessas pessoas simplificam e corroboram as diferenças nas semelhanças, sem que necessariamente se identifique unicidade na ciganidade. Senão, vejamos algumas respostas de integrantes dos grupos itinerantes. Para alguns, ser cigano *é um dom* (transferem para outra dimensão, fora do controle ou da escolha, vem de dentro para fora; está dentro de cada um); *é tradição, é vir de geração em geração, é nascer cigana* (ênfase à ancestralidade, à cultura); *está no sangue* (origem biológica); *cigano ou não é a mesma matéria e tem a mesma proteção* (é tão importante quanto o não cigano); *é rama do Egito, é vir do Egito* (origem posta em lugar distante, em tempos remotos, fora do Brasil). Por outro lado, Sara, cigana com residência fixa em Ibiranga, conceitua de forma mais concreta quando identifica a língua como fator primordial da identidade cigana: - Cigano que não fala romani, e a língua depende da etnia, não é cigano puro, deve ter sido criado com juron⁸. Entre os ciganos em Sousa-PB, Gold-

[8]. Não cigano.

farb (2013, p. 102-103) corrobora a importância da língua, abordada por Sara, e mostra que os ciganos não utilizam exclusivamente a língua portuguesa, mas entre eles, usam “[...] um outro dialeto ou linguagem específica. [...] Trata-se do [...] calo, calon ou cale”.

De fato, a construção identitária do próprio cigano, ou autodefinição, mostra como ele elabora os elementos que lhe conferem pertencimento. É o caso do cigano Enildo, em cujas declarações pode se constatar a importância da filiação, da língua, dos costumes e das tradições como pilares da construção da sua identidade, mas também da necessidade de reconhecimento pelos não ciganos, conforme suas palavras:

Ser cigano é fazer parte de uma etnia, de um povo milenar. Temos nossa língua própria, nossos costumes, tradições. E preservamos, temos muito respeito aos mais velhos e lutamos para ser reconhecidos perante os não ciganos.

A família, a língua, os costumes, as tradições aparecem como fatores de amalgamento e de pertencimento. Tais declarações corroboram o que defendem entidades representativas de povos ciganos, como a Fundació Secretariado Gitano (FSG)⁹, na Espanha, como a importância da família para a comunidade cigana, num movimento que sobrepõe o coletivo ao individual:

[9]. “Una entidad social intercultural, sin ánimo de lucro, que trabaja desde hace más de 35 años por la promoción y la igualdad de oportunidades de la población gitana en España y en Europa”. Disponível em: https://www.gitanos.org/la_comunidad_gitana/la_familia_corazon_de_la_comunidad.html.es. Acesso em: 10jul.2018.

A “família extensa”, inclui, além do núcleo familiar básico, muitos outros parentes ou primos e constitui o que há de mais importante na vida da comunidade cigana. O respeito pelos mais velhos é um dos seus principais valores: tios e tias (ou ciganos respeitosos) têm autoridade para decidir o que é certo e o que é errado e recebem tratamento especial de todos os membros da comunidade. Em casos de doença ou de necessidade financeira, a solidariedade entre os membros da família supera qualquer outra preocupação. Os ciganos não se reconhecem pela sua individualidade, mas pela família a que pertencem, definindo assim sua identidade, o que mostra que o sentido coletivo do grupo sempre se sobrepõe ao individual¹⁰.

UM NOVO TEMPO

No que tange ainda à autoimagem, chamo a atenção para o que intitulo “um novo tempo”, pela acentuada mobilização da disseminação de conhecimento relativo a (e por) indivíduos e comunidades ciganas. Trata-se de um movimento desenvolvido pelos próprios ciganos, alguns deles hoje acadêmicos, professores e pesquisadores de sua pró-

[10]. La “familia extensa” abarca, además del núcleo familiar básico, a otros muchos parientes o primos y constituye lo más importante en la vida de la comunidad gitana. El respeto a los mayores es uno de sus principales valores: los tíos y tías (o gitanos de respeto) tienen autoridad para decir lo que está bien y lo que está mal, y reciben un trato especial de todos los demás miembros de la comunidad. En casos de enfermedad o de necesidad económica, la solidaridad entre miembros de la familia sobrepasa cualquier otra preocupación. Los gitanos no se reconocen entre sí por sí mismos, sino por la familia a la que pertenecen, definiendo así su identidad, lo que demuestra que siempre prima el sentido colectivo del grupo sobre el individual. (Tradução nossa). Disponível em: https://www.gitanos.org/la_comunidad_gitana/la_familia_corazon_de_la_comunidad.html. Acesso em: 10 jul.2023.

pria cultura, lutando pela promoção de atividades e estudos que contribuam para a conquista de espaço na sociedade, sem a perda da sua própria identidade. De igual modo, não ciganos acadêmicos, professores e pesquisadores têm participado desse esforço.

Registro também as possibilidades que se abrem para os povos ciganos ocuparem os espaços que lhes são devidos na sociedade, reconhecendo que, com muito atraso, são as ações afirmativas que se traduzem por cotas previstas em diversas Universidades brasileiras¹¹. Segundo Soria (2015, p. 16), um “despertar étnico” tem:

Seu ponto culminante no Primeiro Congresso Internacional Romani, promovido pela União Romani Internacional (URI) em 1971. Momento cujos grupos dão seus primeiros passos no sentido de reivindicarem uma voz audível e representatividade política, social e cultural. Além de iniciarem um processo de “unificação estratégica”, visando à aproximação dos grupos dispersos, em prol do reconhecimento como um único povo e constituindo assim uma nação transnacional.

Desse modo, penso serem aspectos que colaboram para um contraponto às lutas contra o preconceito e a estigmatização que atingem os povos ciganos.

[11]. Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) - Mestrado em Ciências Sociais já aprovado pela CAPES (em processo de implementação), Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), entre outras.

COM CIGANAS ITINERANTES E SEDENTÁRIAS

Meu contato inicial com o grupo de ciganos itinerantes deu-se na praia de Boa Viagem, em Recife-PE¹², quando me deparei com ciganas com roupas longas e coloridas, em tons fortes, compondo uma estética muito específica. Abordei-as. Identifiquei-me como professora/pesquisadora e perguntei-lhes onde estavam acampadas e se havia ciganos evangélicos no grupo, razão primeira do meu interesse. Elas me olharam intensamente, antes de responderem, como se buscassem a certeza de que eu estava sendo verdadeira.

Dias depois do encontro casual, repetiu-se nas mesmas imediações. Três delas me reconheceram. Então fui mais além. Perguntei se poderia visitar o acampamento. Não poderia ter sido melhor a receptividade: “– A senhora será bem achegada. Nós tá arranchada em Barra de Jangada. Quando a senhora chegar no último sinal, vai ver desse lado[o esquerdo]sete *tenda*. A senhora pode apear que *tamo lá*”. Achegar, arranchar, apear. Palavreado próprio e preciso. “– E preciso de autorização?” – perguntei. “– Já tem, ela é a chefe”, apontando para a, aparentemente, mais velha dentre elas, que com o menear da cabeça acenou um sim. Agradei e, antes que saísse, uma das mais jovens pediu que levasse “uma coisinha” para elas. Pedi explicação: “– Uma cesta básica”, respondeu. Outra juntou: “– É sete *tenda*. Uma para cada família”.

[12]. Ciclicamente grupos de ciganas circulam pelas areias dessa praia oferecendo-se para ler a mão dos frequentadores, notadamente das mulheres, em troca de algum dinheiro. A maior parte das pessoas recusa qualquer contato, mas outras aceitam.

Na primeira visita ao local, levei uma cesta básica e entreguei à chefe. De outra vez, levei roupas e lençóis a pedido de outra. Muitas solicitações surgiram e ficamos em constante processo de negociação: leite, fralda, blusa parecida com a que eu estava vestida e mais cesta básica. Em um trabalho de teor antropológico, essa relação de interesse mútuo, mas com objetivos distintos, pode ser compreendida pela explicação de Berreman (1990, p. 142): “As impressões que o etnógrafo e os sujeitos procuram projetar mutuamente são, portanto, as que julgam ser favoráveis à consecução de seus objetivos respectivos [...]”.

O grupo que visitei inicialmente era constituído de cerca de três homens, sete mulheres, algumas crianças e adolescentes.

Posteriormente, em outra visita, fui surpreendida com a presença de pessoas cujos rostos me eram desconhecidos. O primeiro grupo teve de voltar às pressas para seu lugar de origem, o estado de Sergipe, porque a chefe, D. Alina, havia adoecido. Essa foi a justificativa para a repentina mudança. Por estar naquele momento na fase de construção da confiança mútua, penso novamente em Berreman (1990, p. 142), que alerta para o fato de que “o etnógrafo procura obter informações sobre a região interior; os sujeitos procuram proteger seus segredos, já que representam uma ameaça à imagem pública que desejam manter”. Quero com isso dizer que, com frequência, existe uma explicação para os de dentro e outra para os de fora do grupo.

Os dois grupos que se alternaram no acampamento pertenciam a uma só família. No novo grupo, havia mais

homens, menos mulheres, mais crianças e adolescentes, em comparação com o grupo anterior. A chefia também era exercida por uma mulher, D. Ada, irmã de D. Alina, o que parece fugir à normalidade, pois, em geral, entre os povos ciganos, predomina a autoridade paterna, confirmado por Delgado *et al.* (2004, p. 55). Foi-me dito que permaneceriam no local cerca de três meses, mas posteriormente, fui informada que intencionavam se deslocar de imediato para Natal-RN, porque não estavam conseguindo dinheiro. Em ambos os grupos, as inscrições corporais nas mulheres, como a pele excessivamente curtida pelo sol, saltavam aos olhos e denunciavam sua forma de ganhar a vida: andar pela praia para ler a mão das pessoas (o exercício da quiromancia) e ganhar algum dinheiro, de modo a garantir sua sobrevivência.

Na dialogicidade que caracterizou nossos encontros, ficou claro que os componentes desses grupos mantêm laços de parentesco entre eles, com fortes características endogâmicas, constituindo um reforço para a convivência da família extensa (avós, pais, mães, tios, sobrinhos, primos, cunhados, etc.). O respeito aos mais velhos também se faz notar (a mais velha do grupo ocupa o lugar de chefe), fato já constatado por Delgado *et al.* (2004) em outros grupos. O respeito e a consideração aos ancestrais saem dos lábios de D. Ada em frases que são somente poesia: “– As sementes velhas já se foram. Não conhecemos. Nós somos também sementes”. Comparar as pessoas a sementes é uma analogia a algo que brota, dá frutos e morre para se renovar.

Esses grupos itinerantes têm residência fixa em Aracaju (SE), na “rua dos ciganos”, mais precisamente. Deslocam-se para outros lugares para conhecer ou para exercer suas

atividades laborais (“lá somos muito conhecidos”, comenta um dos ciganos), tais como a quiromancia pelas mulheres e a troca de objetos (relógios, joias e alianças de ouro) pelos homens. Em um desses acampamentos, os homens cuidavam das crianças, enquanto as mulheres saíam para “rezar as pessoas, ler mãos”.

Quanto à língua, podem ser considerados bilíngues, pois, além de falarem português, falam também o Chibi entre eles, fato que observei, sobretudo, com os mais velhos. Por ocasião da minha primeira visita a um dos acampamentos, enquanto respondia às minhas perguntas, Valdenice, uma calin de olhos verdes, começou a falar em outra língua com D. Altina. Perguntei se era a língua cigana. Ela e um jovem tentaram traduzir para mim, mas era evidente que não falariam na sua língua se fosse para que eu entendesse. Expliquei-lhes que eu não estava querendo saber o conteúdo da sua fala, mas apenas a confirmação de que era a língua cigana. Ela riu e não me respondeu.

Reação compreensível, uma vez que, conforme Berreman (1990, p. 141), “o etnógrafo surge diante de seus sujeitos como um intruso desconhecido, geralmente inesperado e frequentemente indesejado”. É importante assinalar que a língua é um dos fatores identitários e de empoderamento dos povos ciganos e, classificá-los como analfabetos, e assim muitos se veem, e assim entram nas estatísticas, é no mínimo, um equívoco, salvo se a referência for unicamente a língua portuguesa, e escrita, pois, de fato, poucos com quem mantive contato têm estudo formal. No segundo grupo, apenas Gabriel (“fiz até mais ou menos a 5ª série”, disse-me) e mais dois rapazes leem e escrevem, pouco, em português.

Embora com uma endogamia evidentemente manifesta pela presença da família extensa, negaram a exclusividade do casamento entre eles. Se uma jurin casar com um calon, ela passa a ser calin; se um juron casar com uma calin, ele passa a ser calon. Morar com o grupo é uma das opções e qualquer que seja a escolha não perde o status de cigano. Na verdade, segundo o depoimento de um dos filhos de D. Ada, casar “depende do amor, porque, quando se ama, isso não tem importância”.

Com relação ao grupo sedentário, fixado em Ibiranga (Itambé-PE), é composto por cerca de trinta pessoas, que habitam em diversas casas naquele distrito, e tem como líder Eliezer Dantas. Segundo sua esposa, o casal mora no local há mais de 40 anos, sendo que a casa que habitam está situada no mesmo lugar em que sua tenda ficava na época em que moravam em acampamento¹³. Seu Antônio Seresteiro, nome artístico pelo qual é mais conhecido, além de exercer essa liderança, ocupava, à época, a vice-presidência da Associação de Ciganos de Pernambuco (ACIPE). Nas vezes em que estive em sua casa, fui sempre muito bem recebida. É artista, seresteiro, cantor, compositor, locutor e mantém um programa na rádio local. Após cada conversa, sempre cantava, tocava violão e nos estimulava a acompanhá-lo. Entrava em clima de festa.

Enquanto os grupos itinerantes citados admitem casamentos entre ciganos e não ciganos, Sara, também pertencente à etnia Calon, tem outra opinião a respeito: “– Sou

[13]. Lembro do seu olhar distante e da alegria que expressou ao se referir aos tempos em que seus filhos eram pequenos e que moravam em tenda. Contou até que, certa vez, chovia muito, ela agasalhou seus filhos e depois foi tomar banho de chuva.

pura. Pai e mãe, avó [ciganos]. Antigamente, não [podia casar], mas hoje pode[e não deixa de ser cigano por isso]”. Perguntada se fica sendo tratada de modo diferente se casar com um juron, respondeu: “– É porque geralmente ela sai do bando. Mas quando fica no bando, ela fica do mesmo jeito. Mas quando sai, ela já fica diferente”. Afirmou ainda que, se um jurin casar com uma calin, fica no bando: “–Bom, hoje casando, fica. Não é bem aceito, mas fica. Não é tradição de cigano, não. Mas pode ficar no bando”.

O EXERCÍCIO RELIGIOSO PENTECOSTAL EM COMUNIDADES CIGANAS

A grande expansão pentecostal, nas últimas décadas, tem variadas explicações. Para Delgado *et al.* (2004, p. 76), na América Latina, mas também na Espanha (e por que não dizer no Brasil?), parece:

Pode ser explicado por uma série de características que tornava sua oferta especialmente atrativa: a simplicidade doutrinal, a sua descentralização organizacional, a autonomia das igrejas locais, o caráter participativo de seus cultos e sua grande capacidade de adaptação a contextos culturais muito diversos¹⁴.

Ainda que devam ser consideradas todas essas características, destaco, em especial, o efeito no cotidiano dos

[14]. Explicarse por una serie de características que vuelven su oferta especialmente atractiva: la sencillez doctrinal, su descentralización organizativa, la autonomía de las iglesias locales, el carácter participativo de sus cultos y su gran capacidad de adaptación a contextos culturales muy diversos⁹ Tradução nossa).

adeptos. Segundo Motta (2002), por ser uma religião que exige uma participação efetiva do seu adepto, também lhe restitui uma identidade e um projeto de vida, ao mesmo tempo lhe impõe um código de condutas, muitas vezes, de caráter repressivo.

A mudança no estilo de vida estende-se ao cuidado com o corpo como “templo do Espírito Santo” e ao movimento de evitar prejudicá-lo com alimentos e bebidas consideradas nocivas à saúde, mas também no ato de não participar de atividades consideradas “mundanas” (a exemplo de danças, frequência a bares ou utilização de jogos de azar), de evitar companhias de pessoas que possam desviar alguém do chamado “bom caminho”, entre outras interdições na vida dos que professam a nova fé. Contudo, o cumprimento dessas proibições não é homogêneo, depende da cultura onde está plantada a crença pentecostal, como asseguram Delgado *et al.* (2004, p. 77):

[...] mas estas restrições dependem inteiramente das culturas e contextos locais: os bares ou os cinemas não têm o mesmo significado em um bairro de Sevilha e em um da cidade da Guatemala e, portanto, as igrejas julgam esses espaços (seu caráter “mundano”) de uma maneira diferente. [...] Na verdade, os ciganos convertidos transformam a rejeição daquelas substâncias que prejudicam o corpotemplo num dos pontos principais de seu “trabalho social”, desenvolvendo numerosas campanhas de luta contra a tóxicod dependência e, em menor medida, contra o alcoolismo¹⁵.

[15]. [...] pero estas restricciones dependen por completo de las culturas y los contextos locales: los bares o los cines no significan lo mismo en un barrio sevillano que en uno de Ciudad de Guatemala y, por tanto, las iglesias juzgan esos espacios (su carácter “mundano”) de manera diferente. [...] De

O que se constata é que as investidas com gênese nas mídias, o proselitismo agressivo, as promessas de vitórias materiais e espirituais oferecidas pelas igrejas pentecostais, notadamente com a possibilidade de ser incluído numa sociedade caracterizada por uma grande desigualdade social, conquistam a cada dia pessoas de diferentes classes sociais, em particular, as classes desfavorecidas, mas também as minorias étnicas, que compõem o espectro da sociedade brasileira. Este é o caso dos povos ciganos. Eles são vítimas da invisibilidade que caracteriza frequentemente as minorias sociais, mas igualmente da exotização e dos preconceitos. Se bem que tenham traços culturais específicos, sua adesão à crença pentecostal provoca mudanças no seu *ethos* da mesma maneira que em outras pessoas. Suas motivações também não são diferentes. Buscam resolver problemas de ordem pessoal, de aumento da autoestima e de seu reconhecimento como cidadãos.

Evidencia-se, ainda, que a identidade cigana nem sempre coexiste harmoniosamente com a identidade pentecostal. Se, de uma parte, a identidade cigana garante liberdades decorrentes de suas tradições; de outra parte, a identidade pentecostal implica mudanças que podem entrar em conflito com o *modus vivendi* cigano, impondo-lhe algumas restrições comportamentais.

De fato, a adesão à crença pentecostal requer dos seus adeptos novos modos de agir no seu cotidiano, respondendo

hecho, los conversos gitanos transforman el rechazo a esas sustancias que dañan el cuerpotemplo en uno de los puntos principales de su “labor social”, desarrollando numerosas campañas de lucha contra la drogodependencia y, en menor medida, contra el alcoholismo” (tradução nossa).

ao apelo do “novo homem”, da “nova criatura”, do “estar no mundo, mas não ser do mundo” ou de “fazer a diferença porque não são os mesmos de antes”. Nesse novo modelo de vida, está incluída a mudança de comportamentos. Alguns interlocutores confirmam essa nova cosmovisão com repercussão no seu *ethos*: não ouvem outro tipo de música que não seja a de caráter evangélico; em festas de casamento de não cristãos, ficam à parte, não dançam, não ingerem bebida alcoólica; ciganas evangélicas abandonam a quiromancia.

Pode-se, pois, afirmar que a população cigana não está isenta de ser alcançada por essas alterações comportamentais, e se essas mudanças implicam mudanças de identidade, há de se lembrar que, na modernidade, a identidade não é completamente fixa nem rígida.

Para uma melhor compreensão dos resultados das pesquisas, busco dar mais concretude às características dos meus interlocutores e, em paralelo, comento, no uso dos meus registros etnográficos, as possíveis mudanças que possam ter ocorrido com os que professam a fé evangélica pentecostal. Tais transformações, de ordem pessoal, expressam-se por interdições que passam a fazer parte do seu cotidiano, contudo, variam nas diferentes culturas. Não há homogeneidade nas proibições. De fato, o tríduo beber, dançar, fumar, junto ou separado, constitui o mais citado como algo a ser abandonado para os adeptos da fé evangélica pentecostal, mas também fumar e praticar a quiromancia. Nada se constitui diferente das exigências dirigidas a não ciganos, exceto quanto à quiromancia.

Depoimentos coletados nas comunidades ciganas itinerantes e fixas ratificam as mudanças nos comportamentos

e costumes daqueles que se declaram evangélicos, sem que se identifique homogeneidade nas respostas.

Um dos filhos de D. Alina (mais de 70 anos e chefe de um dos grupos) confirma que alguns ciganos são evangélicos e se vinculam à Igreja Mundial do Poder de Deus¹⁶. Em Capela-SE, um cigano, primo seu, fundou uma igreja e, embora nem todos a frequentassem, “era bom ir porque se encontravam com Deus e ajudava a tirá-los do pecado, paravam mais de beber”.

Dona Ada (quase 60 anos e chefe de outro grupo) é evangélica há poucos anos, também da Igreja Mundial. Tornou-se evangélica porque os filhos bebiam muito. Um genro, Gabriel, e um dos filhos dela confirmaram que haviam deixado, ainda que bebessem um pouco, mas não como antes. Ela não os contestou e insistiu que “antes de ser evangélica, não tinha sossego, havia muita briga, ignorância. E que hoje estão mais mansos, sem brigas, mais doces”¹⁷.

Ao ser indagada sobre continuar a dançar ou não após a conversão, disse que nem ela nem os filhos dançam mais. Mesmo diante dela, Gabriel, seu genro, disse que continuam a dançar, pois é diversão, contrapondo-se a D. Ada, que não o contestou. Vemos que há um discurso que busca ter um controle de impressões sobre o pesquisador, mas que é contradito com práticas que permanecem, apesar da conversão religiosa. Ela também afirmou que os ciganos evangélicos são ainda mais respeitados que os outros, pois “vão com a Palavra, em nome de Jesus, evitam briga” e que ela não tem

[16]. Disponível em: <https://www.impd.org.br/institucional>. Acesso em: 15 mar. 2018.

[17]. Dóceis, ela quis dizer.

medo de estar ali (a primeira tenda com que se tem contato é a dela, quando chegamos por aquele lado no rancho), pois “tem um escudo, em nome de Jesus, que a protege”.

Olana, uma adolescente, evangélica da Assembleia de Deus, quando está em Aracaju-SE, vai ao culto pelo menos três vezes por semana. Diz que, antes de ser evangélica, fumava, mas deixou esse hábito.

Valdenice, com pouco mais de 50 anos, de forte compleição física, olhos verdes e penetrantes, disse que é evangélica e que “Jesus colocou nossa raça para ser cigana”. Mostrou-me um pequeno tecido em formato retangular, com informações que identificam a Igreja Mundial do Poder de Deus e um versículo bíblico. Perguntada se cigana evangélica continuava lendo mão, respondeu-me que sim, mas não todas. E esclarece de modo espontâneo e prático: “Ler mão é um meio de vida, é um dom. Só deixa se tiver outro meio de vida, se for rica, mas nós somos pobres”. Nesse caso, desconstrói-se a ideia que permeia a maioria das respostas de que o cigano evangélico abdica completamente de seu modo de ser cigano.

D. Ada nega continuar no exercício da quiromancia após ser evangélica e diz que passou a trabalhar “em artesanato e que os homens trabalham para ajudar”.

Do grupo fixado em Ibiranga-PE, duas pessoas fizeram observações sobre as mudanças que podem ocorrer na vida dos ciganos que se convertem à fé evangélica pentecostal: Sara e sua filha, Elizângela. Para Sara¹⁸, a cigana que se

[18]. Ela não se identifica como evangélica, mas quando os filhos, que são músicos, frequentavam a igreja Batista do Calvário, em Itambé-PE, ela os acompanhava. Depois que um foi para o Rio

converte ao evangelho deixa de cantar músicas que não sejam evangélicas: “É só louvor. E não lê mais a mão, embora considere um dom de Deus. Deixa de ler a mão porque se habitua mais na igreja [...], porque ela reza [...] e na igreja já é diferente. Vai orar, não vai rezar. [...] Na hora que tá lendo a mão, ela tá rezando também”. Interessante notar que, para os evangélicos, de maneira geral, orar e rezar são duas ações diferentes. Enquanto a primeira é uma conversa livre com a divindade, a segunda é uma repetição de palavras preconcebidas.

A jovem cigana Elizângela informou que se converteu ao evangelho e frequentou (não frequenta mais e não deu detalhes das razões) a Igreja Batista do Calvário. Esta não é uma igreja de ciganos, mas é, segundo ela, a que os ciganos mais se adaptam, porque ela não exige muito, não proíbe nada em termos de comportamento, inclusive relativo a danças e bebidas alcoólicas. Quando estimulada a responder o que mudou na sua vida após a conversão, assegurou que nada mudou, pois ela antes já não bebia nem fumava. Admitiu que não tem ciganos na estrutura administrativa e eclesiástica da Igreja do Calvário, tanto em Itambé quanto em Ita-baiana, esta última, cidade paraibana fronteira. Utilizou a expressão “do mundo” para dizer que os ciganos gostam de festas, mas quando se convertem, deixam de frequentar, pois “saem do mundo”, assim como abandonam também o uso de imagens, “coisas próprias dos católicos”. Apesar de dizer que a Igreja do Calvário nada proíbe, lista uma série

de Janeiro-RJ e outro para Natal-RN, deixou de frequentar. Mostrou-me um vídeo em que ela própria canta um hino.

de pontos de interdição a que os ciganos se submetem na medida em que aderem à igreja. Corrobora o “ser evangélica” como sinônimo de abandonar alguns comportamentos considerados inadequados ao exercício da nova fé.

Em Glória do Goitá-PE, conheci uma família cigana: pai, mãe, três filhas e um genro (noivo de uma das filhas, hoje esposo). O local da habitação, um pouco afastado do centro da cidade, é um grande loteamento com poucas casas, mas há pelo menos três da mesma família, com a perspectiva de chegarem outros ciganos pertencentes à família extensa. A recepção, como sempre, foi excelente! Enquanto os homens ficaram na sala, fomos para a cozinha, pois a mim interessava somente ficar com as pessoas que fossem evangélicas. Eram justamente a mãe, Risonete, e uma das filhas, Ana Aline. Logo depois, chegou o noivo de Ana Aline, Gabriel¹⁹. Entrevistei, então, simultaneamente as duas ciganas e o não cigano, ratificando mais uma vez a recorrência de entrevistas coletivas. Tanto quanto sua mãe, Ana Aline reconheceu sua condição antes de ser evangélica e as mudanças que ocorreram nas relações familiares após se tornarem evangélicas:

Andava muito na praça, usava umas roupinhas curtas, dançava. [Mas] quando Deus entra na vida da pessoa, é para mudar radicalmente. [Admitiu, no entanto] Continuo a dançar. Um pouquinho. De vez em quando, pego uma saia, balanço *pra* lá, balanço *pra* cá. Se tiver uma festa, danço. Menos a

do Tigrão²⁰. A gente, primeiramente por causa de Deus, porque sem Deus a gente não é nada. Deus conforta o coração, Deus conforta a alma, Deus conforta tudo. E segundo, porque também tinha muita contenda aqui em casa, muita briga. Meu irmão também bebia. Meu pai também. Contenda. Mas graças a Deus, hoje, depois que a gente foi buscar a Jesus, *tá* tudo tranquilo: meu irmão parou, meu pai também parou, aí tudo bem.

Por sua vez a sua mãe, Risonete, admitiu meio constrangida que continua a exercer a quiromancia, uma das atividades ciganas. Mas, em suas palavras, está consciente de que precisa abandonar pela sua nova condição de fé: “Ler mão, ainda *tô*... Mas tenho que deixar. *Pra* seguir essa doutrina agora, de crente, eu tenho que deixar. Tem que deixar mesmo. Perder aquele costume. Se afastar. Ficar só *pra* Cristo”.

Outro grupo por mim observado faz parte da Igreja Evangélica Filadélfia Cigana, que se localiza no térreo do edifício de número 20-A da Rua da Liberdade, na Brandoa (Lisboa/Portugal). Nessa Igreja, tive oportunidade de observar e participar do ritual – momento de mais visibilidade de como a igreja se organiza para exercitar suas crenças – e, como dito anteriormente, de compartilhar algumas rodas de conversas com a presença de membros da igreja, presbíteros e pastor. De fato, as características culturais são essencialmente pentecostais: longos cultos, muitas orações e simultâneas, emoções exacerbadas, glossolalia, pregações

[19]. Expressou, por diversas vezes, ser alvo de discriminação por ser noivo de uma cigana.

[20]. Bonde do Tigrão é um grupo brasileiro do funk carioca, formado em 1999, no Rio de Janeiro, considerado precursor do funk moderno e das coreografias (Google, 2023).

com a voz em alto volume, testemunhos, recolhimento de ofertas. Estas últimas são entregues em forma de **dízimo** (10% do que se recebe); de **oferta alçada**: num dia qualquer, o pastor tira uma oferta para um objetivo específico, então quem quiser e puder dá algum dinheiro, que pode ser 1, 5, 10 euros, ou o quanto for possível; **primícia**: uma fiel exemplifica dizendo-me que, se você vende produtos em uma feira, a primeira venda do dia é a primícia, e é esta que irá para a igreja.

Chamou a minha atenção a aparente “desordem” no ritual com crianças²¹ e adultos se movimentando sempre, deslocando-se de um lado para outro passando diante do púlpito, ou mesmo conversando; adolescentes brincando com jogos eletrônicos em tablet. Além dos vestuários femininos, bem colados aos corpos, às vezes, com decotes acentuados, bem distantes das saias longas e coloridas das mulheres e das roupas mais descontraídas dos homens, que, por estereótipo ou não, trazem à memória os povos ciganos. É preciso, no entanto, considerar que estávamos em plena estação do inverno.

Em outra visita, conversei com uma jovem mulher mais demoradamente. Ela cheia de curiosidade disse: “–Que bom que voltou! Significa que gostou, não é?” Expliquei-lhe o que estava fazendo ali (fazia isto a cada vez que conversava com alguém pela primeira vez); perguntou-me qual a minha

[21]. No Paineil Aberto em que apresentei um trabalho, na 18th IUAES, Edilma Monteiro alertou para as diferenças entre a educação infantil dos ciganos e a da sociedade dominante, em que não há necessariamente repressão às crianças. E que, portanto, o que identifiquei como “aparente desordem”, ela explicou como ordem, do ponto de vista do cigano. A informação, como parte do saber antropológico, nos estimula a sempre nos colocar no lugar do outro.

religião e, quando respondi que era protestante, quis saber mais. Semelhantemente aos presbíteros, não tinha ideia do que fosse o presbiteriano e me fez várias perguntas: “–Na sua igreja tem profecia?”. “–O que é profecia?”, devolvi-lhe a pergunta. “– É quando no culto você recebe da parte de Deus um aviso, uma informação de coisas que vão acontecer”. Diante da minha negativa, reagiu: “–Mas isto está na Bíblia. Que nos *últimos* tempos haveria muitas profecias. E sua Bíblia é a sagrada?”. Respondi-lhe que sim. Retrucou: “– É porque tem muitas religiões estranhas. Mas a verdadeira é esta, a que vem de Deus”. Com essas frases, pareceu dizer-me que minha religião, por parecer não ser igual à dela, era estranha. Perguntou-me ainda se eu ouvia outras músicas que não fossem as da igreja e respondi-lhe que sim, deu sinais de decepção, pois ela só ouve música evangélica. Exemplificou com sua presença em um casamento não cristão: ficou à parte, não participou, não dançou, não bebeu porque, insistiu, “temos que fazer a diferença; não somos os mesmos de antes, somos novas pessoas, nova Criaturas, tudo muda depois que somos crentes”. São, para ela, razões suficientes para não fazer as mesmas coisas de antes. Os presbíteros também haviam me dito que as tradições são abandonadas após a conversão.

A negação, então, é a tônica: “–Não leio mais mão, não bebo, não fumo, não danço, pois agora sou outra pessoa, transformada pelo sangue de Cristo. Hoje faço profecias, não vou mais a festas”. Se for a uma festa, como no caso de um casamento não cristão, manter-se à distância, sem ter o mesmo comportamento dos que são “do mundo”. As “tradições” são abandonadas, segundo os presbíteros ciganos

portugueses com quem conversei. É preciso registrar que “não ser do mundo” ou “fazer a diferença” não são privilégios do viés evangélico pentecostal, mas perpassam, na verdade, todo o universo evangélico. Esse grupo, em Lisboa, não diverge de outros grupos que observei em Pernambuco. A identidade cigana continua viva, mas com mudanças significativas impostas pela nova condição, a evangélica pentecostal.

Os exemplos aqui narrados confirmam a diversidade sinalizada por alguns autores. Os grupos brasileiros com os quais mantive contatos pertencem à mesma etnia, a Calon, mas com comportamentos singulares diante da similitude dos fatos.

Trago, por fim, para reflexão, a entrevista com o jovem pastor Aaron Gimenez, nascido em 1992, casado desde os 18 anos, da Igreja Filadélfia, que entrevistei em Manresa (Espanha). Suas palavras expressam convicção de crença e fé, como se espera de um pastor. Faz a distinção entre “o mundo” e os ciganos adeptos da fé pentecostal, mas ao mesmo tempo dá ênfase às virtudes da cultura cigana. Questiona, então: “–Por que essas coisas são ciganas? O álcool é cigano? Não, é do mundo, não é dos povos ciganos! Os drogados são dos povos ciganos? Não, são do mundo”.

Para ele, o evangelho anula quaisquer vícios, ideia que coincide com as ciganas de Ibiranga e de Glória do Goitá, em Pernambuco. Reforça sua fala com um exemplo da própria família:

Meu pai era um viciado, era um homem que consumia droga (antes de ser pastor) e, quando passou a ser evangélico, se livrou das drogas, do álcool e o que sobrou foi tudo de bom; portanto, creio que

se completa muito bem, o evangelho e a cultura cigana.

O que se constata é a relativização e ausência de padronização nos comportamentos, como já foi dito anteriormente. Questionado quanto ao abandono relativo da prática de vícios, e mesmo do exercício da quiromancia, mesmo como necessidade de sobrevivência, após a conversão ao evangelho, o pastor Aaron não titubeou:

Elas conhecem a religião, mas não o Deus da religião, porque este transforma totalmente a vida das pessoas. Essas pessoas se encontraram com a religião, com o culto, mas não com o Deus verdadeiro. Quando uma pessoa se encontra com o Deus verdadeiro, a mudança não é somente por fora, mas também por dentro, há uma mudança verdadeira.

Esse argumento se repetiu ao longo da entrevista. Para ele, as pessoas, frequentemente, estavam nas igrejas por tradição e não por convicção. Corrobora com a fala:

Em todas as religiões, há pessoas que sabem no que acreditam, estão conscientes do que acreditam. E há pessoas que frequentam a igreja porque os pais são cristãos, a família é cristã, porque a mulher está contente, os filhos estão contentes, ou o marido está contente. Isso é mais uma tradição que uma conversão.

E, por fim, defende que não há contradição entre ser cigano e ser evangélico, uma vez que os valores de um são idênticos aos valores do outro. Reforça sua fala ao defender

que ser cigano não é sinônimo de ter vícios (“isto pertence ao mundo”, diz ele).

As tradições dos povos ciganos mais citadas pelos meus interlocutores, reforçadas por alguns autores, se expressam na importância da língua e da ancestralidade, no respeito aos mais velhos, na convivência com a família extensa e consequente intensidade dos laços familiares, na leitura da mão por parte das mulheres e no exercício do comércio por parte dos homens. Mas também podem ser incluídas as festas que duram vários dias, regadas a muita comida, muita bebida e dança. É, então, nos comportamentos, costumes e hábitos que se expressam as tradições. À medida que estes mudam, mudam também as tradições. E é isso que a crença pentecostal provoca: mudança nos comportamentos, conforme vimos anteriormente, a exemplo da prática da quiromancia.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Retomo questões que pretenderam ser respondidas ao longo deste capítulo: O que é ser cigano? Por que povos ciganos e não ciganos? Qual a identidade mais importante: a do cigano ou a do cigano pentecostal? Quais as mudanças visíveis no comportamento do cigano pentecostal? A identidade cigana se sobrepõe à identidade pentecostal ou é o inverso?

Em primeiro lugar, é preciso ficar claro que nomear esses grupos de ciganos apenas é reconhecer neles uma identidade genérica e difusa, diante da diversidade que os caracteriza. Por isso, torna-se mais consequente chamá-los de povos ciganos. Shimura (2007, p. 25) compactua com

essa ideia, ao abordar a especificidade da ciganidade de cada grupo pela influência que absorve do ambiente social em que vive, tanto como cigano sedentário (com endereço fixo), quanto como cigano que pratica a mobilidade espacial no seu cotidiano, como modo de vida, o cigano itinerante. Quero dizer que os elementos culturais e sociais com os quais dialogam os povos ciganos também estabelecem, mesmo sob a fé evangélica pentecostal, as interdições a que têm de se submeter. Dessa forma, ratifica-se a pluralidade dos grupos ciganos e, ao mesmo tempo, a singularidade de cada um. Nesse sentido, Shimura (2007, p. 27) confirma o dueto pluralidade/singularidade com a analogia que faz ao mosaico.

Em segundo lugar, assim como os não ciganos adeptos das denominações protestantes pentecostais ou neopentecostais, os ciganos desenvolvem todo um discurso e prática de cuidar do corpo como “templo do Espírito Santo” e todo o esforço em não o prejudicar com vícios, a exemplo da ingestão de bebida alcoólica; ou da não participação em atividades consideradas “mundanas”, como a frequência a bares ou a lugares de danças. E, embora cuidar do corpo se constitua indicador das transformações operadas pela nova condição, o modo de fazê-lo dependerá da cultura em que está plantado o pentecostalismo, como argumentam Delgado *et al.* (2004).

Pode-se incluir aqui também, pela adesão à fé e à prática pentecostal, a minimização ou a solução das contendas e brigas, que se originam nos vícios, sobretudo frutos da ingestão excessiva de bebidas alcoólicas. Vale lembrar que muitas festas entre os ciganos podem durar dias, como in-

formou Ana Aline, de Glória de Goitá, o que pode facilitar o excesso de ingestão de bebida alcoólica.

Postos esses elementos, em terceiro lugar, evidencia-se que as mudanças de comportamento são, em alguns casos, perceptíveis, mas não se configuram como algo imutável e menos ainda homogêneo. De fato, as mudanças são tão variadas quanto o são as ciganidades, cada uma com sua singularidade. Isso significa que, aparentemente, os múltiplos pertencimentos podem conviver sem conflitos significativos entre os povos ciganos. Não obstante, em alguns momentos, a identidade cigana sobrepuja a identidade evangélica pentecostal.

Rememoro três fatos para fins de ilustração que não somente relativizam o comportamento esperado do cigano evangélico pentecostal, mas também confirmam a predominância da identidade cigana em algumas ocasiões: Gabriel, genro de D. Ada, chefe de um dos grupos itinerantes, contestou sua afirmação de que os ciganos pentecostais deixam de dançar. Insistiu que continuam, sim, pois “dançar é diversão”. E a chefe silenciou.

Os outros dois casos referem-se à quiromancia: uma cigana diz reconhecer que tem de deixar, “perder aquele costume. Se afastar. Ficar só pra Cristo”, mas continua exercendo a atividade, pois há pessoas na cidade que sempre a procuram. No outro caso, a cigana foi mais direta e objetiva: alegou questão de sobrevivência: “-Ler mão é um meio de vida, é um dom. Só deixa se tiver outro meio de vida, se for rica, mas nós somos pobres”. Nesse caso, desconstrói-se a ideia que permeia outras respostas de que o cigano evangélico abdica completamente de seu modo de ser cigano, como

insistiram autoridades da Igreja Evangélica Pentecostal Cigana, em Lisboa; ou do Pastor Aaron, em Manresa, ao afirmarem o abandono das tradições ciganas após a conversão.

Em quarto lugar, entendo que ser aceito e reconhecido como cigano seja primordial, como sinalizam alguns autores com quem dialoguei ao longo deste trabalho. Entretanto, ser cigano pentecostal tem também sua importância. Sara expressou esse sentimento de vários modos, ao informar sobre sua presença na Igreja Batista do Calvário, em Itambé-PE. Disse que eram “bem recebidos, que eles se sentiam mal quando a gente não ia”, que eram principalmente os pastores que tinham esse comportamento. Mas ela própria justifica: “-Logo o meu filho tocava com eles, né? Porque eles eram músicos lá, faziam todo esse trabalho”. O importante, no entanto, é o sentimento que ficou em Sara ao relatar o período em que frequentou a Igreja. Mas não posso omitir a importância da música e dos músicos nas igrejas evangélicas de maneira geral. São igrejas que cantam e cantam muito. Ser músico já é um diferencial nas igrejas, ocupa um status mais elevado. E, possivelmente, esse tratamento aos músicos se estendia àquela genitora.

Outra que assumiu essa posição diferenciada foi D. Ada, uma das ciganas itinerantes da Igreja Mundial do Poder de Deus. Admitiu que os ciganos evangélicos são ainda mais respeitados que os outros, pois “vão com a Palavra, em nome de Jesus evitam briga”. Mas também que ela não tem medo de estar ali (a primeira tenda com que se tem contato é a dela, quando chegamos por aquele lado no rancho), uma vez que ali “tem um escudo, em nome de Jesus, que me protege”. Afirma ainda que, antes de ser evangélica, não tinha sosse-

go, “havia muita briga, ignorância”. Essa cigana evangélica é uma das poucas interlocutoras cujo modo de falar manifestava a assimilação da linguagem evangélica pentecostal.

E, por fim, destaco a posição do pastor Aaron, que vê convergências entre o ser cigano e o ser cristão, como o respeito pelos mais velhos, o cuidado com a família, o cuidado consigo mesmo. Mas, na sua concepção, está claro que alguns comportamentos, como ingerir álcool ou outro tipo de droga, ou qualquer outro comportamento que deponha contra uma pessoa adepta do cristianismo, nesse caso, o que adere à crença pentecostal não tem a ver com ser ou não ser cigano, mas, na sua linguagem, tem a ver com “ser ou não ser do mundo”.

REFERÊNCIAS

BERREMAN, G. D. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. *In*: BERREMAN, G. D.; GUIMARÃES, A.Z. **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1990. p. 123-174.

BLANES, R.L. **Os Aleluias**: ciganos evangélicos e música. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

CASTELLS. M. **O poder da Identidade**. Trad. Klaus Brandini Gerhardt. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2008.

DELGADO, M.C.; MONTIEL, C.M.; BAENA, S.M.; CABEZAS, I.M. **Gitanos Pentescostales** – Una Mirada Antropo-

lógica A La Iglesia Filadelfia En Andalucía. v. 6. Colección SIGNATURA DEMOS – Una mirada abierta a la sociedad y a la cultura. Sevilha, Espanha, 2004.

FUNDACIÓN SECRETARIADO GITANO (FSG). Disponível em: https://www.gitanos.org/la_comunidad_gitana/la_familia_corazon_de_la_comunidad.html.es. Acesso em: 10 jul.2018.

GOLDFARB, M.P.L. Nômades e peregrinos: o passado como elemento identitário entre os ciganos calons na cidade de Sousa-PB. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 165-172, 2010.

GOLDFARB, M.P.L. Memória e etnicidade entre os ciganos Calon em Sousa-PB. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013 (Coleção Humanidades).

IBGE. Censo 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?busca=1&id=3&idnoticia=1766&t=censo=2010--populacao-brasil190-732-694--pessoas&view-noticia>. Acesso em: 02 jun.2018.

IBGE. Censo 2022. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/panorama>. Acesso em: 01 jul.2023.

MOONEN, F. Políticas Ciganas no Brasil e na Europa. Subsídios para encontros e congressos ciganos no Brasil. 2. ed. rev. e amp., 2013. Disponível em: <http://>

www.amsk.org.br/imagem%5Cpdf%5CFMO_2013_Pol%-
C3%ADticasCiganasBrasilEuropa.pdf. Acesso em: 18
ago.2017.

MOTTA, R. Religiões Éticas e Religiões Sacrificiais: seu
crescimento simultâneo no Brasil atual. In: VII REUNIÃO
DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE-NORDESTE, Recife,
Anais [...], 2002.

SHIMURA, I. Ser cigano: a identidade étnica em um acam-
pamento Calon itinerante. Maringá: Amazon, 2017.

SORIA, A.P.C.B. “Juncos aovento”: literatura e identida-
deromani (cigana). El alma de losparias, de Jorge Nedich.
2015. 331 f. Tese (Doutorado em Literatura) – Universida-
de de Brasília, Brasília, 2015.

VASCONCELOS, M.; COSTA, E. Datas de celebração e
luta dos direitos dos Povos Romani (Ciganos).Brasília,
DF:AMSK/Brasil, 2015. 80 p.

MENINAS E MULHERES CIGANAS NOS ESPAÇOS EDUCACIONAIS HEGEMÔNICOS: UMA ANÁLISE A PARTIR DAS LENTES FEMINISTAS INTERSECCIONAIS E DE UMA EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA ACERCA DO MOVIMENTO DE MULHERES ROMANI /CIGANAS ¹

Bárbara Jardim²

INTRODUÇÃO: “UM PONTO DE VISTA FEMINISTA” (FEMINIST STAND POINT)

Habituada às teorias e práticas feministas, pre-
ciso, antes de tudo, informar a quem me lê
a minha posição corporificada neste capítulo
e na pesquisa que desenvolvo com ciganas brasileiras do
tronco étnico Calon. Nesse sentido, alinho-me, portanto,
às perspectivas feministas – contrárias às falsas noções

[1] Optei por usar os termos “romani/cigano” em conjunto, como forma de abarcar genericamente “o mesmo” grupo étnico-racial de mulheres, contudo, partindo da consideração da existência de diferentes tronco-étnicos que compõem as etnias romani/ciganas, com diferentes realidades sociais, culturais, socioeconômicas, etc. Ao longo deste capítulo, especificamente na minha escrita, faço o uso do termo “cigana/o/s” em um sentido histórico e em conformidade com a autodeterminação política de parte de pessoas ciganas no Brasil e em outros países. Além disso, este termo também é usado por uma das minhas interlocutoras de pesquisa, apresentada neste estudo para falar de si e do seu grupo de pertença para pessoas não ciganas.

[2] Mestranda em Estudos Interdisciplinares Sobre Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM-UFBA).

de universalidade, objetividade e neutralidade apregoadas pela ciência moderna (Harding, 1991, 1996). Começo então por nomear “ondeestou e onde não estou”, na tentativa de contribuir para a construção de um *conhecimento corporificado*, localizado, crítico, autocrítico, parcial e não isento de uma responsabilidade múltipla (Collins, 2017; Haraway, 1995; Abu-Lughod, 2018).

Sou uma mulher cisgêner³, heterossexual, não cigana, pertencente a uma família da classe trabalhadora e, até aqui, a única da minha família a ingressar na universidade e a concluir um curso de educação superior⁴.

Dessa forma, sublinho que existem entre mim e essas mulheres algumas posições sociais diferentes que não podem ser ignoradas. Sou uma não cigana com formação educacional superior que escreve e fala *com, para e sobre* um grupo de mulheres, entre as quais, muitas delas tiveram acesso limitado ou nenhum aos espaços educacionais hegemônicos por diversos fatores interligados que serão abordados neste estudo. Tais posições não configuram características individuais voluntariamente descartáveis, semelhantes ao modo explicativo da teórica feminista Sandra Harding (1993)⁵. Configuram, ao contrário, características

[3] Cisgênero é a pessoa que se reconhece no gênero que lhe foi designado em seu nascimento. Estou ciente das críticas feitas por algumas perspectivas – tanto na academia como nos movimentos sociais – quanto ao uso do termo. Para essas perspectivas, o uso do termo implica, em síntese, o reforço das normas binárias de gênero feminino e masculino, devendo, por isso, ser abandonado. Ainda assim, opto por fazer o uso do termo, pontuando que me afirmar enquanto cisgênero não significa que eu seja perfeitamente coerente com a norma hegemônica de gênero feminino em nossa sociedade, mas que me identifico, em certa medida, com essa identidade. Nesse sentido, ver, por exemplo, Helena Vieira (2018).

[4] Por “família”, refiro-me à noção de família nuclear, ou seja, mãe, pai, filhas e/ou filhos.

[5] Cf. Harding, 1993, p. 21.

coletivas produzidas socialmente e, portanto, com efeitos sociais. Assim, independentemente da minha vontade, meu pertencimento étnico e status educacional estão presentes nos contextos da pesquisa em maior ou menor extensão.

Contudo, não basta reconhecer discursivamente essas diferenças sociais, é necessário um movimento prático para que tais diferenças assinaladas por relações de poder concomitantes e assimétricas não restrinjam a habilidade de conexão entre mim, sujeita que pesquisa; e elas, sujeitas pesquisadas (Fremlova, 2018; Collins, 2015). Contestar essas diferenças discursivamente e na prática configura o primeiro passo, de muitos, visando à construção de um conhecimento científico dialógico, ao mesmo tempo alinhado ao plano político, colaborando na luta política de mulheres ciganas e grupos ciganos para a correção das injustiças sociais que incidem sobre essas mulheres e grupos.

Nossas posições sociais ou “marcadores sociais da diferença” estão no bojo da proposta teórica, política e prática do pensamento feminista negro – organizado a partir do conceito de interseccionalidade. A interseccionalidade, termo cunhado em 1989 pela feminista negra norte-americana Kimberlé Crenshaw, surge como um conceito e ferramenta teórico-metodológica que busca evidenciar de quais maneiras os marcadores sociais da diferença que geram desigualdades (gênero, raça e classe) se interligam nas experiências sociais de mulheres negras, emergindo dessa interligação novos sistemas de desigualdades, subordinação e opressão complexos (Crenshaw, 1989, 1993, 2002). Contudo, é importante destacar que nem sempre a interseccionalidade é acionada para refletir e analisar sistemas de subordinação

e opressão. Ela pode ser mobilizada em outros contextos como ferramenta de análise de marcadores sociais que se entrelaçam e geram privilégios (Courant, 2018, p. 70).

Ela aponta como uma ferramenta útil quando trabalhada com grupos marginalizados socialmente, como no caso dos grupos ciganos; e, em particular, das mulheres ciganas, ao mesmo tempo em que a/o própria/o pesquisadora/or pode fazer uso dessa ferramenta para refletir sobre seus eventuais e concretos privilégios no contexto da pesquisa.

FEMINISMO HEGEMÔNICO VERSUS FEMINISMOS DISSIDENTES

As abordagens do feminismo hegemônico (lê-se feminismo ocidental, branco e burguês) tendem a tratar o gênero como único ou principal marcador social de opressão e subordinação das mulheres. Isso é tão problemático quanto a própria compreensão do gênero com sentido universal e sua mobilização para supostamente falar em nome de todas as mulheres (Mohanty, 2020)⁶. Em outras palavras, é problemática a compreensão de que as mulheres formam um grupo social homogêneo e os problemas enfrentados por elas são os mesmos, demandando assim soluções universais. Dessa forma, ao não reconhecerem a marginalização racial e outras formas de marginalização de subgrupos de mulheres, teorias e práticas políticas do feminismo branco

[6] O artigo *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* foi publicado originalmente em 1984. Neste artigo, tomei como referência para citação sua tradução para a língua portuguesa do ano de 2020.

evidenciam exclusivamente os problemas enfrentados por mulheres brancas das classes econômicas mais abastadas.

Em direção oposta, os feminismos dissidentes, cito aqui especialmente o feminismo negro, decolonial, pós-colonial e cigano, há décadas, vêm evidenciando como as experiências de mulheres negras e outras mulheres racializadas socialmente como não brancas e não ocidentais (Vergès, 2020) são marcadas simultaneamente ao menos pelo gênero, pela raça e pela classe. A interação desses marcadores, como vimos, é objeto de reflexões e análises a partir do conceito de interseccionalidade.

Em diálogo com as perspectivas interseccionais, ativistas e acadêmicas de origem romani/cigana, começam a se organizar na Europa no final do século XX e início do século XXI para discutir a invisibilização das mulheres ciganas nos discursos feministas e antirracistas da Europa, propondo, ao mesmo tempo, um projeto teórico e político que abarcasse as demandas de mulheres ciganas, visando a efeitos práticos. Esse grupo de mulheres tem buscado evidenciar a marginalização tripla de mulheres ciganas através do racismo, do sexismo e da pobreza (Oprea, 2004).

FEMINISMO ROMANI/CIGANO E “POLÍTICA DE GÊNERO CIGANA”: UMA BREVE REVISÃO SOBRE A DIVERSIDADE DE PROPOSTAS NO MOVIMENTO DE MULHERES CIGANAS

Como em quaisquer outros movimentos sociais, no interior da organização política e social de mulheres ciganas, as rubricas “feminismo” e “feminista” não são um consenso. Do mesmo modo que encontramos ativistas e teóricas ciga-

nasnos falando de um feminismo romani/cigano, também é verdade que encontramos aquelas com trajetórias teóricas e de ativismos em associações de mulheres ciganas que não se reconhecem como feministas (Garcia, 2020). Como explica Laura Corradi, a recusa do uso dessas rubricas por algumas teóricas e ativistas ciganas de gênero baseia-se na lembrança de que o feminismo está “historicamente relacionado ao legado e ao léxico das mulheres brancas” (Corradi, 2018, p. 38, tradução minha).

Debra Schultz, por exemplo, propõe o uso da expressão “política de gênero cigana” no lugar de “feminismo romani/cigano”, abarcando dessa forma tanto a agenda política das mulheres ciganas como também o ativismo cigano em geral (Kóczé *et al.*, 2019 p. 2). Esse caráter inclusivo proposto pela noção de “política de gênero cigana” funciona, dessa maneira, como um guarda-chuva plural, complexo e jamais estanque, no qual estão aglutinados hoje “o movimento de mulheres ciganas, ativistas feministas e não feministas, mulheres e pessoas LGBTQI, ciganas e não ciganas” (Kóczé *et al.*, 2019, p. 3, tradução minha). Em artigo publicado em 2015, Angéla Kóczé, Jelena Jovanović e Lidia Balogh já sublinhavam essa não conformidade de algumas mulheres ciganas com as correntes teóricas feministas:

[...] nem todas as mulheres ciganas politicamente ativas são informadas por meio de teorias feministas. É importante entender que o estigma colocado no “feminismo” (por exemplo, visível na afirmação: “Sou feminista para apoiar as mulheres, mas não para ser contra os homens”) também afeta os debates internos das mulheres ciganas. As experiências

das mulheres ciganas são diversas e não há uma base ideológica que molda seus discursos políticos. É por isso que é preciso ter cuidado ao olhar para o movimento das mulheres ciganas como um movimento feminista. Também é importante destacar que as mulheres ciganas não se reuniram exclusivamente em torno da categoria de gênero, por exemplo, apenas combatendo a desigualdade de gênero dentro do movimento cigano, mas suas outras grandes preocupações eram (e ainda são) pobreza e “anticiganismo”, tudo isso criando a falta de acesso a educação, saúde, habitação, emprego e sistema de proteção social (Kóczé, Jovanovic; Balogh, 2015, p.8, tradução minha).

A estudiosa dos grupos ciganos Laura Corradi (2018), por sua vez, explica que, no passado, o termo feminismo “implicava o risco de uma superposição de uma agenda exógena” e nos lembra do exemplo de feministas negras que produziram em nível global incontáveis estudos “tentando descolonizar e ressignificar o feminismo. Tais contribuições são frequentemente combinadas com a ideia de autorreflexão e a necessidade de um conhecimento que não seja produto de uma relação de dominação” (Corradi, 2018, p. 38, tradução minha). Com isso, Corradi aponta a possibilidade de trabalhar a descolonização do feminismo, sendo “um caminho ou ferramenta para a libertação cultural de estudiosas” e comunidades de pessoas racializadas como não brancas e não ocidentais (Corradi, 2018, p. 38, tradução minha), incluindo, portanto, as comunidades ciganas e as mulheres ciganas. De maneira semelhante, a romani/cigana Alexandra Oprea destaca:

O reconhecimento da resistência dentro das comunidades ciganas é crucial para dismantelar a teoria de que o feminismo é um ideal emprestado dos ocidentais / brancos. [...] A percepção de que a dissidência feminista não é evidência da erosão da identidade cigana, mas sim uma consequência natural dela, é essencial (Oprea, 2005, s.p., tradução minha).

PERSPECTIVAS INTERSECCIONAIS NO FAZER TEÓRICO, POLÍTICO E PRÁTICO DO MOVIMENTO DE MULHERES ROMANI/CIGANAS

Entre as ativistas e acadêmicas romani/ciganas, Alexandra Oprea, uma advogada romani/cigana romena que, por sinal, foi aluna de Kimberlé Crenshaw, é uma das mais proeminentes na atualidade. Não por coincidência, a perspectiva e a metodologia interseccional são centrais em suas análises teóricas e políticas acerca da situação de mulheres ciganas em contextos contemporâneos. Dialogando com a interseccionalidade política – uma dimensão da interseccionalidade proposta por Crenshaw (2002) –, Alexandra Oprea (2004) adverte que, além da tripla marginalização de mulheres romani/ciganas expressa pelo racismo, pelo sexismo e pela pobreza (interseccionalidade estrutural), essas mulheres também são marginalizadas nos discursos da esfera política. Tal como feministas negras, as ativistas e teóricas romani/ciganas criticam a “política exclusivista” dos movimentos feminista e cigano hegemônicos (Oprea, 2004, p. 29, tradução minha), pois as experiências de opressão multifacetada que pesam sobre as mulheres romani/ciganas são

invisibilizadas nesses movimentos. Assim, Alexandra Oprea segue evidenciando, no contexto europeu, a marginalização ou mesmo a exclusão de mulheres ciganas tanto no movimento feminista hegemônico, com sua visão monolítica de “mulheres”, como também no movimento cigano unificado, com sua visão monolítica de “ciganos”.

Um exemplo significativo trazido por ela ilustra como as mulheres ciganas são invisibilizadas no movimento cigano, quando o discurso político desse movimento considera que as violências praticadas contra “os ciganos” são motivadas exclusivamente pelo racismo. Conforme descreve Oprea, uma crítica feita por uma mulher cigana foi publicada em uma revista europeia sobre os direitos dos ciganos. No texto, ela criticou as desigualdades de gênero internas. Em resposta, um ativista cigano escreveu:

Reconheço que você tem muito discernimento quando vai além da estreita questão de homens e mulheres e discute a tolerância – ou a falta dela – da homossexualidade entre os ciganos. Meu conselho para você, no entanto, não é *dividir* ciganos em mulheres e homens ou gays e lésbicas. Em vez disso, volte sua atenção para o *problema global* dos ciganos e a discriminação contra nós, como a sua prioridade. Vamos trabalhar para resolver os problemas que sobrecarregam *todos os Roma*⁷. Quando esses grandes problemas forem resolvidos, podemos usar nossa força para resolver outros problemas entre nós. Para ser claro e curto, por enquanto, aos

[7] O termo *Roma* também é usado para se referir à etnia conhecida popularmente como cigana. Aliás, algumas pessoas pertencentes a essa etnia reivindicam o uso desse termo, assim como o uso do termo *Romani* com a pretensão de abarcar distintos subgrupos componentes da etnia.

olhos do gadjes⁸ você não é uma menina ou uma mulher, primeiro você é um CIGANO (Demirovski, 2000 *apud* Oprea, 2004, p. 34, tradução minha e itálicos do original).

Em réplica, Oprea eloquentemente contesta:

O Sr. Demirovski conclui com a frase: “primeiro você é um cigano”. Quando posto à prova de lógica, esta afirmação revela-se falsa. Quando uma mulher cigana é estuprada por um gadjo ela *não* é “primeiro um cigano” porque apenas uma parte da população cigana é especialmente vulnerável ao estupro: as mulheres. Quando as mulheres ciganas são espancadas por seus maridos, elas não são “primeiramente ciganos” porque apenas a parcela feminina da população é vulnerável à violência doméstica (Oprea, 2004, p. 34, tradução minha e itálicos da autora).

AS POLÍTICAS DE IDENTIDADE A PARTIR DAS PERSPECTIVAS INTERSECCIONAIS NOS FEMINISMOS GERAIS E CIGANO E A CRÍTICA CONTEMPORÂNEA

Na contemporaneidade, a literatura interseccional tem sido alvo de variadas críticas nos campos progressistas, na academia e nos movimentos sociais, incluindo parte do feminismo *mainstream*.⁹Patricia Hill Collins e Sirma Bilge ob-

[8] O termo *gadjes* é um termo êmico utilizado por diferentes grupos ciganos ao redor do mundo para se referirem às pessoas não ciganas. Os termos *gadjin* e *gadjo* são seus correspondentes *feminino* e *masculino*. Também encontramos, por exemplo, o uso dos termos *jurons* e *payos* em diferentes comunidades ciganas para expressar o mesmo sentido.

[9] Cf., por exemplo, Kergoat (2010).

servam que as principais críticas à interseccionalidade giram em torno da sua adoção de uma política de identidade. Tais críticas acusam a interseccionalidade e a política de identidade de “separatistas, valorizam o reconhecimento cultural, em detrimento da redistribuição econômica, e veiculam a política de vitimização” (Collins; Bilge, 2021, p. 228).

A identidade, Collins e Bilge (2021) nos lembram, “foi uma dimensão importante para o surgimento da interseccionalidade como forma de investigação e práxis críticas” (p. 210) e responde às críticas de uma esquerda marxista e pós-moderna. Segundo as autoras, por um lado, parte do campo marxista critica a interseccionalidade como uma teoria demasiado atrelada a uma política identitária que minimiza ou abandona as análises estruturais, “especialmente as análises materialistas de classe e poder” (2021, p. 222).

Por outro, algumas correntes pós-modernas acusam a interseccionalidade de lançar mão de uma identidade essencialista. Para defensores ferrenhos da centralidade da classe nas análises dos fenômenos sociais e políticos, Collins e Bilge (2021) ressaltam, porém, que:

[...] uma leitura cuidadosa dos estudos de interseccionalidade, passados e presentes, revela que essas críticas apenas são sustentáveis quando se ignora a centralidade das análises estruturais que caracterizam a interseccionalidade desde o início. [...] Esse argumento passa por cima de uma vasta literatura sobre o modo como grupos privados de direitos lidam com a questão da justiça social em ambas as frentes e veem o empoderamento cultural e a redistribuição econômica como inseparáveis (p. 222, 226).

Em resposta a algumas críticas pós-modernistas que acusam a teoria e a prática interseccionais como mobilizadoras de identidades fixas e imutáveis, Collins e Bilge (2021) contra-argumentam descrevendo quatro temas relacionados à identidade com “implicações potencialmente importantes para a interseccionalidade”, sendo eles: as “identidades como estrategicamente essenciais; identidades como coalizões de fato; identidades e relações de poder interseccionais; e o potencial transformador das identidades” (p. 230).

Na direção das perspectivas interseccionais de Collins e Bilge e de outras teóricas feministas negras e racializadas, os crescentes trabalhos de teóricas e ativistas romani/ciganas têm nos mostrado, ao contrário do que dizem os detratores das perspectivas interseccionais, uma constante recomendação para não tratar as identidades de gênero e étnico-raciais como estanques, bem como para analisar a intersecção dos marcadores sociais de opressão gênero, raça e classe no caso de mulheres romani/ciganas. Portanto, classe tem aparecido em algumas teorizações de mulheres romani/ciganas como um marcador social indiscutivelmente caro às análises interseccionais em contextos romani/ciganos.

Kóczé, Jovanovic e Balogh (2015) nos mostram a importância de um compromisso do ativismo romani/cigano em construir uma crítica em observação à estrutura social capitalista, especificamente em sua faceta neoliberal. Para essas autoras, as políticas neoliberais podem sequestrar as políticas culturais baseadas nas identidades, de modo que as críticas às relações de classe, fundamentais no contexto das populações ciganas empobrecidas, sejam negligenciadas (Kóczé, Jovanovic; Balogh, 2015). Por consequência,

do ponto de vista dessas autoras, as políticas de inclusão social e as políticas identitárias falham quando abordadas de maneira isolada, evidenciando assim a necessidade de uma abordagem das discriminações múltiplas ou discriminação interseccional.

UMA ABORDAGEM SOBRE A INTERSECCIONALIDADE DE GÊNERO, RAÇA, ETNIA E CLASSE REFLETIDA NO ACESSO AO SISTEMA EDUCACIONAL DE MENINAS E MULHERES CIGANAS

As desvantagens das meninas e mulheres ciganas em relação aos meninos e homens ciganos no acesso e prolongamento da educação escolar são continuamente evidenciadas em pesquisas qualitativas e quantitativas a partir de uma abordagem interseccional (Kóczé; Popa, 2009). Contudo, no contexto europeu, Angéla Kóczé e Raluca M. Popa advertem sobre as falhas nas coletas de dados nacionais, pois o enfoque dessas pesquisas frequentemente reside em avaliar de maneira quantitativa as desigualdades de acesso à educação entre ciganos e não ciganos. Desse modo, esses dados tornam-se incompletos, pois não consideram as desigualdades de acesso à educação entre homens e mulheres das comunidades ciganas e/ou entre mulheres ciganas e não ciganas. Assim, nas palavras de Kóczé e Popa, “a maioria dos relatórios e estudos se concentrou apenas na etnia, destacando as notáveis discrepâncias na educação entre ciganos e não ciganos”, enquanto poucos estudos também exploram “as diferenças na educação entre homens e mu-

lheres ciganas, ou entre mulheres ciganas e não ciganas” (Kóczé; Popa, 2009, p. 29, tradução minha).

Em um exemplo de relatório mais apurado do ano de 2006, Kóczé e Popa observam que os dados apontam uma maior desigualdade de gênero nos níveis de educação escolar entre mulheres ciganas e homens ciganos do que as desigualdades de gênero nos níveis de educação escolar entre mulheres e homens das sociedades majoritárias. É importante destacar que essa primeira análise das autoras sobre a educação escolar em comunidades ciganas concentra-se em países europeus. Quando as mencionadas autoras analisam os dados educacionais de países como a Bulgária, por exemplo, para elas é presumível que exista um padrão educacional semelhante em outros países europeus (2009, p. 29-30). Nesse sentido, analiso algumas similaridades entre pesquisas realizadas em comunidades ciganas em diversos países e no Brasil sobre o acesso à educação escolar dos grupos ciganos.

A maior parte das pesquisas identifica uma formação marcadamente patriarcal no grupo étnicocigano e seus subgrupos (Cairus, 2018; Fotta, 2021 e outras); podendo apresentar-se em variados graus quando se observam famílias ciganas nucleares e suas famílias estendidas (Silva Junior; Guimarães, 2020).

Quando tratamos sobre a categoria de gênero por uma perspectiva feminista dentro das comunidades ciganas, é premente uma abordagem que considere as suas especificidades em contextos intracomunitários, investigando como se estabelecem nesses contextos as hierarquizações entre os gêneros. Como observa Guacira Lopes Louro:

[...] as concepções de gênero diferem não apenas entre as sociedades ou os momentos históricos, mas no interior de uma dada sociedade, ao se considerar os diversos grupos (étnicos, religiosos, raciais, de classe) que a constituem (Louro, 1997, p.19).

Dessa forma, a teórica indiana Chandra Talpade Mohanty elabora uma crítica relevante aos feminismos ocidentais quando tratam a categoria gênero nos termos tradicionais (Mohanty, 2020). A crítica elaborada por ela diz respeito ao etnocentrismo universalista da academia ocidental, reproduzido pelos Estudos Feministas ocidentais. Para a autora, em parte de textos e práticas políticas desse campo de estudos, há não só uma noção única da categoria “mulher” como também de categorias como “patriarcado” ou “dominação masculina”. Ao fim e ao cabo, esses princípios reduzem e tornam homogênea a chamada “diferença do Terceiro Mundo”¹⁰. Assim, a armadilha colonial reside na convivência de parte do feminismo ocidental com o imperialismo contemporâneo (Mohanty, 2020, p. 8-13). Nas palavras de Mohanty, “alguns autores confundem o uso de gênero como uma categoria superior de organização de análise com a prova universalista e a instanciação dessa categoria” (2020, p. 47). Dito de outro modo, o que está

[10] Mohanty reconhece que o uso dos termos “Terceiro Mundo” e “Primeiro Mundo” são muito problemáticos por estarem ancorados na mesma discursividade ocidental que, como própria autora argumenta, tanto sugerem “semelhanças simplistas entre países assim rotulados” quanto reforçam “implicitamente hierarquias econômicas, culturais e ideológicas existentes que são invocadas ao se recorrer a essa terminologia” (2020, p. 10). Essas designações correspondem à lógica colonizadora de dominação do chamado “Primeiro Mundo” sobre o “Terceiro Mundo”. Todavia, faz-se importante observar que, à época, sobretudo com relação ao uso do termo “Terceiro Mundo”, na falta de outro, Mohanty emprega-o sempre criticamente. Hoje, as terminologias “Sul Global” e “Norte Global” aparecem mais usualmente em pesquisas acadêmicas como termos substitutos.

posto é o discurso dominante da norma, a norma ocidental do conceito de gênero.

Com enfoque nas especificidades da construção dos gêneros no interior das comunidades ciganas, sublinho que um construto moral comum está relacionado à importância da *virgindade* feminina para o casamento. Nas culturas ciganas, as mulheres são consideradas centrais para a conformidade étnica, sendo responsáveis por repassar às crianças ciganas os valores da tradição cigana. O casamento para as ciganas, especificamente as do tronco étnico Calon, é um rito de passagem que costuma ser marcado também pela ruptura com a educação escolar. Conforme descreve Juliana Miranda S. Campos (2020), no acampamento Calon onde desenvolveu sua pesquisa, as calins “se casam com 12 ou 13 anos e não estudam mais do que isso, principalmente para manterem-se afastadas dos *gajons*” (Campos, 2020, p. 231).

Mesmo depois de casadas, de um modo geral, as ciganas calins não regressam à escola, devendo assumir o papel de esposas e donas de casa. Por um lado, o casamento traz para as ciganas novas responsabilidades, que devem ser assumidas em detrimento da responsabilidade com a escola; por outro, para os ciganos, mesmo o casamento também trazendo novas responsabilidades, no entendimento cigano, não implica necessariamente abandonar a escola. Sobre esse aspecto, Berill Baranyai e Nóra Kiss (2014) discorrem:

A questão de deixar ou não os estudos na comunidade cigana está fortemente relacionada com a questão de gênero e a questão da identidade. Quan-

do os homens são questionados se são educados para deixar a escola, as respostas são majoritariamente negativas, mostrando que os jovens ciganos podem optar por permanecer, ou não, na escola. Porém, quando a mesma questão é colocada às jovens ciganas, entende-se que, no caso das mulheres, existe de facto uma pressão para que elas não progridam nos seus estudos, mas invistam numa formação familiar maior de modo a tornarem-se “boas esposas” e “boas mães” (Baranyai; Kiss, 2014, p. 13, itálico das autoras).

Outro motivo comumente apresentado pelos grupos ciganos para certa recusa em alcançar níveis mais elevados de educação escolar é que, dessa forma, evitam a assimilação e a aculturação impostas também nos espaços escolares (Casa-Nova, 2006).

Um dos principais pontos da agenda política do movimento de mulheres ciganas atualmente é descrever, analisar e propor mudanças acerca do problema do acesso desigual ao sistema educacional entre pessoas ciganas e não ciganas e, particularmente, entre os gêneros no interior dessas comunidades étnicas. Dispondo das lentes de gênero, Alexandra Oprea (2019) sublinha que, às mulheres ciganas, pesa mais a responsabilidade de manter essa prática, como também a rejeição por eventualmente se desviarem dela. Desse ponto de vista, “ser *educada/o* e ser *Romani* foram construídos como mutuamente excludentes. Ou seja, uma pessoa cigana educada é considerada menos cigana” (Oprea, 2019, p. 250, tradução minha, itálico da autora).

Por outro lado, analisando as estruturas sociais mais amplas e suas instituições, podemos afirmar que, em diver-

tos aspectos, talvez a escola seja o espaço social de maior desafio para as pessoas ciganas. Sendo uma instituição que visa à socialização e à *integração* na cultura dominante, não são raros os casos de divergências nesse espaço.

Como revela a antropóloga Florencia Ferrari (2010), a falta de interesse pela educação escolar entre alguns grupos ciganos é comprovada pelos altos índices de analfabetismo generalizado de pessoas ciganas do tronco étnico Calon, identificados em seu campo de pesquisa. Existem, porém, outros fatores candentes que dificultam tanto a inserção quanto a permanência de ciganas/os nas escolas, os quais vão além do pouco “valor positivo” atribuído a essa instituição por parte dos grupos ciganos de modo geral. A relação entre pessoas ciganas e a escola depende significativamente dos contextos nacionais nos quais essas pessoas estão inseridas e “das políticas dos Estados-nação em que vivem” (Ferrari, 2010, p. 55). É importante enfatizar que os altos índices de analfabetismo entre pessoas ciganas identificados no campo de pesquisa da antropóloga não se restringem a este. Eles são um indicativo de um dado maior, que carece ainda de investigações mais precisas por parte do Estado brasileiro. Nesse prisma, conforme observa Sílvia R. C. de Freitas Simões:

A discussão sobre a escolarização dos ciganos no Brasil é ainda muito incipiente. A falta de informações sobre a escolaridade dos ciganos brasileiros dificulta mensurar com segurança qual seria o índice de analfabetismo dessa população. A Secretaria Especial de Direitos Humanos estima que até noventa por cento sejam analfabetos (Simões, 2014, p. 75).

De maneira semelhante à argumentação de Florencia Ferrari, Marianna Smirnova-Seslavinskaya (2021) afirma que, em diferentes grupos ciganos, “o sucesso social e o progresso de toda uma comunidade estão intimamente relacionados às oportunidades e perspectivas que as economias e o espaço social oferecem” (SMIRNOVA-SESLAVINSKAYA, 2021, p. 4, tradução minha). Nesse sentido, cabe enfatizar, por exemplo, uma ausência de ações afirmativas efetivas voltadas para a inserção dos grupos ciganos no sistema educacional brasileiro (Mota, 2015). Além disso, o preconceito e a discriminação sofridos por pessoas ciganas nos espaços educacionais são frequentes.

É imperativo analisar a complexidade do fenômeno da evasão escolar de grupos ciganos com atenção aos diferentes contextos, sem incorrer em crenças essencialistas que imputam a esses grupos um ideário de “essência étnica” explicativo do seu insucesso escolar. Nesse sentido, a situação é muito mais complexa, sendo fundamental desviar-se da noção de determinismo biológico e/ou do pressuposto étnico que retrata a “cultura cigana” como “naturalmente” e/ou “culturalmente” avessa à educação escolar (Matache, 2017).

Na Constituição brasileira, a educação é um direito público subjetivo (art. 208, § 1, CF/1988), tendo o Estado o dever de garantir o seu acesso para toda a população nacional (Pereira, 2020). Sobre esse direito assegurado pelo Estado, ainda que fundamental, no tocante às populações ciganas, cabe-nos questionar se uma série de diretrizes que pressupõem o respeito à diferença sociocultural e pluralização das vozes no âmbito educacional, de fato, é posta em prática. Maria Lúcia R. Mota ressalta que “não há total ausência de

leis para com a etnia cigana, mas falta ação no sentido de fazê-las acontecer” (Mota, 2015, p. 105).

Pessoas ciganas convivem num espaço institucional de ensino “da ordem escriturística e burocrática da sociedade que não lhes pertence, nem lhes permitem exercer quaisquer influência ou poder de decisão no que desejam aprender, ser-estar-no mundo” (Silva; Paiva, 2015, p. 172). Meire R. Santos Pereira enfatiza que o diálogo do MEC “com diferentes sujeitos, que atuam em processos educativos, bem como com alguns grupos e indivíduos ciganos” busca refletir “sobre políticas educacionais que possam se constituir de fato em uma política de educação que minimamente contemple as especificidades dessa população” (Pereira, 2020, p. 459). Tratando-se de especificidades sociais e culturais, podemos elencar algumas delas: a itinerância para comercialização de diversos produtos, configurando um meio de sustento das famílias ciganas, com a participação de crianças e jovens nessa atividade. Outra especificidade cultural das populações ciganas diz respeito aos “ritos, mitos e principalmente os valores morais étnicos” (Pereira, 2020, p. 459).

Ainda que hoje seja perceptível um crescente diálogo do Estado com grupos e indivíduos étnicos sobre uma educação democrática, de um modo geral, no plano material, os modelos pedagógicos mais amplos adotados na educação pública e privada ainda propõem um ensino majoritariamente baseado no compartilhamento de valores sociais e culturais do Ocidente. Nessa direção, lembro que essa valorização de um determinado tipo de conhecimento implica, necessariamente, a exclusão de outros. Esse conhecimento dominante deu origem ao que Joaze Bernardino-Costa, Nel-

son Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2018) chamaram “universalismo abstrato”: um tipo de particularismo disfarçado de universal (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018, p. 13).

Em diálogo com diversos autores, para a antropóloga Maria José Casa-Nova (2006), existem dois sistemas de conhecimento cultural estruturalmente diferenciados: de um lado, o conhecimento de “uma cultura ágrafa de transmissão oral, valorizando o pensamento concreto e o conhecimento ligado ao desempenho de atividades quotidianas que garantem a reprodução cultural e social do grupo (*a cultura cigana*)”; do outro lado, o conhecimento de uma cultura letrada “de transmissão escrita, valorizando o pensamento abstracto e o conhecimento erudito (*a cultura da sociedade maioritária*)” (Casa-Nova, 2006, p. 161, *itálico da autora*).

Para as meninas ciganas, o preconceito e a discriminação raciais nos espaços educacionais hegemônicos são ainda mais problemáticos. Marcadas por um elemento identitário que frequentemente as torna alvo do racismo, a indumentária das meninas e jovens ciganas, signo étnico composto por vestidos e saias coloridas, frequentemente costuma colocá-las em situação de maior vulnerabilidade em relação aos meninos e jovens ciganos, pois estes últimos geralmente se vestem como os meninos e jovens não ciganos e podem assim passar despercebidos nos espaços sociais de um modo geral e nos espaços educacionais, de modo particular.

Quando os espaços educacionais padronizam as vestimentas do corpo discente, tendem a provocar o apagamento dos elementos que compõem as identidades culturais ciga-

nas. Em pesquisa realizada no estado do Rio Grande do Norte, Flávio J. de Oliveira Silva e Marlúcia de Meneses Paiva (2015) ressaltam que a imposição do fardamento escolar, para os ciganos, significava abandonar seus costumes. É notório que, para as meninas ciganas, vestir-se conforme a tradição cigana ou conforme a tradição social hegemônica na escola têm ambos um efeito negativo maior. No campo pesquisado, as “calins que usavam saias ou vestidos longos são obrigadas a usar a calça comprida, o que lhes causava tristeza e desconforto” (Silva; Paiva, 2015, p. 176). Como afirma Margareta Matache (2017), “crianças não ciganas não precisam aprender a esconder sua identidade étnica. Os ciganos sim e, portanto, esses privilégios precisam ser compreendidos e abordados na educação” (p.10, tradução minha).

Nesse sentido, meninas e jovens ciganas são fortemente constrangidas por usarem seus elementos identitários e também por não usarem. Portanto, ocultar ou afirmar as vestimentas típicas usadas pelas ciganas resulta simultaneamente em discriminações de gênero e étnico-racial, ou seja, em discriminação interseccional.

A RELAÇÃO ENTRE GÊNERO, RAÇA E ETNIA EM UM EPISÓDIO DE DISCRIMINAÇÃO DE UMA CRIANÇA CIGANA NA ESCOLA

Analisar as representações históricas de pessoas ciganas implica, necessariamente, uma análise das representações construídas por pessoas não ciganas. Tais representações revelam marcas históricas de contínuas perseguições alicerçadas pelo anticiganismo (*anticiganism*), um fenôme-

no social, cultural, psicológico e histórico (Piasere, 2013) complexo com diferentes dimensões importantes de serem observadas¹¹. Para Frans Moonen, o estereótipo, o preconceito e a discriminação, embora costumeiramente apareçam juntos nesse fenômeno, têm suas especificidades:

O estereótipo - a dimensão cognitiva - se refere ao suposto conhecimento (mas quase sempre ignorância), às ideias preconcebidas, aos pré-julgamentos sobre os outros e costuma manifestar-se em frases como “os ciganos são ladrões”, “as mulheres ciganas são trambiqueiras”, “as crianças ciganas são sujas e não gostam de estudar”. O preconceito - a dimensão afetiva - se refere ao sentimento, à antipatia (quase nunca simpatia) que o indivíduo tem para com os outros, e se manifesta em frases como “tenho medo de ciganos”, “odeio ciganos” ou “não confio em ciganas”. A discriminação - a dimensão comportamental - se refere à ação, à prática, como não permitir a entrada de ciganos em lugares públicos, proibir a matrícula de crianças ciganas nas escolas, incendiar casas ciganas, e que, em último caso, pode ir até a extinção física dos ciganos (Moonen, 2013, p. 199, negrito meu).

O anticiganismo, em síntese, é um tipo de racismo contra pessoas ciganas. Tal fenômeno pode variar desde uma discriminação declarada até uma discriminação mais ou menos sutil. Na complexidade desse fenômeno, é funda-

[11] O anticiganismo é uma palavra recente no Brasil, mas existe há algum tempo nas línguas francesa, inglesa e alemã, conforme explica Frans Moonen. Em linhas gerais, o autor descreve o fenômeno social do anticiganismo como “doutrinas ou atitudes hostis aos ciganos e que contra eles propõem medidas discriminatórias”. Ou então: ‘atitudes, atos ou políticas contrárias aos interesses e direitos ciganos’ (Moonen, 2013, p. 5).

mental olharmos para a dimensão de gênero, pois as formas como ciganas e ciganosexperenciam o estereótipo, o preconceito e a discriminação racial são bastante distintas. Buscar compreender essas distinções é fundamental para não reproduzir a invisibilização de meninas e mulheres ciganas através do que Audre Lorde chamou de “despersonalização do racismo” (Lorde, 2019, p. 29).

A seguir, trago um episódio relatado no ano de 2022 pela cigana calin Sônia¹², durante o meu trabalho de campo na comunidade cigana de Camaçari, Bahia. Com este episódio, acredito que poderemos compreender a conexão entre gênero, raça e etnia no fenômeno do anticiganismo.

Sônia é mãe de Maria, uma criança cigana fruto do casamento de Sônia com um cigano Calon. Em 2017, Maria tinha 8 anos e, segundo sua mãe, vinha sendo discriminada pela então professora (mulher branca, olhos azuis, cerca de 32 anos) na escola onde estudava. A escola é localizada no mesmo bairro onde mora com a família. A despeito da uniformização das vestimentas adotada por essa escola (short e camiseta), Sônia afirma que a professora sabia que sua filha era cigana em razão da presença maciça de famílias ciganas no bairro: – “Já sabe quem é cigano”.

Disso compreende-se, portanto, que, ao menos naquele momento, a referida escola não incluía na ficha de matrícula a categoria “cigana/o”, quantificando, assim, o número de crianças ciganas matriculadas.

Preconceito da professora. Ela era professora de mais de uma matéria. Já começou a não pegar no pé, não querer leitura. Eu cheguei na escola e chamei a atenção por ela (Maria) não trazer dever de casa. A professora não passava. Porque sempre na fase da alfabetização é mais escrita, né? Eu comecei a observar pela falta de dever de casa. Porque tem uma colega dela (da filha) que quando eu levava (para a escola), eu levava a minha filha e a filha da minha vizinha. Aí quando era de tarde, ela (a vizinha) ia pegar as duas. Aí, a partir desse dia, eu fui vendo Maria muito agitada, querendo ir embora logo (da escola). Eu disse: – “Como que ela quer ir embora logo? Porque quem pega, pega as duas no mesmo horário”. A mesma sala e vinha dever *pra* ela (colega da filha) e não vinha dever *pra* minha. Ela (a professora) nunca pegava o caderno *pra* ela fazer *pra* Maria. Eu *tive* com a diretora, eu reclamei, ela disse que não, que não era assim, e eu disse: – “Eu tenho como provar, eu estou falando com você porque eu tenho como provar. Natália é minha vizinha, eu posso pegar o caderno dela, os dias que ela veio e posso pegar o de Maria. É a mesma série. Por que o dever de uma e não o dever da outra?”. A diretora chamou a atenção dessa professora. Ela já sabe (a professora), eu chamei a atenção dela, perguntei por que era, que isso era preconceito, que ela não podia dar uma atenção especial, ela *tava* esquecendo ela (Maria) pelos cantos (Sônia, 10 de abril de 2022).

Na contemporaneidade, pesquisas de abrangência mundial apontam, na maioria dos casos, um melhor desempenho escolar das meninas em comparação ao dos meninos (Hirata, 2018). Estudos sugerem que a construção do gênero feminino já na socialização primária com a família é

[12] Os nomes reais das ciganas citadas neste artigo foram substituídos por nomes fictícios.

um fator importante a ser considerado nos dados de melhor desempenho escolar de meninas em relação aos meninos. Ser mais “passiva”, “obediente”, “caprichosa”, “minuciosa” etc. são características social e culturalmente vinculadas às meninas, que, segundo esses estudos, refletiriam na socialização escolar, resultando, portanto, no melhor rendimento de aprendizagem das meninas em relação aos meninos (Silva *et al.*, 1999 *apud* Carvalho, 2003, p. 189).

Entretanto, alinhada ao pensamento de Mohanty (2020), mencionado anteriormente, quando se trata particularmente de meninas e mulheres ciganas, é um erro tratar a categoria gênero como estável, a-histórica, pois ignora as especificidades culturais e locais de meninas e mulheres desse grupo. Uma das consequências de tratar gênero como uma categoria analítica com sentido universal e superior a outras, como observa essa teórica indiana, é produzir dados enviesados, nos quais ficam em evidência as desigualdades de gênero entre mulheres e homens (brancas e brancos) dos grupos sociais majoritários. Tal abordagem é problemática, pois ignora o fato de que diversos tipos de violência social e sistêmica experimentados por determinados grupos de mulheres são frequentemente moldados por outras categorias, como raça e classe (Crenshaw, 1993). No contexto de meninas e mulheres ciganas, essas categorias se correlacionam ao gênero e adensam os processos de opressão e discriminação.

Além disso, é vital refletir como a própria categoria gênero é modificada em determinados contextos quando atravessada, por exemplo, pela categoria étnico-racial. No

episódio vivido por Maria com a professora da alfabetização, a visão generalista e estereotipada do gênero feminino, que nos informa que meninas são supostamente mais afeitas à aprendizagem escolar, sendo mais “passivas”, “dedicadas”, etc., é comprometida pela visão igualmente generalista e estereotipada do seu pertencimento étnico-racial. “O estereótipo sempre homogeneiza tudo, polariza, não permite uma percepção mais nuançada da realidade” (Carvalho, 2003, p. 190). Dito de outro modo, esse tipo de feminilidade estereotipado e generalista parece ser comprometido pelos estereótipos étnico-raciais na visão da professora; afinal, por qual motivo ela se negava a passar atividades escolares apenas para Maria? Será que, no repertório dessa professora, o gênero feminino também é visto como “mais adaptado” ao ambiente escolar, por meninas serem supostamente mais “passivas” e “obedientes”? (Carvalho, 2003). Em caso positivo, será que essa mesma professora via Maria, uma menina cigana, nesse mesmo modelo hegemônico de gênero?

Ela (a professora) mudou depois que eu comecei a chamar a atenção. Eu achava porque ela era cigana (a filha de Sônia). Não tinha aquele cuidado igual ela (a professora) tinha com os outros. É o preconceito... Aí depois dessa reclamação minha vieram outras mães (não ciganas) que reclamaram com ela. Aí a diretora acabou tirando ela por causa do comportamento dela com os alunos. Não era só com Maria, tinham outras coisas que ela fazia com os alunos, mas o de Maria eu acho que era preconceito porque tinham duas alunas, no mesmo horário, iam *pra* escola juntas e voltavam juntas, uma vinha com dever e a outra, não (sônia, 10 de abril de 2022).

Por fim, a pretensão aqui não é oferecer respostas cabais para a discriminação negativa experienciada pela filha de Sônia. Antes, a partir dessas indagações, proponho oferecer apenas alguns elementos iniciais para uma reflexão sobre as múltiplas formas de experienciar o gênero, desde o momento em que especialmente as categorias de etnia e raça me parecem relevantes no episódio em questão. Em uma análise crítica, acredito que apareceram nesse episódio pelo menos três marcadores sociais de opressão e subordinação entrelaçados: gênero, raça e etnia, podendo ser traduzido no fenômeno nomeado por Grada Kilomba como “racismo genderizado”. “Não se é ‘diferente’, torna-se ‘diferente’” (Kilomba, 2019, p. 93). Pessoas ciganas são tornadas “diferentes”

CONCLUSÃO

Frequentemente pessoas ciganas são vitimadas pelo racismo institucional, que as exclui sistematicamente dos espaços institucionais hegemônicos, incluindo a escola. Portanto, como argumentado antes, o enfoque exclusivo dado, por exemplo, pelo feminismo branco à “cultura” cigana, cujo papel, segundo esse feminismo, é privar meninas e mulheres ciganas de liberdade, tanto não admite as formas pelas quais as pessoas ciganas de maneira geral têm sua liberdade e direitos mais básicos cerceados pelas estruturas hegemônicas (marcadamente raciais, patriarcais e neoliberais) (Vergès, 2020), como também se isenta dessa responsabilidade coletiva de combater tais práticas (Abu-Lughod, 2012).

Compreendo que há, sim, uma relevância de uma noção de identidade cigana “de resistência”, não estanque e heterogênea (Souza, 2016, p. 27) contra projetos colonizadores em contextos contemporâneos. Contudo, a outra face dessa resistência nos mostra a perpetuação de práticas culturais excludentes de meninas e mulheres ciganas dentro de suas comunidades. Para Susan Moller Okin, algumas vezes, “a ‘cultura’ ou as ‘tradições’ estão tão estreitamente vinculadas com o controle das mulheres que ambas as coisas são virtualmente equivalentes” (Okin, 2010, p. 363). Tal identidade de resistência, seja ela mobilizada por pessoas ciganas nos espaços políticos e/ou intracomunitários, apresenta complexidades e contradições quando a devida atenção é dada às diferenças de gênero (Hernandez Castillo, 2008) no interior de grupos subalternizados, como no caso dos grupos ciganos.

Reiterando argumentações feitas anteriormente, é nesse sentido que, em décadas recentes, o surgimento do movimento de mulheres ciganas e particularmente do feminismo romani/cigano no campo teórico-político desponta como uma possibilidade de promover o abandono de determinadas práticas tradicionais nas comunidades ciganas, que se baseiam na discriminação de gênero, ao mesmo tempo em que desafia novos projetos de poder colonial e promove enfrentamentos ao racismo contra as populações ciganas. Dito de outra forma, “resistência cigana”, traduzida na teorização e ação política do movimento de mulheres ciganas e do feminismo romani/cigano, significa um esforço para defender a manutenção de práticas positivas que compõem as etnias ciganas e rejeitar aquelas que mantêm meninas e mulheres ciganas em posições de subordinação, segundo a

reprodução de uma norma patriarcal. Como vimos, em função disso, hoje, essas mulheres propõem ir além do antagonismo entre gênero e raça/etnia e algumas delas partem do uso das lentes feministas interseccionais (Neaga, 2016), dialogando intimamente com os feminismos negro, decolonial, pós-colonial e chicano, para citar apenas algumas das abordagens teóricas e políticas em que se baseiam.

A proposta especialmente do feminismo cigano de incorporação dos diversos sistemas de desigualdade, articulados impactando na vida das meninas e mulheres ciganas, vem para alargar concepções estritamente étnico-raciais – não raras vezes, incongruentes – explicativas dos baixos índices de escolarização de meninas e mulheres ciganas.

Hoje, diversas ativistas e teóricas de origem cigana lutam pela emancipação plena das mulheres ciganas, ponto essencial para a emancipação de todo o grupo étnico. Entre pessoas ciganas, especialmente gênero, raça, etnia e classe não são marcadores sociais negociáveis, embora, em determinados contextos, o pertencimento étnico-racial e o enfrentamento ao racismo praticado pelas sociedades hegemônicas prevaleça estrategicamente. Além disso, embora esses marcadores sejam distintos, particularmente no caso de meninas e mulheres ciganas, eles estão sempre articulados e modificam um ao outro, malgrado em determinados contextos um ou outro se sobressaia.

Cabe ressaltar ainda que as práticas visando à preservação do *ethos* cultural cigano não acontecem num vazio histórico-social. Neste caso, o uso das metodologias interseccionais não se reduz a uma análise exclusiva das dinâmicas das relações internas; antes, procura analisar

conjuntamente os contextos sociais, culturais, políticos, econômicos, etc. mais abrangentes, nos quais determinados grupos de mulheres estão inseridos. Especialmente as leituras realizadas sobre o feminismo romani/cigano e seu uso nas metodologias interseccionais mostram como o preconceito e a discriminação nos espaços educacionais hegemônicos, promovidos pelo sexismo, racismo e classismo, historicamente têm excluído meninas e mulheres ciganas dos âmbitos educacionais no Brasil e em outros países.

Por fim, o projeto teórico e prático do movimento de mulheres ciganas e do feminismo romani/cigano desponta no cenário contemporâneo como possibilidade de promover a valorização e a visibilidade das culturas ciganas, nas suas diversas posições e arranjos culturais, sociais, econômicos, etc. E, ao mesmo tempo, promover o empoderamento de mulheres ciganas, de modo que essas mulheres, em seus próprios termos, possam estimular uma mudança na visão interna acerca de alguns papéis atribuídos às mulheres ciganas, os quais de modo geral as coloca em posições de desvantagem em relação aos homens ciganos.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, L. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 451-470, 2012.

ABU-LUGHOD, L. A escrita contra a cultura. **Equatorial**, Natal, v. 5, n. 8, p. 193-226, 2018.

BARANYAI, B.; KISS, N. Opré Chavalé - Quebrar as barreiras que separam as comunidades ciganas do ensino superior. Plataforma Portuguesa para os Direitos das Mulheres (Org.), Letras Nômadas AIDC, Portugal, p. 08-42, 2014.

BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. Introdução Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. *In*: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

CAIRUS, B. G. **Ciganos Rom no Brasil**: imagens e identidades diaspóricas na contemporaneidade. 2018, p. 25-274. Tese (Doutorado em História) - Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

CAMPOS, J. M. S. O nascimento da esposa: movimento, casamento e gênero entre os calons mineiros. 2020, p. 18-369. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

CARVALHO, M. P. de. Sucesso e fracasso escolar: uma questão de gênero. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 29, n.1, p. 185-193, 2003.

CASA-NOVA, M. J. A relação dos ciganos com a escola pública: contributos para a compreensão sociológica de um

problema complexo e multidimensional. **Interacções**, n. 2, p. 155-182, 2006.

COLLINS, P. H. Em direção a uma nova visão: raça, classe e gênero como categorias de análise e conexão. *In*: MORENO, R. (Org.). **Reflexões e práticas de transformação feminista**. São Paulo: SOF - Sempre Viva Organização Feminista, 2015. p. 13-42.

COLLINS, P. H. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. **Parágrafo**, v. 5, n.1, 2017. p.7-17.

COLLINS, P. H.; BILGE, S. **Interseccionalidade**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

CORRADI, L. **Gypsy Feminism** – Intersectional Politics, Alliances, Gender and Queer Activism. 1. ed. Routledge Focus, 2018.

COURANT, A. J. **Conscientização branca em espaços de capoeira**: percepções de privilégio entre brancos que convivem com negros. 2018, p. 11-232. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

CRENSHAW, K. W. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex**: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics.

University of Chicago Legal Forum: Iss. 1, Article 8, p. 139-167, 1989.

CRENSHAW, K. W. Mapping the margins: intersectionality, identity, politics, and violence against women of color. **Stanford Law Review**, California, v. 43, p. 1241-1299, 1993.

CRENSHAW, K. W. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

FERRARI, F. **O mundo passa:**uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros. 2010Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

FOTTA, M. Gitanos Calón entre nomadismo y permanência. In: **Nombrar y circular, Gitanos entre Europa y las Américas:** Innovación, creatividad y resistencia. México, 2021.

FREMLOVA, L. Non-Romani Researcher Positionality and Reflexivity: Queer (y)ing One's Own Privilege. **Romani Studies Program**, Central European University, v. 1, n. 2, p. 98-123, 2018.

GARCIA, P. P. Mujeres gitanas y feminismo: un movimiento sin diseccionar. **Ehquidad Journal**, Madrid, n.13, p. 59-78, 2020.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n.5, p. 7-41, 1995.

HARDING, S. Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from women's lives. California: Cornell University Press, 1991.

HARDING, S. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 7 n. 1, p. 7-31, 1993.

HARDING, S. **Ciencia y Feminismo**. Madrid: Ediciones Morata, S. L., 1996. p. 9-239.

HERNANDEZ CASTILLO, R. A. Feminismos Poscoloniales: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo. In: NAVAZ, L. S.; CASTILLO, R. A. H. (Eds.). **Descolonizando el Feminismo:** teorías y prácticas desde los márgenes. Cátedra, Madrid, 2008.

HIRATA, H. Gênero, patriarcado, trabalho e classe. **Revista Trabalho Necessário**, Niterói, v. 16, n. 29, p. 14-27, 2018.

KERGOAT, D. Dinâmicas e consubstancialidade das relações sociais. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 86, p. 93-103, 2010.

KILOMBA, G. **Memórias da Plantação**: episódios de racismo cotidiano. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

KÓCZÉ, A.; JOVANOVIĆ, J.; BALOGH, L. **Intersections of Gender, Ethnicity, and Class**: history and future of the Romani Women's Movement. Friedrich-Ebert-Stiftung Büro Budapest. Budapest, Hungary, p. 2-16, 2015.

KÓCZÉ, A.; POPA, R. M. **Missing Intersectionality**: Race/Ethnicity, Gender and Class in Current Research and Policies on Romani Women in Europe. Budapest: Center for Policy Studies, 2009.

KÓCZÉ, A. *et al.* Introduction: Romani Feminist Critique and Gender Politics. In: KÓCZÉ, A. *et al.* (Org.). **The Romani Women's Movement**: struggles and debates in Central and Eastern Europe. London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2019.

LORDE, A. **Irmã Outsider**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LOURO, G. L. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 1997.

MATACHE, M. Biased Elites, Unfit Policies: reflections on the lacunae of Roma integration strategies. **European Review**, Inglaterra, p. 1-20, 2017.

MOHANTY, C. T. **Sob olhos ocidentais**. Copenhagen; Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2020.

MOONEN, F. Anticiganismo e políticas ciganas na Europa e no Brasil. Recife: [s.n.], 2013.

MOTA, M. L. R. **(Re)Conhecer a Cultura Cigana**: uma proposta de inclusão ao currículo escolar em Trindade-GO. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino na Educação Básica) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

NEAGA, D. E. Empowering Roma women in Romania – gender or/and ethnicity. **Analyze – Journal of Gender and Feminist Studies**, Reino Unido, v. 21, n. 7, p. 27-37, 2016.

OKIN, S. M. O multiculturalismo é ruim para as mulheres? **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 4, p. 355-374, 2010.

OPREA, A. Re-envisioning social justice from the ground-up: including the experience of Romani women. **Essex Human Rights Review**, Reino Unido, v. 1, n. 1, p. 29-39, 2004.

OPREA, A. Child marriage a cultural problem, educational access as a race issue? Deconstructing uni-dimensional understanding of Romani oppression. *Roma Rights Journal*, Bélgica, 2005. Disponível em: <http://www.errc.org/roma-rights-journal/child-marriage-a-cultural-problem-educational-access-a-race-issue-deconstructing-uni-dimensional-understanding-of-romani-oppression>

OPREA, A. A book of our own: the importance of documenting our existence, our dissent. In: KÓCZÉ, A. *et al.* (Org.). **The Romani women's movement**: struggles and debates in Central and Eastern Europe. London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2019.

PEREIRA, M. R. S. Direitos Fundamentais: o direito à educação para os povos ciganos. In: 6ª CÂMARA DE COORDENAÇÃO E REVISÃO (Org.). **Povos Ciganos**: direitos e instrumentos para sua defesa. Brasília: MPF, 2020.

PIASERE, L. Un racisme méconnu: l'antitsiganisme. **Dada**, n. 2, p. 07-28, 2013.

SILVA, F. J. O.; PAIVA, M. M. E o Romanesthân vai à escola: experiências educacionais com crianças ciganas. **Tópicos Educacionais**, Recife, v. 21, n. 1, p. 166- 88, 2015.

SILVA JUNIOR, A. de A; GUIMARAIS, M. T. Saúde das comunidades ciganas no Brasil: contextos e políticas pú-

blicas. **Revista do Centro de Pesquisa e Formação**, São Paulo, n. 10, p. 159-185, 2020.

SIMÕES, S. R. C. de F. **Vida Cigana**: aspectos que configuram as atuais dinâmicas das mudanças dos ciganos brasileiros. 2014. 294 páginas. Tese (Doutorado em Ciências da Linguagem) - Universidade do Sul de Santa Catarina, Palhoça, SC, 2014.

SMIRNOVA-SESLAVINSKAYA, M. Social success and progress among the Roma in modern society. **Academia Letters**, Article 2609, p. 1-4, 2021.

SOUZA, R. F. de. **Nosoutros, os ciganos**: entre o estigma e a resistência. 2016. 234 páginas. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

VERGÈS, F. **Um feminismo decolonial**. 1. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIEIRA, H. Transfeminismo. In: DE HOLLANDA, H. B. (Org.). **Explosão Feminista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

“SAGA CIGANA” - O QUE SE DIZ E COMO SE DIZ: MANEIRAS DE NARRAR SITUAÇÕES VIOLENTAS ENVOLVENDO CIGANOS NA CIDADE DE CAMPINA GRANDE-PB

Mércia R R. Batista¹

Izabelle Aline Donato Braz²

A SAGA CIGANA

Na década de 1980, as páginas dos jornais apresentaram uma série de matérias que dão conta de atos de violência, trazendo um alerta e deixando a população aterrorizada. É possível encontrar, nesse cenário, vários crimes, assassinatos e figuras violentas, como o chamado Mão Branca³, um nome que indicava a presença

[1] Professora do PPGCS /UACS/ UFCG.

[2] Mestre pelo DAN/PPGAS/UFRN.

[3] Mão Branca foi um grupo de policiais civis que exterminava criminosos. O grupo era formado por cinco homens da Polícia Civil: Chico Alves, Antônio Gonçalves, José Basílio, Zé Carlos e Cícero Tomé. Apenas José Basílio foi condenado. Mão Branca foi notícia na Ásia, na Europa, na África, nos Estados Unidos, enfim, em todo o mundo, gerando uma repercussão que levou a cidade de Campina Grande a ser notícia na imprensa nacional e internacional. O nome “Mão Branca” foi em virtude de um crime cometido pelo famoso Esquadrão da Morte, do Rio de Janeiro. Ao assassinar um marginal, a polícia carioca deixou um pano branco sobre o corpo, q Fonte: Blog Retalhos Históricos de Campina Grande. Disponível em: <http://cgretalhos.blogspot.com/2009/10/mao-branca.html#.W37pMuhKj1U>. Acesso em: 09 jul. 2023.

de um grupo de extermínio, tornado famoso, e que possuía uma lista de 115 nomes de pessoas “perigosas” marcadas para morrer. Segundo Silva (2010), no listão do Mão Branca, revelam-se os nomes de homens e mulheres considerados perigosos, pobres e socialmente marginalizados, que usavam o roubo, o tráfico de drogas ou qualquer outro modo ilícito para sua sobrevivência. Nos jornais, não só aparecem os nomes dessas pessoas, como também se começa a divulgar a sequência dessas mortes, logo é possível perceber requintes de crueldade que o grupo exerceu nessas execuções. Todos apareciam torturados, com tiros de revólver na cabeça ou no tórax, além de serem desovados em terrenos estratégicos da cidade, lugares afastados, de difícil acesso com precária iluminação (Silva, 2010, p. 54). Além desse caso, encontramos, nas páginas policiais, a figura do Ataliba Arruda⁴, que foi um suposto marginal perseguido pelo Mão Branca. Ataliba praticou diversos crimes (assassinatos) tanto no período do Mão Branca como no período posterior. Assim, estávamos diante de uma cidade marcada pela violência e insegurança, em cujas páginas dos jornais se apresentavam os corpos assassinados de forma espetacular, além da circulação de ameaças de morte.

É nessa conjuntura de medo que, na década de 1980, passou-se a noticiar mais enfaticamente os supostos atos de violência, ameaças e mortes envolvendo membros da família cigana Targino. Assim, a “saga dos ciganos” iniciou-se em 26

[4] Ataliba Arruda é filho de uma família de tradicionais juristas e advogados campinense. Acabou sendo preso em Campina Grande entre os anos de 1984 e 1985 e cumpriu pena em presídios pernambucanos. Mais recentemente, no ano de 2022, Ataliba retorna a Campina Grande e se candidata a deputado Federal.

de abril de 1980, com a morte do cigano Cosme Cavalcanti Ribeiro Targino, de 52 anos de idade, mais conhecido nos meios populares como cigano Clóvis. O fazendeiro era o líder da família Targino, agropecuarista, descrito pelos jornais como uma pessoa de “alto conceito”, pacato e forte, não tendo anteriormente se envolvido em nenhuma querela familiar, possuindo boas condições financeiras, sendo dono de terras e possuindo amizade com pessoas influentes na cidade.

Quem era Clóvis? O agropecuarista Clóvis Cavalcanti Ribeiro, cigano, chegou em Campina Grande há alguns anos, tendo, em 1972, adquirido vários hectares de terra na localidade Serrotão, deste município, denominado Fazenda Alvorada. Descendente de cigano, Clóvis Cavalcanti era pessoa de alto conceito em Campina Grande e tinha grande relacionamento junto às autoridades paraibanas (Diário da Borborema, 27 de abril de 1980, grifo nosso).

Possuindo um bom relacionamento não só na cidade como em outros estados, o cigano Clóvis recebia familiares e amigos na sua fazenda. Sendo assim, no dia do crime, conforme os familiares da vítima relataram ao jornal, Clóvis recebeu a visita de alguns parentes vindos do estado de Alagoas, que tinham o objetivo de revê-lo, já que havia mais dez anos que não se avistavam. Pela manhã, o cigano Clóvis convidou os seus visitantes para passarem o dia na sua propriedade, na Fazenda Alvorada⁵, e por volta das 13h30 da tarde, retornaram a Campina Grande para almoçar em um restaurante (Churrascaria Paulistano). Após o almoço na

[5] A Fazenda Alvorada localiza-se no Serrotão, um bairro bem afastado do perímetro urbano, ficando próximo ao distrito de São José da Mata, pertencente ao município de Campina Grande-PB.

churrascaria, os ciganos alagoanos se retiraram do recinto, acompanhando o cigano Clóvis. Antes de o cigano entrar no seu carro, foi alvejado pelos alagoanos, à queima-roupa, com uma arma Bereta, calibre 765 (Diário da Borborema, 27 de abril de 1980).

Os acusados do crime foram identificados como Gerson Barbosa de Albuquerque, José Laercio Barbosa, Coutinho e Negrinho; e, ao que tudo indica, segundo os jornais, vieram especialmente para executar Clóvis, havendo suspeitas de que eles foram contratados para cometer o assassinato, sendo protegidos pelo ex-delegado da Polinter Alagoana.

Com a morte de Clóvis, os jornais passaram a investigar as vidas dos ciganos em busca de informações acerca dos assassinos, e o crime passou a ser explicado como motivado por disputas comerciais. Por outro lado, percebemos que a própria família de Clóvis buscava explicações para o crime, contribuindo com as investigações da polícia, conforme aponta o Diário da Borborema: “familiares da vítima estiveram na noite anterior nas proximidades da cidade de Arapiraca, no estado de Alagoas, onde colheram todas as informações acerca do paradeiro dos quatro perigosos bandidos” (Diário da Borborema, 30 de abril de 1980).

Ao mesmo tempo em que contribuíram com as autoridades policiais, os ciganos anunciaram, nas páginas dos jornais, uma possível vingança contra os pistoleiros acusados do crime. O cigano Severino Cavalcanti Targino (mais conhecido como Bitó – irmão do cigano Clóvis) afirma: “Pistoleiros vão pagar caro a morte do meu irmão” (Diário da Borborema, 29 de abril de 1980). Conforme podemos acompanhar, a partir dessa primeira morte, a ideia de vingança

se tornou um cenário anunciado, produzindo uma expectativa para o cotidiano da vida desses ciganos e fazendo com que os leitores esperassem os próximos assassinatos que iriam ocorrer envolvendo ciganos.

Para Silva (2015, p. 108), a vingança é uma constante na vida dos grupos ciganos porque “cigano não gosta de ficar rebaixado, [...] demonstrando valentia e coragem”. A ideia de perda se associa à própria honra, logoos ciganos não querem/ não podem se colocar em uma situação que implique perda. Por conseguinte, após a morte do cigano Clóvis o seu irmão Bitó se manifesta nas matérias jornalísticas com a ideia de retaliação/ vingança. É através da dor da perda do seu ente querido que a ideia de vingança se manifesta, permitindo aos parentes do cigano Clóvis mostrar, através de declarações nas páginas dos jornais, sua hombridade, sua valentia, sua honra diante não só da sociedade campinense, explicitando que não iriam ficar rebaixados diante do evento ocorrido.

É em meio ao clima de tensão e promessa de vingança que é noticiado, em 04 de julho de 1980, o assassinato da doméstica Antonieta Alves, esposa do falecido cigano Clovis Cavalcanti Targino. Segundo os jornais, o crime ocorreu na Fazenda Alvorada e a cigana foi atingida com seis tiros de rifle pelo próprio filho. A cena da morte de Antonieta foi presenciada por sua irmã, Denize Cavalcanti Targino, que afirmou que o ato havia sido praticado pelo sobrinho da vítima, Newton Cavalcanti, conhecido como Tilico, com a participação do próprio filho, Germano Cavalcanti Targino. Conforme a testemunha alegou, fazia alguns dias que Germano não falava com sua mãe.

Segundo os jornais, o crime deveu-se a dois motivos: o primeiro seria uma espécie de vingança, tendo em vista a participação de sobrinhos da doméstica na morte de Clóvis. O segundo motivo seria por questões de herança, pois a partilha dos bens deixados pelo cigano envolvia várias propriedades e outros imóveis. Na chamada do jornal, temos a seguinte manchete:

Cigano Germano pode ter atirado na mãe: As investigações acerca do desaparecimento do cigano Germano estão sendo intensificadas no sentido de que sua prisão seja efetuada o mais breve possível, por Germano tratar-se de um jovem perigosíssimo, agora frustrado na vida, chegando ao ponto de eliminar sua própria mãe apenas por ganância e ambição (Jornal da Paraíba, 04 de julho de 1980, grifo nosso).

Conforme a matéria, percebe-se um forte apelo pela punição do cigano, que é apontado como “perigosíssimo”, colocando mais uma vez os ciganos na categoria de marginais, de pessoas que não devem ser merecedoras de confiança, ao contrário, devem ser temidas. No entanto, o que havia, até aquele momento, contra Germano eram apenas depoimentos de membros da própria família, que o apontavam como o assassino, mas faltava uma investigação por parte da Polícia Civil, com provas que realmente o colocassem como culpado. Nesse sentido, percebe-se que interessa aos jornais reproduzir essa imagem típica do cigano como “perigoso” e traiçoeiro, chegando a afirmar que o cigano havia tirado a vida da própria mãe por questões de herança, quando,

até o momento da matéria, ainda não existiam provas que sustentassem tal acusação. Logo, não é papel de um jornal acusar, julgar e punir.

Ademais, com a morte de Clóvis e Antonieta, percebe-se que há uma divisão no interior da família Targino, uma segmentação: de um lado, temos George (segundo filho de Antonieta), sua tia e as irmãs, que acreditavam que Germano estaria envolvido na morte da própria mãe; e do outro lado, temos o cigano Severino Cavalcanti (Bitó), irmão do cigano Clóvis, que acredita na inocência do seu sobrinho Germano e dos outros dois ciganos (Tilico e Abílio), que seriam acusados (injustamente) da morte de Clóvis. Para Bitó, os matadores de Antonieta foram os mesmos do cigano Clóvis, e a doméstica teria um envolvimento com os pistoleiros acusados de matar o marido. O depoimento do cigano Bitó vai de encontro aos depoimentos dos familiares que estavam no local no momento do crime. Por outro lado, nesse enredo, apareceram outras figuras: Denuza, tia de Germano; e suas filhas, Mércia e Madalena, que juntamente com Luciana afirmaram ser Germano o causador da morte de Antonieta e que Bitó teria acobertado o sobrinho Germano, tendo-o levado para sua fazenda após o assassinato de Antonieta; de lá, Germano teria fugido em um outro veículo. Nota-se que o caso dos ciganos, com suas múltiplas narrativas geradas no interior da família extensa de Clóvis e Bitó, parece ter confundido os policiais, já que envolve irmãos, primos e sobrinhos, havendo muitas acusações entre eles.

Segundo os jornais, a morte de Antonieta se tornou um ponto esclarecedor no que se refere às investigações sobre

o crime, apontando a herança⁶ (Fazenda Alvorada) como um dos principais motivos das brigas e mortes entre os ciganos. Segundo Viegas (2010), para alguns grupos, o território (propriedade) é sinônimo de apropriação de subjetivação e, portanto, provocador de comportamento e sentimentos que são investidos de valor simbólico.

Para a família Targino, a Fazenda Alvorada foi um bem de suma importância para a memória do grupo, sendo o lugar onde se realizavam festas e confraternizações, convertendo-se em um bem com alto valor material e simbólico, o que talvez nos auxilie no exercício explicativo, pois é um motor capaz de gerar desentendimentos, disputas, brigas e, conseqüentemente, mortes.

Segundo as mesmas fontes, após as duas mortes, iniciaram-se muitas especulações, tornando os crimes “badalados”, ou seja, muito comentados na cidade. Os jornais sempre traziam elocubrações e (supostas) informações sobre o caso, tendo como objetivo muitas vezes alarmar a população contra os ciganos, com a desculpa de estarem tentando elucidar os crimes e trazer de volta à sociedade campinense a ideia de “normalidade”. Contudo, apesar de todas as especulações publicadas nos jornais, os episódios de violência entre os Targinos continuavam a ocorrer, e os jornais continuavam a noticiar, acusar, julgar e condenar os ciganos. Podemos até dizer que, em certas situações, parecem até perseguir os ciganos. Com a chamada: “A violência continua na família Targino”, foi assim que se anunciou a

[6] Um dos bens do cigano Clóvis é a Fazenda Alvorada, que na época foi avaliada em 80 milhões de cruzeiros.

morte do cigano Germano. O cigano que estava foragido, por conta da acusação da morte da sua mãe Antonieta, resolveu ir até a delegacia em Campina Grande para ser ouvido. Porém, logo após surgir na cidade, foi assassinado por seu irmão, o cigano George.

Vingança e ambição: Cigano George mata seu irmão Germano. Ontem por volta das 08:00 horas da manhã, foi assassinado com 2 tiros de espingarda “12” que lhe atingiram a cabeça e o tórax do cigano Germano Cavalcanti Ribeiro, de 24 anos de idade, casado, pai de um filho e que reside na localidade de três irmãs. O autor dos disparos foi o seu próprio irmão, George Cavalcanti Ribeiro (Jornal da Paraíba, 20 de fevereiro de 1981, grifo nosso).

A partir da morte de Germano, os jornais apontam a vingança como um dos motivadores da morte, para dar uma explicação sobre o que acontecia à população. Por outro lado, ao narrar a morte de Germano, o jornal aponta que este estava bem armado: “as armas apreendidas na cinta do cigano assassinado e no interior do seu carro, foram dois revólveres calibre “38”, munições, uma espingarda 2, também muniçada, duas foices novas, uma peixeira de 9 polegadas e um facão, além de cerca de 50 balas de revólver” (Jornal da Paraíba, 20 de fevereiro de 1981). Através desse relato, percebemos a preocupação dos jornais em apontá-lo, comprovando que este oferecia perigo à sociedade, sendo visto como perigoso, que anda bem armado, fugindo com facilidade, uma vez que Germano passou quase seis meses foragido, e ainda possuía boas condições financeiras, tendo em vista

que os jornais faziam questão de enfatizar que importantes advogados criminalistas, como Geraldo Beltrão, foram contratados para resolver as divisões de terra da Fazenda Alvorada e a defesa mediante as acusações das mortes.

Nesse cenário de mortes entre membros da família, em que irmão mata irmão, e filho é acusado da morte da mãe, vai se criando uma sensação de pânico e terror na cidade, não só por parte dos não ciganos que assistem à “novela da saga cigana” reproduzida pelos jornais, recheada de estereótipos e reproduzindo uma imagem típica do que é ser cigano, como também por parte da família Targino, que vai até a polícia pedir garantias de vida, conforme consta nas matérias seguintes.

Todos os membros da família dos ciganos não escondem a preocupação com a possibilidade de haver mais derramamento de sangue com outros assassinatos (Diário da Borborema, 3 de julho de 1980).

Na manhã de ontem, estiveram na central de polícia o cigano Francisco Targino Cavalcanti- cigano Miranda, acompanhado do irmão Nilton Cavalcanti Targino- cigano Abílio, e os sobrinhos Jozarba Cavalcanti Rodrigues e Jânio Cavalcanti Rodrigues (respectivamente [sic] filho de Bitó e filho de Abílio). Ninguém tomou conhecimento dos motivos que levaram os ciganos a comparecerem em massa à central de polícia, mas acredita-se que eles foram pedir segurança de vida⁷, uma vez que pessoas anônimas estão telefonando para os órgãos de imprensa informando da morte de Miranda que deverá acontecer nas próximas horas, conforme afirmava

uma voz feminina do outro lado da linha. A reportagem manteve contato com o cigano jurado de morte e este declarou que tudo só poderia partir dos familiares da mulher de George ou dela mesmo, pois não tem outro inimigo” a não ser George e os familiares da sua mulher, disse Miranda (Diário da Borborema, 18 de fevereiro de 1981).

Aviso: O cigano George Cavalcanti Targino, o outro filho da vítima, esteve na central de polícia pedindo garantia de vida. E avisou antes de ser liberado: se eu aparecer morto, podem procurar Abílio Germano, Tilico e Carlinhos, pois os responsáveis são eles (Diário da Borborema, 24 de fevereiro de 1981).

Passados alguns dias que os ciganos haviam ido à delegacia pedir garantia de vida, no dia primeiro de março de 1981, o Cigano George foi até a delegacia de polícia se apresentando como autor da morte do irmão Germano, alegando que não tinha intenção de matar seu irmão, mas que o temia, tinha medo de que ele pudesse matá-lo, então usou a arma em legítima defesa e o matou.

Apesar de todas essas mortes que tiveram como autoria os próprios ciganos e de outras que ficaram apenas na acusação, é possível dizer que as páginas dos jornais, ao relatarem os fatos, foram parciais, escolhendo o lado mais fácil e naturalizado, fazendo um julgamento estereotipado, que coloca os ciganos sempre na categoria de marginais e perigosos, mesmo quando os fatos não possuíam qualquer relação com o grupo citado. Além disso, os ciganos foram “perseguidos” pelas páginas jornalísticas, qualquer fato relacionado às pessoas ciganas nesta cidade ou nas cidades vizinhas, ou até mesmo de outro estado do Nordeste, se tornava notícia. E mesmo que as pessoas envolvidas não

[7] Grifo nosso.

fossem da família dos ciganos Cavalcante Targino, os jornais confirmavam ou davam a entender que eram ou que faziam parte, de alguma forma, dessa família.

Ciganos voltam a travar luta mais uma vez. Os ciganos voltaram a praticar atos de violência, sendo que, desta vez, a cena de sangue verificou-se na cidade de Soledade quando Ezequiel de Tal, pertencente à família dos ciganos, desferiu dois tiros de revólver calibre “38” no seu primo Nabor Dantas, de 58 anos de idade, casado, residente na localidade de Lagoa de dentro. Motivos: Conforme a reportagem pôde colher, o autor dos disparos tentou sequestrar uma filha da vítima e este, ao tentar intervir, sofreu o atentado a bala. O cigano criminoso procurou fugir enquanto Nabor Dantas foi socorrido para Campina Grande, tendo sido socorrido para Campina Grande, tendo sido levado para o Hospital Pedro I, onde permanece recebendo os rigorosos cuidados médicos (jornal da Paraíba, 17 de maio de 198, grifos nossos).

Com o título da matéria, “Ciganos travam luta outra vez”, dá a entender à população que se trata dos ciganos Targino, já que, na época, os jornais narravam todos os dias matérias sobre essa família. Mas os ciganos aos quais se refere a matéria não eram os da família Targino, mas sim de ciganos que residiam em Soledade, cujo nome é Ezequiel de Tal, não tendo qualquer relação com os ciganos Targino. Logo, demonstra-se perseguição por parte desses dois jornais ao noticiar o caso dos ciganos Targino, colocando-os sempre como seres perigosos.

Com as mortes ocorridas, o jornal passou a veicular todos os dias notícias a respeito da “Saga Cigana”, fazendo

da história dos ciganos (Targino) uma grande novela a ser acompanhada, com um enredo marcado por mistério, sangue e crime, e vingança. A partir disso, criaram-se ou reforçaram-se muitos estigmas com relação aos ciganos, sendo o jornal um importante divulgador, produzindo e projetando, assim, uma imagem depreciativa desses ciganos na cidade. As matérias publicadas pelo jornal, a troca de ameaças dos ciganos nas páginas dos jornais, bem como os telefonemas à redação do DB, contribuíram para reforçar uma imagem estigmatizada dos ciganos dentro da cidade, a imagem de que ciganos são perigosos e vingativos.

Nesse caso, pressupomos que o Diário da Borborema, sendo um veículo de grande penetração e amplo acesso por parte da população de Campina Grande, foi atuante na construção e persistência de um modo pelo qual a sociedade estabeleceu os meios para “classificar as pessoas e os atributos tidos como naturais, comuns, aceitáveis” (Goffman, 1960). Consequentemente, toda vez que os ciganos eram citados nas páginas dos jornais e da forma como eram mencionados demonstram para a sociedade que estes não se encaixam nas categorias vistas como legítimas no senso comum, assim foram considerados como indesejáveis, pessoas a quem se deve temer, porque são perigosas, marginais e, por conseguinte, estigmatizadas. O indivíduo estigmatizado é aquele cuja identidade social real inclui qualquer atributo que frustre as expectativas de normalidade.

Passados alguns meses, mais uma vez, tivemos o rosto dos ciganos da família Targino estampados nas páginas dos jornais. Dessa vez, a vítima foi o cigano Severino Cavalcanti Targino, mais conhecido como cigano Bitó. O cigano

era muito conhecido e respeitado na cidade, o que causou muita comoção. O jornal relata que Bitó possuía um grande laço de amizade na cidade, negociava com veículos, fazenda e gado, e atualmente estava vivendo junto com seus outros familiares no bairro de Santo Antônio, uma vez que havia abandonado sua granja Joana D'arc, localizada no sítio Lagoa de Dentro, próximo à Fazenda Alvorada.

Mais uma vez, a cidade volta a ser abalada com os crimes envolvendo os “ciganos” cuja série de assassinatos está extinguindo paulatinamente toda a família. Ontem pela manhã foi fuzilado na Rua João Suassuna, em pleno centro da cidade, por um desconhecido que efetuou os disparos à queima-roupa, atingindo-lhe a cabeça (Diário da Borborema, 16 de junho de 1981).

Tendo morrido os dois líderes da família Targino, Clóvis e Bitó, o medo da morte tomou conta da família e alguns resolveram sair da cidade. No entanto, com menos de um mês da morte de Bitó, morreu o cigano Miranda, irmão de Bitó e Clovis, no dia 14 de julho de 1981, sendo morto a facadas na feira de Patos, sertão da Paraíba. Segundo os jornais, os acusados dos crimes eram os ciganos Manoel Alves da Silva e Sebastião Alves da Silva, integrantes de outro bando de Alagoas.

ACORDOS DE PAZ

Segundo o DB, após as mortes dos ciganos Miranda e Bitó, vieram bandos de ciganos à Paraíba que ficaram “ar-ranchados” a dois quilômetros do centro da cidade de Patos

e pretendiam vir à Campina Grande para “vingar” a morte dos ciganos e impedir mais assassinatos.

O bando de 60 ciganos que se encontra acampado a dois quilômetros da cidade de Patos poderá vir a Campina Grande, conforme pudemos apurar. O delegado Geraldo Pereira, da 1ª Delegacia Distrital de Patos, pediu a expulsão destes ciganos, o que ficou a cargo do superintendente José Salvador Pereira. Na manhã de ontem, soubemos que os parentes da família “Cavalcanti Targino”, radicada em Campina Grande há cerca de dez anos, depois de acordo poderão voltar para Paulo Afonso, no Estado da Bahia [...], aí houve o conflito entre Miranda e Manoel Alves e o restante do bando desistiu de vir para esta cidade. Na manhã de ontem, a polícia foi informada da possibilidade da vinda do outro bando de ciganos para Campina Grande e teme mais violência. O cigano Gaudêncio Targino, tio dos ciganos que foram assassinados em Campina Grande, que chefia este bando, declarou à imprensa que viajava com destino a esta cidade com o único intuito de vingar estes crimes, mas depois do incidente envolvendo seus sobrinhos, iria voltar, não se sabe agora sua intenção depois do acordo de paz haver sido assinado (Jornal da Paraíba, 17 de julho de 1981).

Ao mesmo tempo em que se anunciava uma possível paz, marcando o fim da possível “novela dos ciganos”, a notícia de que os “bandos” de ciganos poderiam vir a Campina Grande para vingar seus parentes e impedir mais assassinatos alerta sobretudo a população acerca do perigo, que é o “bando de ciganos está a caminho”, ou ter a pretensão de vir a Campina Grande, ao mesmo tempo em que, na reportagem, revela uma possível conciliação entre os ciga-

nos, também anunciava possíveis desavenças, o que deixa explícita a intenção de provocar o temor na população que acompanhava a reportagem.

Os bandos que viriam vingar a morte de seus parentes, segundo a matéria do DB de 15 de julho de 1981, seriam estes: cigano Gaudêncio – Bahia (68 pessoas); cigano José Targino (Zé da Batata) – Ceará (20 pessoas); bando do cigano Biu (irmão de Gaudêncio) – Rio Grande do Norte (50 pessoas); do cigano Francisco Cavalcante – Pau dos Ferros, no Rio Grande do Norte (40 pessoas); do cigano Ismael Pereira – Paraíba (25 pessoas); do cigano Emiliano (Irmão de Neco) – Pernambuco (100 pessoas); do cigano Adilson – Rio Grande do Norte (15 pessoas); grupo de ciganos Quixabeiras – Ceará (600 pessoas); do cigano Praxedes (irmão de Neco) – Paraíba (20 pessoas); do cigano Cícero Cavalcante Targino – Paraíba (30 pessoas); do cigano Hermínio Cavalcante Targino – Paraíba (12 pessoas); do cigano Manoel Mossoró – Rio Grande do Norte (35 pessoas); do cigano J. Henrique – Ceará (30 pessoas); do cigano Torquato Cavalcante Targino – Pernambuco (60 pessoas); e, por último, o cigano Mocó Targino – Bahia (20 pessoas).

Após a chegada dos “bandos” de ciganos no território paraibano, foi necessário se construir o que os jornais chamam de “acordos de paz”. Na matéria do Jornal da Paraíba, tem-se a chamada: *“Família Targino vai a Patos assinar um acordo de paz”*, uma caravana, composta por ciganos campinenses da família Targino Cavalcanti, seguiu para a cidade de Patos, com a finalidade [de] fazer as pazes com um outro bando de cigano, da família Alves da Silva: *“foi assinado, disse ainda o superintendente que a união entre*

os dois bandos foi feita no seu gabinete e na presença do delegado Geraldo Pereira e José Galvão” (Jornal da Paraíba, 17 de julho de 1981).

Por outro lado, após as mortes, a fazenda – queseria o motor da primeira morte – vai ser aparentemente abandonada pelos ciganos. Esse possível abandono pode ter a ver com os acontecimentos violentos que ocorreram no lugar, indicando um afastamento de todos os descendentes de um bem material que esteve vinculado a um cigano morto. Como a fazenda era um bem de herdeiros (que não podia ser transportada e nem gerar um lucro imediato), e estes não conseguiram entrar em um acordo com relação à sua partilha, esta foi abandonada, tendo passado algum tempo da “tragédia” que envolveu a família, foi posteriormente leiloadada. Logo, é possível perceber que os ciganos se movimentam a partir das relações constituídas no presente (Ferrari, 2010). Assim, qualquer situação que incida uma instabilidade na sua rede de relações promove deslocamentos dos grupos, assim a fazenda, palco de cenas sangrentas e violentas, é motivo de instabilidade da rede, provocando o seu aparente abandono.

Assim, é possível perceber que as mortes geraram um cenário de instabilidade nas suas redes de sociabilidade e relacionamento, o que produziu os deslocamentos dos sobreviventes da família Targino da fazenda. Logo, percebe-se que, para os ciganos, a questão da morte é um tema delicado. Vale (2013, p. 5) aponta que há uma enorme resistência por parte da maioria dos ciganos, em se falar sobre morte, morto ou morrer. Esse silêncio e cautela provocam uma ruptura, ou seja, uma mudança nos modos de

conceber sua rede de relações, que “marca o limite de um ciclo espaço-temporal e a abertura de um novo ciclo em direção ao futuro” (Ferrari, 2010, p. 245). Em vista disso, os sobreviventes da “saga cigana” que residiam em Campina Grande, os irmãos⁸ Nilton Cavalcanti Targino e Odília Cavalcanti Targino, adotaram estratégias opostas após os conflitos: Nilton Cavalcanti foi morar no Rio Grande do Norte e Odília permaneceu na região de Campina Grande até meados da segunda década dos anos 2000⁹, casando e construindo sua família na cidade, porém sua identidade enquanto pertencente à família Targino foi, em muitos momentos, silenciada, na tentativa de se preservar em relação a assuntos tão caros e custosos de morte e vingança que envolveram sua família na década de 1980. Segundo Silva (2015, p. 95), quando ocorre um conflito entre os ciganos, os arranjos familiares assumem novas configurações e chegam a motivar deslocamentos espaciais

O PAPEL DO JORNAL NA FORMA DE NARRAR OS EVENTOS

Na década de 1990, após dez anos dos acontecimentos ocorridos com a família Targino, surgiu uma nova matéria no DB sobre a “saga dos ciganos”, compondo um especial que contava os percursos das mortes. Parecia uma celebração – o que nos mostra que em nenhum momento se tem

[8] Ambos são irmãos dos ciganos Clóvis e Bitó, que morreram no conflito na década de 1980.

[9] Tivemos conhecimento de que a cigana Joadiva faleceu no final da segunda década dos anos 2000.

o respeito pela dor das perdas sofridas por uma família – pelos dez anos dos acontecimentos. O que é interessante nessa matéria é que o jornal aparece com a seguinte chamada: “Saga dos ciganos completa 10 anos de violência e total impunidade” e com o subtítulo: “Durante 10 anos de impunidade, 14 crimes foram registrados na Paraíba, contribuindo para o aumento da violência e da própria preocupação com as mortes no interior do clã”.

A referida matéria, bastante extensa, traz um grande resumo da “saga sangrenta cigana”, contando fatos anteriormente já narrados, e o único fato novo que se apresenta na matéria é a marcação do julgamento dos ciganos que assassinaram o cigano Clóvis. Com o passar dos dias e as remarcações desse julgamento, os acusados (Gerson Alves da Silva, Adelino Rodrigues de Melo, Luiz Coutinho e José Simão de Melo- Dedé Boiadeiro) foram absolvidos por unanimidade.

Algo que nos chama a atenção não só nessa matéria, como em outras que já apresentamos, é a insistência dos jornais em persuadir a população para apontar os ciganos na chave de criminosos perigosos, impunes e atores de uma saga de sangue – “sangrenta”, por conseguinte, ficou claro o papel dos jornais diante dos crimes, sendo inclusive um meio de divulgação de ameaças, anúncio de mortes e denúncias. Sem dúvidas, essas foram as principais funções do jornal. Vale notar também que intitulados como “saga sangrenta”, “uma história sangrenta” ou “saga cigana”, esses acontecimentos sempre eram colocados de forma parcial e bastante sensacionalista, frases como “os ciganos não dão trégua”, “mais uma morte entre os ciganos”, “briga por herança”, “vingança cigana”, “todos irão morrer”, “nin-

guém será poupado”¹⁰, eram enfatizadas de tal maneira que, mesmo quando não havia crimes, surgia alguma matéria, relembrando e resumindo o que já havia ocorrido, algo que acabava por criar uma sensação de terror e insegurança na população da cidade.

Com base nisso, fica claro que o discurso jornalístico, em muitos momentos, pode fazer crer, persuadir, manipular e fazer sentir, o que reforça a concepção de que a comunicação humana pertence a um processo simbólico de interação social. Agimos dentro de uma estrutura repleta por símbolos legitimados coletivamente. Bourdieu (1998) criou o conceito de poder simbólico, que se torna bastante pertinente para a abordagem do material estudado. Para o autor, o poder simbólico tem o poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, desse modo, a ação sobre o mundo; poder quase mágico, que permite obter o equivalente àquilo que é obtido pela força física ou econômica, graças ao efeito específico de mobilização que só se exerce se for reconhecido, quer dizer ignorado como arbitrário (Bourdieu, 1998, p. 14).

O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem, o qual dá sentido imediato ao mundo e, em particular, ao mundo social. Se o discurso jornalístico está imbuído de poder simbólico, ele constrói uma realidade, pode manipular fatos, dissemina subjetividades, determina comportamentos, molda percepções de mundo e forja consensos universais.

Portanto, é preciso olhar para a mídia como um palco de disputa de poder simbólico, disseminação de estigmas ou estereótipos. Ademais, é importante que se diga que o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível, que é exercido com a cumplicidade da população e legitimado por boa parte da população, como o correto e o eficaz; e por ser assim, é responsável pela construção de uma realidade (Bourdieu, 1998, p.7).

No caso dos ciganos, o discurso jornalístico operou como um importante construtor de uma identidade, ao passo que, se saímos da região de Campina Grande, indo em direção ao sertão do estado da Paraíba, o discurso que se ouve por parte dos não ciganos sobre os ciganos de Campina Grande é aquele posto nos jornais: “Os ciganos ricos e perigosos que se mataram”. Nessa perspectiva, nota-se o poder exercido pelos jornais sobre o caso estudado.

Assim, mais que informar sobre um acontecimento, as matérias publicadas no jornal revelaram uma forma de publicização dos estigmas que circulam em torno da população cigana, um modo particular de dar-lhes visibilidade e notoriedade. Se uma família de ciganos cometeu assassinatos, os ciganos, de modo genérico, tornaram-se notícia. Todos os que partilharam da identidade cigana foram postos na condição de pessoas perigosas, de bandidos e justiceiros.

Por fim, ficou claro que, mesmo se tratando de um veículo de comunicação que deveria ter como característica fundamental a imparcialidade, fez-se presente uma grande quantidade de notícias com uma linguagem depreciativa e cheia de pré-noções sobre uma família cigana que acabou envolvida em crimes, ficando, dessa forma, marcada na me-

[10] Trata-se de termos encontrados nas páginas dos jornais.

mória da população da Paraíba e sobretudo na campinense, com atribuições bastante negativas.

REFERÊNCIAS

BATISTA, M. R. R.; CUNHA, J. R. da; DONATO, I. B.; DANTAS, C. L.; MEDEIROS, J. C. de. **O papel de um jornal paraibano na construção da imagem dos ciganos.** Trabalho apresentado na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2012.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

CAMILO, A. S. **“Andarilhos no meio do mundo”:** os diferentes caminhos trilhados pelos ciganos e o desafio de estar em Patos. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

FERRARI, F. **O mundo passa:** uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

GOFFMAN, E. **Estigma:** notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1988.

GOLDFARB, M. P. L. **O “tempo de atrás”:** um estudo da identidade cigana em Sousa, PB. 2004. (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2004.

MELLO, M. A. S.; VEIGA, F. B.; COUTO, P. B.; SOUZA, M. A. Os Ciganos do Catumbi: de “andadores do Rei” e comerciantes de escravos a oficiais de justiça na cidade do Rio de Janeiro. **Cidades, Comunidades e Territórios**, nº 18, Lisboa, CET-ISCTE, p. 79-92, jun. 2009, .

MILNER, M. N. **Entre a honra e a vingança:** considerações entre a reciprocidade violenta no Brasil. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC- Rio, Rio de Janeiro, 2014.

MOONEN, F. Ciganos Calon no sertão da Paraíba, Brasil. João Pessoa: PR/PB. **Cadernos de Ciências Sociais**, 32, João Pessoa: MCS/UFPB, 1994.

SILVA, L. E. da. **Cidade e violência:** Campina Grande na década de 1980 e as representações do “Mão Branca” nos jornais. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Campina Grande, UFCG, Campina Grande, 2010.

SILVA, L. F. da. **A vida em família:** parentesco, relações sociais e estilo de vida entre os Calons de Sobral, Ceará.

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN, Natal, 2015.

SULPINO, M. P. L. **Ser viajor, ser morador**: uma análise da construção da identidade cigana em Sousa – PB. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, 1999.

VALE, L. de M. A. Cem maneiras de dizer a Deus: os ciganos e a morte. **Simpósio Nacional de História**. Natal, 2013.


VIEGAS, S. de M. Trilhas: território e identidade entre os índios do sul da Bahia/Brasil. *In*: RAMALHO, M. I. E.; RIBEIRO, A. S. (Orgs.). **Entre ser e estar**: raízes, percursos e discursos da identidade. v. VIII, Parte I. Porto: Afrontamento, 2002. p. 185-211.

(SER)TÃO CALON: PESQUISANDO SOBRE RECONHECIMENTO ÉTNICO E TERRITORIALIZAÇÃO ENTRE OS CIGANOS CALON DE SOUSA-PB

Jéssica Cunha de Medeiros¹

Mércia R. R. Batista²

A CONSTRUÇÃO DE ALIANÇAS E OS PROCESSOS DE SEDENTARIZAÇÃO ENTRE OS CALON DE SOUSA

 Os ciganos Calon de Sousa despertaram o interesse de muitos pesquisadores, não apenas da Antropologia, mas de outras áreas de conhecimento, que visitaram e realizaram pesquisas no local. Porém, isso não permitiu ao leitor ter a certeza de que esse é um cenário já “decifrado”³, de modo que continua gerando esforços de novas questões e de análise. Esses ciganos compõem uma das maiores comunidades do Brasil e, ao longo dos últimos 40 anos na cidade, operaram essa identidade de diversos modos, face aos desafios que lhes foram apresentados a

[1] Doutora em Antropologia PPGA/UFPE.

[2] Professora do PPGCS /UACS/ UFCG.

[3] Moonen, 1993, 2011; Sulpino, 1999; Goldfarb, 2004; Siqueira, 2012; Cunha, 2013, 2015; Medeiros, 2014, 2016.

partir dos processos de assentamento na cidade de Sousa, localizada no Sertão Paraibano.

Ainda em 1993 e posteriormente em 2000, Frans Moonen⁴, professor de Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, realizou as primeiras pesquisas a pedido do então Procurador da República da Paraíba⁵ com o intento de coletar dados, principalmente estatísticos, relativos à instauração de um inquérito civil sobre violações aos direitos e interesses dos ciganos Calon. Entretanto, essas pesquisas, reconhecidas pelo próprio autor, ficaram com lacunas e questões não respondidas, e seu insucesso foi explicado pelo pesquisador com os seguintes motivos:

O fracasso do projeto, cuja culpa será então atribuída não à inépcia dos burocratas das instituições que elaboraram e tentaram executar o projeto, mas à preguiça, ao desinteresse, à apatia ou a outras características negativas atribuídas aos ciganos, vítimas involuntários do projeto (Moonen, 2011, p. 34).

Para Frans Moonen, a ciganologia brasileira estava apenas dando seus primeiros sinais e “ainda pouco ou nada” tinha contribuído para educar e minimizar o obscurantismo e o preconceito dos brasileiros sobre seus vizinhos ciganos, devido à ignorância da população abrangente (Moonen, 2011, p. 220). Entretanto, desde 2004, da 24^a até 33^a

[4] Frans Moonen morreu em 30 de junho de 2013.

[5] Refiro-me a Luciano Mariz, Procurador da República na Paraíba em 1993. Atualmente é Sub-procurador-Geral da República (membro do Ministério Público Federal) e professor adjunto da Universidade Federal da Paraíba. Possui uma relação muito próxima aos Calon de Sousa, devido à sua relação de parentesco com o já falecido Antônio Mariz, político da Paraíba bastante influente nas pautas que envolviam a Comunidade Cigana Calon de Sousa. Sua participação e relação com essa Comunidade é mais bem explicada ao longo do capítulo.

Reunião Brasileira de Antropologia, assistimos aos grupos de trabalho⁶, compostos por um corpo de pesquisadores da temática, constituindo um campo mais sólido de pesquisa em diferentes regiões do país (Melo, 2015). Além disso, é importante enfatizar que, entre 1999 e 2004, temos os trabalhos de mestrado e doutorado, no âmbito do estado da Paraíba, de autoria de Patrícia Goldfarb na Comunidade Cigana Calon de Sousa, que se tornaram o principal referencial etnográfico em escala nacional até hoje e especialmente quando falamos dos Calon de Sousa. Com suas pesquisas, começamos a compor um arcabouço etnográfico e teórico sobre os ciganos Calon de Sousa, que, apesar de se tratar de uma pesquisa delimitada em uma comunidade específica, é capaz de delinear campos críticos comparativos para pensar outros contextos ciganos no Brasil.

Goldfarb escreveu especialmente sobre a importância da memória e a espacialidade Calon. Segundo a autora, a memória é a base ritualizada do passado que sustenta a identidade étnica cigana, atribuindo significado às experiências atuais, como a língua e as relações de parentesco, bem como servindo como símbolos que orientam e definem as particularidades desse grupo.

A Paraíba, estado onde a maior comunidade cigana Calon do Brasil está localizada, tem uma área total de 56.439,8 km², dividida em mesorregiões: Sertão, Borborema, Agreste e Mata Paraibana. Localizada no Alto Sertão

[6] Sávio Silva de Melo realiza um mapeamento desses grupos de trabalho, em 2015, na sua tese de doutorado pela Universidade Federal de Pernambuco. Para ver mais: Melo, E. S. S. de. Ciganos, Novas Tecnologias, Redes de Sociabilidade e Identidade. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

Paraibano, Sousa conta com uma população estimada de 65.803 pessoas⁷ e está situada a cerca de 430 km de João Pessoa, capital do estado. A cidade ficou bastante conhecida pelo chamado Vale dos Dinossauros, devido à presença de centenas de pegadas fossilizadas de dinossauros. O Vale, criado em 2002 pelo Decreto Estadual nº 23.832 e classificado como um Monumento Natural, teve a situação fundiária da área onde é localizado totalmente regularizada, por meio do governo do Estado e da Superintendência de Administração do Meio Ambiente (SUDEMA) e em parceria com a prefeitura municipal, que desapropriou e realizou a compra do terreno. Apesar de ser o grande cartão postal da cidade, tem se encontrado numa precária conservação, devido ao mau estado de proteção.

Embora os ciganos mantenham uma conexão de pertencimento tão forte com Sousa e tenham presença em várias cidades do Estado, mesmo antes de muitos deles se estabelecerem permanentemente, infelizmente, não foram devidamente reconhecidos ou destacados na história local, tampouco são considerados nas agendas e manifestações culturais. Os ciganos acabam majoritariamente excluídos da história institucionalizada da sociedade que os cerca, e essa realidade não é diferente para os Calon de Sousa, visto que sequer são mencionados nas fontes históricas oficiais da prefeitura da cidade. Apesar de estarem diretamente atuando e ligados afetivamente à dinâmica da cidade desde o final da década de 1980, que é o momento em que começam a se sedentarizar, e mesmo antes disso, pois Sousa fez

parte das rotas de comércio, trocas e alianças, a história narrada pelos Calon revela uma abordagem peculiar e afetiva na forma como se apropriam do território, rompendo com o paradigma que os considera como sujeitos desterritorializados, sem uma origem definida ou parcialmente presente em diferentes lugares ao mesmo tempo (Bourdieu, 1980).

A concepção de território Calon revela uma apropriação que se fundamenta nas relações de poder e afetividade, tanto entre os chefes da comunidade cigana, políticos e autoridades locais, quanto entre os próprios membros Calon. Nessa dinâmica, os valores simbólicos do grupo são retratados e representados em múltiplas dimensões, como segurança, afeto, solidariedade, confiança, esperança, respeito e reciprocidade. Sousa, por conseguinte, transcende a ideia de um simples lugar de moradia, tornando-se um espaço onde se estabelecem laços familiares e relações que os conectam física e simbolicamente ao território, graças às experiências sociais que ali vivenciaram.

A Comunidade Cigana Calon de Sousa, décadas depois de sua chegada, se desmembrou politicamente em subgrupos, que também se autodenominam *comunidades* – e ainda que o termo tenha uma origem alheia aos ciganos, é incorporado por eles como forma de se representarem coletiva e estrategicamente, de facilitar o acesso a recursos e de planejar reivindicações para implementação de políticas públicas no território em que vivem na cidade. Diante disso, utilizo *comunidade* quando me referir aos ciganos Calon de Sousa coletivamente, assim como estes se referem a si mesmos enquanto coletivo, na pesquisa aqui apresentada.

[7] Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pb/sousa/panorama>.

O primeiro grupo chegou na cidade de Sousa em 1982, e encontra-se localizado numa área que ficou conhecida como “Rancho de Cima” ou “Comunidade Pedro Maia”, em homenagem ao seu primeiro líder: o Sr. Pedro Benício Maia (falecido). Este foi substituído por seu filho Francisco Soares Figueiredo (o Coronel). Mas atualmente as pautas e demandas políticas têm sido lideradas por Francisco Lacerda de Figueiredo (Bozano). Este grupo é formado por muitas famílias, representadas pela Associação Pedro Benício Maia, presidida por Bozzano.

Os demais grupos se estabeleceram aproximadamente entre 1985 e 1987, localizando-se a certa distância do primeiro. Essas últimas comunidades são vizinhas, situadas no chamado “Rancho de Baixo”, e mal se percebe a separação entre elas. São compostas por:

- Comunidade Manoel Valério Correia, representada pela Associação Manoel Valério – Presidente: Eládio (João Viana de Alencar);
- Comunidade Otávio Maia (antes chamada Ronaldo Carlos), representada pela Associação Otávio Maia – Presidente: Maninho (Cícero Romão Batista);
- Comunidade Vicente Vidal de Negreiros, representada pela Associação Vicente Vidal – Presidente: Sidney (Francisco Alfredo Maia).

Nomeados pelos Calon de Rancho, o local onde vivem atualmente remete a um período específico, quando costumavam levantar acampamento e onde paravam temporariamente em determinados lugares, o que respondia a uma lógica própria. Esses intervalos de tempo podiam variar

desde alguns dias até temporadas que chegavam a durar meses. Segundo a pesquisa de Goldfarb sobre esses Calon, ela explica que:

Os deslocamentos, além de impostos pela população local não cigana, também são descritos como fruto das necessidades de busca por outros espaços de trocas materiais – tais como a troca de um rádio por uma arma ou de um relógio por uma roupa – uma vez que paravam por semanas ou meses numa cidade, obedecendo sempre à mesma rota de viagens (Goldfarb, 2004, p. 136-137).

Refere-se, portanto, ao período em que a prática nômade se fazia muito necessária e presente na vida desses Calon, quando arranchavam nas zonas mais afastadas da área urbana das cidades, ou seja, nos seus entornos, quando, ao mesmo tempo em que ficavam longe dos olhos dos habitantes da cidade, para poderem socializarem-se conforme seus costumes culturais, tinham também a possibilidade de acesso ao centro comercial da cidade, onde podiam fazer suas vendas e trocas dos produtos que traziam de suas viagens, assim como possibilidades de alianças com as autoridades locais para se instalarem de forma mais fixa e duradoura ou mesmo de forma mais segura. Esse período refere-se à época em que a prática nômade era essencial e prevalente na vida dos Calon. De acordo com Goldfarb, essa “forma de fixação” seria resultado de “uma articulação de alianças entre os líderes e um poder paternalista, com atitudes assistenciais” (2004, p. 2). As negociações locais entre o poder público e os ciganos relacionando demandas

de permanência temporária, em áreas públicas ou particulares, sempre estiveram presentes nas narrativas que envolvem essa relação.

Desse modo, à medida que foram arranchando, criaram lugares de referência, aqueles que outrora eram pontos de paradas, percurso de suas rotas que sempre retornavam e que vieram a se tornar um lugar de segurança, onde as famílias foram crescendo e se estabelecendo.

Por volta de 1980, o crescimento populacional no Brasil, especialmente no Nordeste, e o processo de urbanização impactaram na redução de áreas disponíveis para os acampamentos ciganos. Ao mesmo tempo, ainda que a região do Nordeste do Brasil fosse predominantemente rural, as cidades do interior experimentavam nesse momento um significativo aumento populacional.

No que se refere a Sousa, a população urbana tornou-se maior que a rural devido ao novo período de seca que assolava o sertão paraibano nessa década, resultando em um intenso processo de migração do meio rural para a cidade (Carvalho, 2015). Logo, a procura por áreas com mais estabilidade, serviços e possibilidades de comércio e troca levou os Calon a buscarem essas áreas urbanas. Porém, suas opções de moradia eram reduzidas, sobrando as zonas mais periféricas, os terrenos não valorizados economicamente que possibilitavam terem uma dinâmica de itinerância sem perder um *pouso* de segurança (Medeiros, 2016).

Alguns Calon idosos do Rancho de Cima relatam que, há 40 anos, antes de sedentarizarem, quando a itinerância pelo Nordeste era uma prática social e econômica indispensável para a sobrevivência da reprodução de seus nú-

cleos familiares, como para todo bando ou turma⁸, ao se deslocar de uma cidade para outra, com suas respectivas famílias extensas, precisavam encontrar um lugar seguro com condições de construir uma rede de alianças locais e de solidariedade familiar e econômica, diante do quadro de marginalização em que se encontravam nesse processo de crescimento urbano.

Nesse contexto, ao investigar a chegada dos ciganos Calon em Sousa, foram realizadas entrevistas com a comunidade, análises de etnografias de pesquisadores, além de Inquéritos Civis do Ministério Público e conversas com procuradores e uma antropóloga perita que elaborou laudo no local. A partir dessas fontes, foi possível constatar uma narrativa comum, que quase todos compartilham a respeito da formação da comunidade que reside na região.

Essa história tem início em 1982 com a chegada da turma liderada por Pedro Maia (Rancho de Cima), por meio de uma articulação de aliança promovida pelo então deputado federal Antônio Mariz. Posteriormente, em 1987, as turmas lideradas por Vicente (Rancho de Baixo) se estabeleceram com o apoio de Antônio Mariz, e Eládio obteve apoio dos Gadelha, duas famílias políticas que disputavam o poder político na região e reconheciam que os votos dos grupos ciganos poderiam fazer diferença nos resultados. O voto, nesse sentido, era visto como uma moeda de troca utilizada pelo político, fazendo dele uma dívida em troca de apoio.

[8] Concordando com Siqueira (2012), associamos ao compreender que *turma* é uma categoria êmica, muito usada nos relatos sobre o período nômade. *Grupoe bando* remetem à mesma noção, porém como formas pelas quais os não ciganos os identificavam, contudo validados pelos ciganos. Turma e bando são lembrados nas narrativas do passado. Grupo é ainda utilizado e reiterado em suas falas em situações atuais.

Diante disso, foram encorajados, especialmente por Mariz, a se fixarem na cidade, em troca de apoio dos ciganos em disputas eleitorais e na oferta da concessão de uma área no qual poderiam ficar numa condição de moradia permanente (Cunha, 2013; Goldfarb, 2004; Medeiros, 2014; Moonen, 1994; Siqueira, 2012). A decisão de fixação dos Calon em Sousa se fundamenta, portanto, no vínculo político e de lealdade que esses ciganos estabeleceram com o político Antônio Mariz.

Marcel Mauss (1974), em sua obra *Ensaio sobre a Dádiva*, de 1925, enfatiza a eterna moral que o donatário sente em relação ao doador, uma relação que, para o autor, é “comum às sociedades mais evoluídas, às do futuro próximo”, sendo considerada a “pedra fundamental” (Mauss, 1974, p. 299). Dessa forma, a gratidão e o respeito que os Calon nutrem por Antônio Mariz decorrem do fato de ele ter lhes oferecido um bem de extrema importância, anseio expresso pelas próprias palavras dos Calon: “Segurança, proteção, uma sombra, uma terra para firmarem seus pés”.

No entanto, é importante ressaltar que a área doada aos Calon pertencia originalmente ao então candidato derrotado a prefeito em 1982, Gilberto de Sá Sarmiento. Curiosamente, os Calon relatam que foi nesse mesmo ano que se fixaram em Sousa. Vale mencionar que a família Sá Sarmiento, à qual Gilberto pertencia, já possuía alianças com Mariz e seu apoio político. Em 1963, quando Antônio Mariz era prefeito de Sousa, seu vice era Geraldo Sá Sarmiento, membro da mesma família; e em 1972, Gilberto Sá Sarmiento foi eleito prefeito de Sousa (Mariz, 2006; Rodrigues, 2020).

Essa informação, entretanto, não aparece nas pesquisas etnográficas sobre o contexto da doação da terra aos Calon. Ao revisar as pesquisas sobre a comunidade, especialmente em busca de detalhes sobre essa concessão, não foram encontrados registros sobre a presença do político Gilberto de Sá Sarmiento, que estava diretamente ligado a esse momento.

Essas informações cruciais foram localizadas ao acessar a Biblioteca Digital da Câmara dos Deputados e a série de livros dos Perfis Parlamentares, onde pode ser encontrado o perfil de Antônio Mariz, incluindo detalhes sobre suas alianças políticas. A partir das datas fornecidas, realizei pesquisas na plataforma Google e encontrei uma foto em preto e branco, com pouca qualidade, mas que fornecia a evidência necessária para cruzar informações orais fornecidas pelos ciganos com os documentos, registros e inquéritos civis aos quais tive acesso, após obter esses materiais. Esse dado é de extrema importância, uma vez que está relacionado ao processo de investigação conduzido pelo Ministério Público Federal sobre a disputa fundiária entre os Calon e os possíveis herdeiros da terra, representados pelos Sá Sarmiento, que, em 2017, abriram um processo de reintegração de posse da área que havia sido doada aos Calon na década de 1980.

É fundamental destacar que tanto a família Mariz quanto a família Sá fazem parte do grupo de políticos tradicionais na Paraíba, especialmente em Sousa, juntamente com as oligarquias dos Abrantes, dos Pires e dos Gadelha. Essas famílias mantinham o poder, compartilhando alianças e dis-

putas, mas, acima de tudo, concentravam prestígio político e controle sobre a estrutura estatal, a população local e os aliados políticos em níveis municipais e regionais. Essas oligarquias políticas conseguiram estender seu prestígio e transmitir seu patrimônio político familiar até os dias atuais (Canêdo, 1994).

Portanto, nesse processo de alianças, chegada, doação e ocupação dos Calon em Sousa, podemos perceber um cenário complexo de práticas políticas que garantiram a contínua permanência do poder das oligarquias e dos coronéis na cidade. Historicamente, esse fenômeno social faz parte do processo de formação da sociedade no interior do Brasil, especialmente no sertão do Nordeste.

O PROCESSO DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA DA COMUNIDADE CALON DE SOUSA

Em termos de contextualização relacionada aos direitos dos povos ciganos no Brasil, cabe lembrar o Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais; e o Decreto 10841, de 25 de maio de 2006, que tratou do Dia Nacional do Cigano, a ser comemorado no dia 24 de maio. Estes são marcos nas políticas públicas do país para garantir acesso aos meios, instrumentos formais e direitos desses povos tradicionais. Então, em 2010, a Companhia Estadual de Habitação Popular (CEHAP) realizou uma ação que pode ser interpretada como uma intervenção na comunidade, que se enuncia

como portadora do objetivo de conhecer as condições socioeconômicas e de habitação das famílias que viviam no local, que se repetiu em 2011, com uma nova visita, na qual, segundo eles, foram colhidas informações mais detalhadas acerca dos grupos Calon da comunidade, com o intuito de fomentar ações sociais que viabilizassem um projeto habitacional para a área ocupada por eles.

Isso acabou gerando uma certa expectativa sobre a construção de novas casas, sobre quem seriam os primeiros beneficiados. Aqui nos deparamos com uma atuação do Estado fundamentada na hierarquia e em pressupostos que categorizam os indivíduos como incompletos, imaturos e sujeitos a serem tutelados. Essa intervenção se baseou em um modelo de projeto habitacional preestabelecido, desconsiderando por completo as particularidades culturais essenciais para a habitação e a construção de um conjunto habitacional adequado para os Calon.

Logo, a *tutela*, como uma forma de dominação marcada pela prática da mediação e alicerçada por princípios contraditórios que envolvem imprescindivelmente aspectos de proteção e de repressão (Pacheco de Oliveira 1988; Souza Lima, 1995), é acionada pelo Estado através dos distintos interlocutores da intervenção; dos agentes representantes do Estado sobre um projeto habitacional que não foi consultado à Comunidade e não corresponde à sua forma de apropriação e uso de acordo com seus costumes culturais.

Em novembro de 2013, o MPF visitou os Ranchos para fazer um levantamento das condições das famílias e realizar uma audiência pública. Na ocasião da audiência, segundo

o portal⁹ do MPF, o Procurador Regional dos Direitos do Cidadão na Paraíba elencou várias dificuldades na região, tais como: demanda do acesso ao registro civil; não entrega de alguns documentos; falta de médico no Posto de Saúde da Família (PSF), direcionado aos ciganos; necessidade de cestas básicas; e problema da regularização fundiária da área, que é colocado pela primeira vez como uma pauta.

Em 2015, foi lançado um Projeto de Lei do Senado nº 248, que criou o Estatuto do Cigano, de autoria do então senador Paulo Paim (PT-RS), para garantir à população cigana a igualdade de oportunidades. O Projeto do Estatuto Cigano é de grande importância por sua inovação, porém apresenta diversas lacunas no que diz respeito às garantias dos direitos sociais, políticos e culturais do povo cigano. A própria denominação “Estatuto do Cigano” sugere uma perspectiva individual, que parece não abarcar a pluralidade de grupos étnicos ciganos distribuídos pelo Brasil, que compartilham uma noção comum de ciganidade (Chiriboga, 2006).

Essa proposta se distancia da ideia de uma cultura compartilhada pelos que se reconhecem como ciganos, enfatizando muito mais uma contraposição aos não ciganos. Além disso, pontos que são de extrema importância para os ciganos são tratados de forma breve e sem especificidade, como é o caso do acesso à terra e à moradia. Embora o estatuto reconheça que os Ranchos e acampamentos fazem parte da cultura e da tradição da população cigana, constituindo-se em asilo inviolável (art. 13, Parágrafo Único), o

[9] Fonte: <https://www.mpf.mp.br/pb/sala-de-imprensa/noticias-pb/plano-que-visa-garantir-direitos-dos-ciganos-e-lancado-na-paraiba>

estabelecimento de um estatuto específico para a população cigana, sem o devido diálogo com sua diversidade, pode conduzir as famílias a uma condição de alteridade permanente. Isso reforça, a longo prazo, o isolamento e a exclusão dos grupos, afetando diversas outras possibilidades políticas e levando à aposta exclusiva na identidade cultural como a única garantia de assegurar a manutenção ou a reprodução grupal. No entanto, essa abordagem pode tornar-se cada vez mais inadequada diante dos processos de mudança que a população atravessa (Castro, 2010).

Os ciganos Calon de Sousa reafirmaram, muitas vezes, sua insatisfação contínua com a falta de diálogo com outros ciganos do Nordeste, por parte dos responsáveis na elaboração de projetos e leis voltados para sua população, reforçando que, assim como a Cartilha, o Estatuto foi produzido sem diálogo com uma significativa parte dos ciganos do Brasil. No dia 24 de maio de 2022, o Senado aprovou o Estatuto do Povo Cigano (PLS 248/2015) do senador Paulo Paim (PT-RS), que está em tramitação na Câmara e, se aprovada, aguarda a sanção da Presidência da República.

Em 2015, a cidade de Sousa (PB) sediou a primeira edição do Encontro de Ciganos do Nordeste, de cuja organização tivemos a oportunidade de participar. Durante esse evento, foi produzido um importante documento intitulado *Carta de Sousa*. Essa carta foi encaminhada para gestores de municípios e estados nordestinos, bem como para o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR) e a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR).

Nesse mesmo ano, com eventos que possibilitaram canais de abertura de diálogo com as populações ciganas no Brasil, a Comunidade Calon de Sousa também enfrentou ameaças de interrupção do fornecimento de energia elétrica por parte da Energisa Paraíba Distribuidora de Energia S/A, empresa concessionária de energia no Estado.

Contextualizando o fato, as famílias Calon usufruíam do uso de energia elétrica desde o início dos anos 1980, ou seja, desde sua chegada a Sousa, e não tinham a necessidade de pagar faturas correspondentes, devido, entre outros fatores, à precariedade das condições vivenciadas pelos Calon nos Ranchos. Entretanto, na situação, a empresa promoveu uma série de cobranças de débitos retroativos referentes a períodos em que os Calon utilizaram e não pagaram pelo fornecimento da energia, além de coagirem muitas famílias a assinarem termos de confissão de dívida de débitos vencidos, sendo alguns casos superior a 10 anos, cuja dívida ultrapassava R\$ 11 mil¹⁰.

Motivado por essa situação, foi aberto um Inquérito Civil por parte do Ministério Público para apurar a violação a direitos da Comunidade Cigana de Sousa/PB, além da incompreensão de entendimento do direito dessas populações por parte da Energisa, que ignorou/ignora, na qualidade de concessionária do serviço, a identidade étnica e os direitos decorrentes, ao equiparar sua política comercial entre os cidadãos comuns e a comunidade Cigana Calon de Sousa. É sabido que, para além dos desafios socioeconômicos, essa

[10] Vale salientar que o salário-mínimo no Brasil, em 2015, equivalia a R\$ 788,00, conforme decreto presidencial publicado no Diário Oficial da União em 30 de dezembro do ano anterior.

comunidade é possuidora e se reconhece como portadora de uma identidade cultural diferenciada, o que potencializa a dificuldade de acesso às prestações sociais e aos direitos básicos conferidos pela Constituição, considerando os processos históricos de exclusão a que essa população foi submetida.

A situação é tão contraditória que a Energisa passou décadas sem realizar a cobrança pelo fornecimento de energia aos ciganos de Sousa e decidiu, a partir de 2015, submeter as famílias Calon ao pagamento parcelado de anos de faturas vencidas. Diante dessa situação, os moradores se viram pressionados a sacrificar outras dimensões de suas vidas para cumprir com os pagamentos, sob o risco de terem o fornecimento de energia cortado.

Os conflitos se intensificaram ao ponto de os ciganos ameaçarem impedir os funcionários da empresa de acessarem as fontes de fornecimento de energia elétrica para as casas ou até mesmo não permitirem a instalação dos relógios contadores de energia. Durante meu trabalho de campo, entre 2015 e 2017, pude testemunhar algumas dessas situações. Quando os funcionários da Energisa chegavam, muitos Calon se reuniam ao redor deles para pressioná-los a não interromperem o fornecimento.

Essa situação é mais que um conflito isolado dentro da Comunidade. É importante perceber como esse caso combina aspectos de horizontalização entre os grupos Calon, que enfrentam a mesma situação de débito com a empresa e ameaça de despejo de suas terras, com hierarquização diante da forma como as cobranças são tratadas (a alta quantia monetária cobrada pela Energisa e a apropriação de

suas terras de valor subsistencial e simbólico). Essa combinação articula coesão e tensão sociais (Bahktin, 2000), revelando a complexidade das dinâmicas sociais envolvidas nesse contexto.

Em resposta enviada ao Ministério Público, processo ao qual tive acesso por meio dos ciganos, a empresa Energisa alega que os Calon estavam recebendo energia elétrica sem a devida contraprestação desde os anos 1980. Surpreendentemente, o que inicialmente poderia ser visto como uma notícia desfavorável em termos financeiros, na verdade, tornou-se uma prova contundente e ratificou a materialidade do tempo de ocupação das famílias Calon naquele território onde residiam.

Portanto, os fatos narrados sugerem que, em muitas ocasiões, o campo de pesquisa se revela através de situações, eventos ou ocorrências não planejadas, espontâneas, que emergem como dados fundamentais para a nossa investigação.

O conflito social, representado aqui entre a empresa Energisa e a Comunidade Cigana em posições opostas sobre as cobranças retroativas de fornecimento de energia elétrica, tem como pano de fundo a disputa fundiária do território onde a Comunidade Cigana Calon de Sousa está localizada. Em decorrência dessa situação, o Ministério Público Federal (MPF) promoveu duas audiências públicas, em 2017, para tratar dessa questão entre a Comunidade Calon e a empresa de energia, além de dar início a articulações de uma rede de proteção aos direitos desse grupo tradicional. Ao longo dos últimos anos de pesquisa, situações similares a essa, relacionadas a discriminação, racismo institucional,

preconceito, intimidação e abuso de autoridade, têm sido recorrentes. Durante esse período, pude tanto presenciar essas situações quanto ouvir relatos dos Calon de Sousa.

E foi a partir desse conflito com a empresa de energia elétrica, visando que os órgãos competentes pudessem providenciar o atendimento às reivindicações das famílias Calon, que no mesmo ano (2017), na sede do MPF em João Pessoa (PB), foi realizada uma reunião com representantes do Ministério Público da Paraíba (MPPB) de Sousa, da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB – Seccional Paraíba), da Procuradoria Geral do Estado (PGE/PB), da Companhia Estadual de Habitação Popular (Cehap) e da Secretaria Estadual da Mulher de Diversidade Humana (SEMDH) para buscar a regularização do problema fundiário e de habitação da área ocupada pela comunidade Calon de Sousa, que corresponde a quadras e lotes do Loteamento Jardim Sorrilândia III, em Sousa-PB, além da situação do desabastecimento de energia no Rancho dos Ciganos. E assim tem-se o início da disputa fundiária da Comunidade Calon de Sousa pelo seu direito tradicional de ocupação.

A TERRITORIALIZAÇÃO DOS CALON DE SOUSA E O EXERCÍCIO DO DIREITO COLETIVO

Essa disputa ainda está em andamento, portanto é importante considerar que o conflito aqui descrito pode gerar desdobramentos imprevisíveis. Logo, esse processo tem início com a demanda de regularização fundiária do espaço-território dos ciganos Calon, que está diretamente correlacionada ao potencial conflito que começou envolven-

do as famílias ciganas que vivem na comunidade com a empresa Energisa Paraíba Distribuidora de Energia S/A; e, posteriormente, por motivos de ameaças por parte de empresários e possíveis herdeiros (Sá Sarmento) da área, que se desdobrou num jogo de alianças e reafirmações de vínculos, por um lado, e de acusações e cobranças, por outro. Entretanto, esses acontecimentos impulsionaram o próprio poder público na abertura de uma Ação Civil Pública através do Ministério Público Federal, por intermédio da Procuradoria da República em Sousa-PB, na compreensão da necessidade de se instaurar uma ação que produzisse a regularização do território tradicionalmente ocupado pela Comunidade Calon de Sousa no estado da Paraíba.

Diante disso, em abril de 2018, a Justiça Federal da Paraíba determinou que a empresa Energisa restabelecesse o fornecimento de energia em 154 residências no Rancho dos Ciganos em Sousa, pois, segundo a decisão da justiça, a empresa cobrava, de forma irregular, dívidas antigas das famílias ciganas. A medida liminar foi concedida pelo juiz federal Diego Fernandes Guimarães, da 8ª Vara Federal em Sousa. Na sua decisão, ele fixou um prazo de 15 dias, sob pena de R\$ 10 mil de multa diária, a ser transferida para a Comunidade Cigana de Sousa, caso não cumprissem a decisão. Além disso, a Energisa ficou impedida de realizar novas interrupções, suspendendo os débitos anteriores que haviam sido objeto de confissão e parcelamento até o julgamento final do processo.

Foi desencadeado um processo de mobilização e organização coletiva dentro da Comunidade Calon, que uniu forças em torno do território onde vivem, compreendendo que

este é de sua legítima posse, uma vez que se reconhecem como Comunidades Tradicionais, com raízes históricas e culturais profundamente conectadas àquele espaço. Nessa jornada de resistência, os Calon mencionados seguiram o exemplo de outros grupos étnicos no Brasil, apropriando-se das denominações que, embora inicialmente forjadas no contexto institucional, foram reinventadas e reincorporadas como instrumentos de luta e afirmação identitária. Essas denominações agora servem como símbolos poderosos da construção de sua história, cultura e tradições, fortalecendo sua posição na defesa de seus direitos territoriais e coletivos.

A experiência social desses Calon no interior do sertão da Paraíba incluiu demandas ao longo de sua trajetória que não se limitam ao acesso e à distribuição de terra, apesar de ser a demanda prioritária nesse momento. Vão além, ao batalharem pelo direito de ser, constituindo o território parte do fundamento do viver. Se lhes foi negada a sua própria existência, até mesmo sua história por um longo período, atualmente, esses sujeitos, no plano constitucional e legal, tem defendido seus direitos na conquista do acesso à terra e ao território. Logo, o cenário que vem se constituindo em Sousa é bastante desafiador, pois ultrapassa e problematiza uma significativa bibliografia ocidental e especificadamente brasileira, que afirma que os ciganos, diferentemente de outras populações diaspóricas, raramente reivindicam uma terra de origem¹¹.

[11] Afirmado por Gay e Blasco com base no trabalho de P. Williams ou J.P. Liégois (Gay y Blasco, 2002, p. 173).

A complicação do “enquadramento” nas ações administrativas estatais é que essa variabilidade é vista como uma ameaça ao projeto de unidade, gestão e controle, que tende a homogeneizar, gerando um saber que, ao classificar, produz um padrão de atuação. Estamos diante de um exercício classificatório, no qual a mobilidade dos ciganos ou moradia é tomada enquanto processo inconstante, não habitual e suspeito. A sedentarização expressaria, assim, uma condição fundamental de enquadramento, quase de “evolução”, chegando ao resultado de que os ciganos que se tornam moradores permanentes passam a ser “menos ciganos” ou vistos como “assimilados”.

Os Calon de Sousa, ao enunciarem um território para o Estado, levaram para o Ministério Público um certo ineditismo dessa demanda. Pereira (2019), que realizou pesquisa de doutorado entre os Ciganos Calon de São Gabriel e Nova Lima, em Belo Horizonte, acompanhando uma demanda inédita de regularização fundiária, ilustra um deslocamento da relação entre os ciganos e o Estado brasileiro, das “margens” para o centro da esfera estatal. O deslocamento dos Calon para o centro de uma discussão sobre o reconhecimento de seus direitos denuncia a desigualdade social e institucional que lhes foi imposta por muito tempo, além de desmontar a perspectiva colonizadora, autárquica e hierarquizante de um Estado que precisa dialogar com a diversidade étnica de seu país. A forma pela qual o Estado vem lidando com essas populações ciganas tem sido fortemente baseada nas representações que o Ocidente construiu, as quais, em suas diferentes maneiras, atravessam suas interpretações jurídicas até hoje. Podemos assim destacar duas

principais percepções de atuação com esses grupos: a primeira opera numa lógica que tem o interesse em fixá-los em determinadas localidades; e a segunda se desresponsabiliza por entender que os ciganos são essencialmente nômades.

Nesse sentido, identificam estratégias ou se baseiam em concepções únicas, que, muitas vezes, buscam impedir suas moradias em determinados lugares ou acabam dando espaço, por causa da burocracia estatal, para o setor privado invadir suas áreas de moradia. Logo, verificamos que as informações que são acionadas pelo poder estatal e os responsáveis pela tomada de decisões se situam numa zona ainda muito vaga ou mesmo projetada na imagem estereotipada sobre esses povos.

Assim, embora a Constituição Federal – ao tratar das funções institucionais do Ministério Público, trate categoricamente da defesa dos direitos e interesses das populações indígenas (art. 129, V) – essa norma deve ser interpretada como extensiva aos demais grupos humanos que possuam formas próprias de se expressar, viver, criar e fazer, como é o caso da comunidade Cigana Calon de Sousa. Parece que a percepção de que deveriam incorporar os ciganos nessa pauta não se fez automaticamente e exigiu mudanças nas relações políticas, como também a percepção de que comunidades ciganas seriam portadoras de direito, o que gerou ações de embates e performatividades.

O Ministério Público da União, no que tange à sua relação com o Estado, não consegue equacionar as dificuldades que enfrentam as Comunidade Calon, porque esbarram numa falta de legislação específica para as populações ciganas no Brasil. A própria ideia de terra para os Calon de

Sousa emerge só a partir do momento de ameaças de despejo que passaram a sofrer, quando passou a se estabelecer como relação jurídica, cuja relação com a terra é muito mais de um espaço habitável, de uma *sombra ou* um lugar de proteção, no qual seu grupo não será expulso, que podem descansar em paz, sendo relativamente bem recebido pela comunidade local, sem correr o risco de expulsões ou perseguição (Medeiros, 2016). Segundo Goldfarb (2013), esta sombra “representava o acesso a bens socialmente valorizados, como a casa” (p.156).

Nesse contexto, como forma de fortalecer a ocupação coletiva das áreas aos arredores da comunidade, em 2019, foi executado o projeto Rancho Limpo, que trata de ações de coleta seletiva de lixo. Na avaliação dos próprios Calon, esse projeto teve um bom funcionamento por um tempo, com cursos de capacitação para cultivo e produção, mas por falta de suporte continuado do Estado, em menos de um ano, deixou de funcionar.

Em novembro de 2019, o MPF recomendou à Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL) e à empresa Energisa a adoção de um padrão nacional em fornecimento de energia elétrica à Comunidade Cigana Calon de Sousa. Mas, em março de 2020, essa disputa parecia estar longe do fim, com o descumprimento e a falta da energia elétrica na Comunidade Calon pela empresa Energisa. Por meio de uma decisão judicial, o MPF determinou o restabelecimento do serviço de energia elétrica nas residências dos Calon que estavam com o serviço interrompido pela empresa, contudo a religação não ocorreu em todas as residências.

Os ciganos ressaltaram a urgência no restabelecimento do serviço, especialmente em razão do avanço da pandemia de Covid-19, provocada pelo coronavírus. Sendo assim, a 8ª Vara da Justiça Federal na Paraíba determinou o bloqueio de R\$ 300 mil nas contas da distribuidora de energia elétrica Energisa, além de multa diária de R\$ 20 mil, caso persistisse o descumprimento da recomendação judicial.

Observamos que a luta pelo direito a condições plenas de cidadania para os Ciganos Calon de Sousa, no impasse com a Energisa, organizou-se em torno do reconhecimento de sua identidade étnica, de direitos constitucionais universais de garantia de dignidade, pois envolveu uma demanda mínima de sobrevivência, situação piorada com a crise sanitária nacional, além de ser resultado dos próprios mecanismos de exclusão, a que foram historicamente submetidos.

Essa série de ações por parte do MPF dá estrutura para o início do projeto, em 2020, da Regularização fundiária e intermediação de políticas públicas aos povos e comunidades tradicionais do Estado da Paraíba, cujo escopo inicialmente é entretido com a população cigana de Sousa, como a principal interessada. Nessa ocasião, os Calon de Sousa, que já chamavam atenção pelo constante conflito que envolvia as famílias com a concessionária Energisa, começaram a denunciar outro fator de risco que estavam enfrentando há alguns décadas, o qual dizia respeito ao crescimento da valorização de seu território, de suas áreas, alvo da especulação imobiliária. Em julho de 2020, um grupo de aproximadamente 150 ciganos Calon montou um acampamento num terreno próximo do Rancho dos Ciganos como forma

de protestar e denunciar uma crescente onda de ameaças e tentativas de intimidação por parte de empresários da região, que teriam interesses econômicos na área.

Essa zona intermédia ocupada pelos Calon em Sousa, que antes não era considerada desejada para intervenção pública nem investimento privado, começou, nos últimos anos, a ter um desenvolvimento crescente, com novos tipos de empreendimentos comerciais privados sendo investidos na região, em especial, da Faculdade Gilgal, que conta com diversos cursos e aposta no aumento da procura com a instalação do curso de Medicina, que necessitaria de um crescimento estrutural no terreno ocupado no momento, podendo apropriar-se ainda mais do território Calon. Essa expansão da faculdade vai atingir uma área considerável do território ocupado pela comunidade Cigana Calon de Sousa. Tendo em vista que Sousa tem área total de 728,492 km², da qual 14,834 km² são área urbana, além de ser o sétimo maior município da Paraíba, o qual tem crescido exponencialmente nos últimos anos, despertando o interesse econômico por parte de diversos empresários e antigos possíveis herdeiros de terras abandonadas ou doadas, o que acaba gerando uma especulação imobiliária, provocando aumento dos valores das propriedades nessas áreas e ameaças ou expulsão das populações originais dos bairros onde haja interesse. Nesse contexto, todos esses elementos reunidos e as situações aqui apresentadas acirraram a disputa e a competição por terras em Sousa, especialmente na área onde está localizada a Comunidade Calon, tendo em vista que a cidade começa a crescer para o território onde os

Calon vivem, que antes eram terras periféricas, sem valor econômico, de tal forma que foram doadas.

É importante ressaltar que, no Brasil, no decorrer das últimas décadas, as batalhas pela garantia de direitos sobre o território tem ocorrido dentro das demandas prioritárias de diferentes populações étnicas, que secularmente sofrem inúmeras investidas históricas de expulsões, desde projetos de colonização e atualmente a determinação de modelos de desenvolvimento hegemônico, que estimulam a aquisição de terras por grandes empresas regionais, nacionais e internacionais.

Em consequência, o impasse experimentado pelos povos tradicionais é de contínuo tensionamento pela reintegração de seus locais de vivência, que exprimem territorialidades próprias em contextos nos quais a instalação de grandes projetos e empreendimentos econômicos impõe seu poder sob a justificativa de uma política desenvolvimentista que estrutura e mantém as fronteiras territoriais dos Estados Nação. Através de critérios de distribuição territorial nacional, modificaram-se critérios endógenos, distintos de uso material e simbólico do espaço geográfico (Acselrad, 2013). Em julho de 2020, como forma de resistir, os ciganos de Sousa montaram acampamento nos terrenos próximos às suas residências e aos espaços de socialização, protestando e denunciando a crescente onda de ameaças e tentativas de intimidá-los por parte de empresários da região, que teriam interesses econômicos na área que tradicionalmente ocupam. Essa iniciativa por parte dos Calon resulta em uma série de ações que contribuem para chamar a atenção das

autoridades públicas para a situação de vulnerabilidade a que estavam expostos.

Nessa circunstância, o MPF enviou um ofício à Prefeitura de Sousa e recomendou uma solução imediata para a questão, por se tratar de uma “prática desumana”. Em 30 de setembro de 2020, o primeiro parecer técnico da analista em Antropologia do MPU/perita Sheila Brasileiro foi entregue à Procuradoria da República no Município de Sousa-PB, visando à regularização da moradia da Comunidade Cigana Calon no Município de Sousa-PB, a partir do relatório preliminar da área ocupada. Em uma das entrevistas que realizei com Sheila, ela relatou que esse primeiro relatório foi organizado e realizado em tempo muito hábil, pois existia uma preocupação com caráter de urgência para um parecer e um laudo técnico, os quais seriam os primeiros passos do processo de regularização fundiária da comunidade, assim como correspondiam aos critérios jurídicos necessários para encaminhar a demanda de legitimidade de ocupação territorial da Comunidade Calon de Sousa.

Em novembro de 2020, foi realizado o laudo técnico solicitado pelo Procurador da República no Município de Sousa 2º Ofício, Felipe Torres Vasconcelos. Em regime de urgência, esse Laudo de Análise Documental para Geoprocessamento do Território Tradicional Cigano realizou a conversão de mapas de territorialização produzidos pela Comunidade Cigana de Sousa/PB em uma informação cartográfica que pudesse ser avaliada, com informações de coordenadas georreferenciadas dos vértices e o Memorial Descritivo do Território Tradicional Cigano de Sousa-PB. Entre os dias 6 e 9 de outubro de 2020, a perita Sheila Brasileiro realizou

pesquisa de campo na Comunidade Calon de Sousa para coleta dos dados, a fim de responder aos quesitos formulados pelo Procurador Felipe Torres Vasconcelos, requerente do segundo parecer técnico.

E no dia 4 de dezembro de 2020, o segundo parecer técnico da perita foi entregue à Procuradoria da República no município de Sousa-PB com a realização de pesquisas topográficas e territoriais, assim como foram identificados os membros da Comunidade Cigana Calon de Sousa, na Paraíba. Nesse laudo, foi destacada a importância das características da sua identidade particular enquanto comunidade étnica, tendo em vista sua importância de legitimidade cultural, política e jurídica. Destacamos aqui que a existência de mecanismos de rejeição da parte dos Calon, sugerindo receio sobre os efeitos de classificação e contagem por parte do Estado, que ao longo da minha pesquisa eram tão presentes, tendo em vista a experiência desses grupos com formas de vigilância estatal e governamental assumindo, na maioria das vezes, um lugar negativo nas histórias das famílias ciganas, considerando o modo pelo qual eram vistos – como força de trabalho/ mão-de-obra ou ameaça ao domínio público –, formas de afastamento e resistência foram dadas como resposta quase que imediata a tal situação (Medeiros, 2016).

Nesse sentido, o trabalho pericial no registro estatístico, juntamente com a delimitação dos locais de socialização e vivência e sua caracterização territorial de ocupação, conforme seus costumes, usos e tradições, foi de extrema importância para que as instâncias jurídicas de avaliação pudessem orientar o procedimento administrativo para re-

gularizar as terras ciganas, visto que dados censitários não haviam até então sido recolhidos e registrados.

Nesse parecer técnico, foram destacados elementos para subsidiar a ação de usucapião coletivo ou outra deliberação de regularização fundiária, considerando a situação de urgência das ações de reintegração de posse orientadas por ditos herdeiros pela terra da Comunidade Calon de Sousa. Em março de 2021, foi aberto Inquérito Civil Público pelo MPF por intermédio da Procuradoria da República em Sousa-PB na qualidade de substituto processual da Comunidade Cigana Calon de Sousa-PB, para propor uma Ação Civil Pública de Usucapião¹² Especial Coletivo Urbano em desfavor de herdeiros. A demanda teve como escopo juntar aos autos do processo de regularização elementos de prova que apontem para a posse legítima da titularidade da comunidade cigana sobre o território tradicional que ocupam. No inquérito, é demonstrado que, na propriedade, se encontram preenchidos todos os requisitos para o reconhecimento da usucapião coletiva.

Observa-se, assim, que cada área ocupada coletivamente ultrapassa o montante de 250 m², que diz a lei. Entretanto, quando fracionada pelos proprietários, a fração padrão de cada terreno é inferior a 250 m², estando dentro do que prevê a norma e a legislação. E sobre o tempo de uso pelas comunidades, tal ponto também ficou completamente comprovado, pois, embora fossem necessários cinco anos de posse, o primeiro relatório elaborado pela CEHAP comprova que a

[12] A usucapião consiste em uma forma originária de aquisição do direito de propriedade sobre um bem móvel ou imóvel em função do respectivo uso por determinado tempo, de forma contínua, com o exercício dos poderes de usar livremente.

comunidade cigana ocupava as citadas áreas, no mínimo, desde 2010, ou seja, data em que foi realizada a visita. Mas ainda consta, nesse mesmo relatório, a informação de que os Calon já começaram a viver na área desde o ano de 1983. Além das cobranças das contas de energia feitas pela concessionária de energia elétrica, que incluem débitos retroativos que remontam há mais de dez anos, existe outro ponto de relevância para a argumentação em favor da ocupação e posse exercida pela Comunidade Calon na área. A própria carta enviada pela empresa ao Ministério Público Federal (MPF), na qual reconhece que os Calon estavam recebendo energia elétrica sem a devida contraprestação, desde os anos 1980, constitui uma evidência documental essencial.

Assim, tanto a carta de justificativa enviada pela empresa quanto as cobranças retroativas das contas de energia corroboram a ocupação e a posse exercida pela Comunidade Calon na área ao longo de várias décadas, fortalecendo a argumentação em defesa da legitimidade da comunidade em relação ao território que habitam.

No 24 de maio, Dia Nacional dos Povos Ciganos de 2021, o MPF lançou o documentário *Povo Cigano de Sousa – o direito em suas mãos*. O registro mostra os resultados do projeto de intermediação de políticas públicas desenvolvido pelo MPF em favor da Comunidade Cigana Calon de Sousa. Esse documentário de alcance nacional acabou sendo muito importante para o conhecimento e o apoio da sociedade civil e acadêmica sobre o processo de regularização fundiária da comunidade. No mesmo mês de comemoração, o MPF da Paraíba entregou a cartilha *O direito em suas mãos* à Comunidade Cigana Calon de Sousa, durante evento on-line, que

reuniu autoridades e lideranças ciganas no estado e entrega oficial dos produtos do projeto Regularização Fundiária e Intermediação de Políticas Públicas aos Povos e Comunidades Tradicionais do Estado da Paraíba. Esse projeto foi desenvolvido pela equipe do MPF e executado entre os anos de 2017 e 2020, juntamente com os Ranchos Ciganos Calon de Sousa.

Em março de 2022, foi lançado o Plano de Desenvolvimento para Comunidade Cigana de Sousa, que visa garantir direitos a esta população. A iniciativa do Governo do Estado da Paraíba, por meio da Gerência Executiva de Direitos Humanos da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Humano (SEDH), a partir de projeto do Ministério Público Federal (MPF), conta com o apoio da Prefeitura Municipal de Sousa e da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). O objetivo do Plano, de maneira sistematizada, é avançar em estratégias intersetoriais para a garantia dos direitos sociais e da cidadania, além da promoção da autonomia, do protagonismo e da sustentabilidade socioeconômica dos povos ciganos, sendo consideradas suas características culturais e dinâmicas territoriais. Para a antropóloga perita e o líder Bozzano, a Comunidade Calon precisa contar com o apoio da sociedade civil para pressionar por resoluções na defesa de seus direitos.

A questão da regularização de territórios de comunidades ciganas no Brasil é um tema de relevância social e jurídica, uma vez que essas comunidades são detentoras de uma identidade sociocultural inquestionável e, portanto, sujeitos de direitos assegurados pela Constituição de 1988. O artigo 215 da Constituição estabelece a proteção e a valorização das manifestações culturais no país, reco-

nhecendo a diversidade étnica e cultural do povo brasileiro. Nesse sentido, as comunidades ciganas, portadoras de uma cultura ancestral e diversificada, enriquecem a identidade sociocultural do Brasil, como parte integrante dessa diversidade e, portanto, como sujeitos de direitos garantidos pela legislação nacional.

Portanto, embora não haja uma previsão jurídica específica para a regularização de territórios de comunidades ciganas, a Constituição e as políticas públicas vigentes no país oferecem fundamentos sólidos para que essas comunidades possam reivindicar seus direitos, o reconhecimento e a proteção de seus territórios tradicionais. É essencial que essas legislações sejam aplicadas de forma coerente e respeitosa, visando garantir a preservação da diversidade cultural e a promoção do desenvolvimento sustentável dessas comunidades no contexto brasileiro.

Por fim, a participação política e o diálogo efetivo com a Comunidade Cigana Calon são essenciais para superar estereótipos e preconceitos que frequentemente cercam essas populações. Historicamente, os ciganos sempre foram alvo de visões estigmatizadas e essencialistas, o que leva à marginalização e à exclusão social. Ao permitir que os ciganos Calon sejam verdadeiros protagonistas nas decisões que afetam seu território, é possível desconstruir essa imagem negativa e garantir que suas vozes sejam ouvidas e suas necessidades atendidas. Essa mudança de perspectiva é crucial para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva.

Tomar os ciganos Calon como agentes ativos de seus próprios direitos retira-os da visão de objetos de tutela estatal, passando a ser reconhecidos como cidadãos com plenos

direitos e autonomia. Isso fortalece sua identidade cultural e sua conexão com o território em que vivem, possibilitando o fortalecimento de suas tradições e modos de vida.

A desconstrução dos estigmas e preconceitos relacionados aos ciganos também beneficia a sociedade como um todo. Ao reconhecer e respeitar a diversidade cultural presente no Brasil, avançamos em direção a uma convivência mais equitativa e plural, em que todos os grupos étnicos sejam valorizados e respeitados em suas particularidades, participando plenamente da vida social, política e econômica do país. Portanto, a participação política e o diálogo com a Comunidade Cigana Calon não apenas garantem seus direitos territoriais, mas também representam um passo importante na luta contra a discriminação e na promoção da igualdade e diversidade cultural no Brasil.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, H. (Org.). VIÉGAS, R. N. *et al.* **Cartografia social, terra e território**. Rio de Janeiro: UFRJ. Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2013.

ARRUTI, José M.; PAULA MONTERO, Cristina Pompa. Para uma antropologia do político. *In*: LAVALLE, A. G. (Org.). **O Horizonte da política**: questões emergentes e agendas de pesquisa. São Paulo: Ed. UNESP / CEBRAP, 2012.

BAHKTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Annablume, 2000.

BOURDIEU, P. L'identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, 65, nov. 1980.

CARVALHO, P. F. de S. **O crescimento urbano da cidade de Sousa – PB e sua contribuição na degradação ambiental do Rio do Peixe**. Monografia (Graduação em Geografia) - Centro de Formação de Professores, Universidade Federal de Campina Grande, Cajazeiras-PB, 2015.

CASTRO, A. Ciganos e desigualdades sociais: contributos para a inflexão de políticas públicas de cariz universalista. **Fórum Sociológico**, 2\0, p. 11-19, 2010.

CHIRIBOGA, O. R. O direito à identidade cultural dos povos indígenas e das minorias nacionais: um olhar a partir do Sistema Interamericano. **Sur. Rev. int. direitos human.**, v. 3, n. 5, dez. 2006.

CUNHA, J. R. da. **Sendo Cigano e estando em Sousa**: discutindo os modos de ser após 30 anos de “parada”. Monografia (Graduação em Ciências Sociais, Bacharelado em Antropologia) - Unidade Acadêmica de Ciências Sociais, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande-PB, 2013.

CUNHA, J. R. da. “**Olhe nosso centro! Aqui somos todos Ciganos**”: construções identitárias e dinâmicas políticas entre os Ciganos de Sousa-PB. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

GAY Y BLASCO, P. Gypy/Roma diásporas: introducing a comparative perspective. **Social Anthropological Studies**, 10, 2002.

GOLDFARB, M. P. L. O **tempo de atrás**: um estudo da construção da identidade cigana em Sousa-PB. Tese (Doutorado em Sociologia) -Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2004.

GOLDFARB, M. P. L. **Memória e etnicidade entre os Ciganos Calon de Sousa-PB**. Coleção Humanidades, João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.

MEDEIROS, J. C. **Em busca de uma sombra**: a construção de uma territorialização através de processos de mobilidade e reconhecimento étnico entre os Calon de Sousa (PB). Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa-PB, 2016.

MELO, E. S. S. de. **Ciganos, Novas Tecnologias, Redes de Sociabilidade e Identidade**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

MOONEN, F. Ciganos Calon no sertão da Paraíba, Brasil. João Pessoa: PR/PB. **Cadernos de Ciências Sociais**, 32, João Pessoa: MCS/UFPB, 1994

MOONEN, F. **Anticiganismo**: os Ciganos na Europa e no Brasil. Recife: Núcleo de estudos ciganos, 2011.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. O paradoxo da tutela. *In: O nosso governo: Os Ticunas e o regime tutelar*. São Paulo; Brasília: Marco Zero/ CNPq, 1988. p. 222-235.

RODRIGUES, G. C. C. Sousa e as Eleições Municipais. Sousa/PB. 10 Jul. 2020. Disponível em: <https://www.reporterpb.com.br/opiniaoApp/claudio/2020/07/10/sousa-e-as-eleicoes-municipais/105823.html>. Acesso em: março de 2023.

SIQUEIRA, R. de A. Os **calon do município de Sousa-PB**: dinâmicas ciganas e transformações culturais. Recife: o Autor, 2012.

SOUZA LIMA, A. C. de. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

WAGLEY, C.; GALVÃO, E. **The Tenetehara Indians of Brazil**: a Culture in Transition. New York: Columbia University Press, 1949.

MÚSICA, FESTA E POLÍTICA: VIDA E MORTE DE MIO VACITE (1941-2019)

Felipe Berocan Veiga¹

Marco A. Mello²

Fürchtet doch nicht so den Tod
und mehr das unzulängliche Leben!
(Bertold Brecht – *Die Mutter*, 1931)³

Um dos homens mais íntegros que já conhecemos em nossas vidas era cigano. Ao confrontar lugares-comuns por onde passava, Mio Vacite era, antes de tudo, um humanista inconformado com as injustiças. Com ele, aprendemos na prática o significado da palavra convivência e que as diferenças culturais existem sim e devem ser respeitadas, pois a partir delas encontramos

[1] Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA e Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense – UFF; pesquisador do Laboratório de Etnografia Metropolitana – LeMetro/IFCS-UFRJ, do NUFEP e do INCT-INEAC/UFF.

[2] Professor do Departamento de Antropologia Cultural – DAC/IFCS-UFRJ e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA-UFF; Coordenador do Laboratório de Etnografia Metropolitana – LeMetro/IFCS-UFRJ e pesquisador do INCT-INEAC/UFF. Os autores agradecem a Patricia Goldfarb e Mércia Batista pelo generoso convite para publicação deste capítulo de livro, ao amigo e colega Marc Bordigoni pelo constante estímulo à escrita sobre a temática cigana, a Elisabet ClanetditLamanit e Mirian Alves de Souza pelas sugestões, e à Família Vacite pela amizade e delicada hospitalidade.

[3] “Temam menos a morte e mais a vida insuficiente”(Bertolt Brecht – *A Mãe*, 1931).

nosso lugar próprio no mundo. Era um grande defensor da liberdade e da vida contra todas as formas de intolerância, racismo e preconceito, na crítica às sociedades como a brasileira, nas quais as instituições e seus agentes frequentemente humilham seus cidadãos, na contramão dos valores e das práticas republicanas que devem caracterizar uma *sociedade decente* (Margalit, 1998). Ao lado de sua prática profissional e política, Mio Vacite escolheu a música como linguagem capaz de mobilizar interesses, despertar sentimentos, suscitar empatias, favorecer conagraçamentos, produzindo aproximações e engajamentos em torno dessa forma sensível de expressão nos mundos da arte. Num misto de ativismo político e marca identitária, levava sempre consigo seu emblemático violino, que executava com virtuosidade e maestria.

Nasceu em 31 de janeiro de 1941, no bairro da Abolição, subúrbio da Zona Norte do Rio de Janeiro, cidade em que atuou ao longo de toda sua vida. Era filho de sérvios do clã *Horahano* que migraram da cidade de Użice, no início do século XX, pelo porto de Trieste, na Itália, diretamente para o Brasil. Mio nos contou que morou alguns anos em São Paulo, onde seu pai, Jorge Vacite, retomou o contato com ciganos sérvios para encontrar para ele sua primeira esposa, de quem se separou após retornar ao Rio de Janeiro.

Com o passar dos anos, Mio Vacite assumiu o pioneirismo das mobilizações ciganas no país, ousando tirá-los da região de penumbra que muitos grupos na época preferiam à situação de visibilidade no espaço público, passando a transitarem em múltiplos planos sociais.

Em meados da década de 1980, participou, juntamente com o médico Oswaldo Macedo (*TaroCalon*) e outros ativistas ciganos e não-ciganos, da demanda para a fixação de uma placa de cobre no pátio interno do Paço Imperial, restituindo seu nome de “Adro dos Ciganos”, visando finalmente incorporá-lo como lugar de memória, onde *andadores do Rei e meirinhos* aristocráticos se reuniam e desempenhavam seus ofícios no antigo palácio da corte de D. João VI (Mello; Veiga, Couto; Souza., 2005; Veiga; Mello, 2021): “Em nome da Comunidade Cigana, somos presentes a V. Sa., postulando o consentimento de marcar com uma placa de cobre – acautelando as condições estéticas do imóvel – o nome do pátio interno referido, sancionado pelo povo: ‘Adro dos Ciganos’” (11 ago. 1986).

Essa reivindicação histórica dos *Calonde* origem ibérica, moradores do bairro do Catumbi, na Cidade Nova, buscava restituir, pela primeira vez, um importante lugar na *topografia legendária* da presença dos ciganos no Rio de Janeiro, emergindo na cena pública *civitas* como sujeitos políticos e, ao mesmo tempo, buscando transcender suas disputas internas com notável inteligência sociológica.

Curiosamente, tal demanda jamais foi respondida pela direção do Paço Imperial, ocorrendo novamente décadas mais tarde em outras instâncias de poder, como no Senado Federal, em Brasília, quando nova tentativa apresentada publicamente por nós no Auditório Petrônio Portella, em dezembro de 2015, foram frustradas e ignoradas tanto por grupos políticos mais conservadores quanto por parlamentares mais progressistas.

Em abril de 1987, à frente do *Centro de Estudos Ciganos* (CEC), Mio Vacite destacou-se como um dos organizadores da I Semana de Cultura Cigana da América Latina na Fundação *Casa de Rui Barbosa* (FCRB), uma instituição federal de referência cultural, quando recebeu uma carta do então Presidente de República, José Sarney, congratulando-o pela realização de um evento sobre o tema, uma novidade sem precedentes no Brasil.

Após dissensões internas que levariam ao fim dessa primeira experiência associativa, Mio Vacite perseverou em sua militância e fundou, no início da década de 1990, a União Cigana do Brasil (UCB), logo obtendo projeção internacional como ativista quando a entidade foi reconhecida como representante brasileira da cultura cigana pela *International Roma Federation* (IRU), filiada à Organização das Nações Unidas (ONU).

Sua dignidade, expressividade e elegância, valendo-se de seu notável talento musical e arguta capacidade de mobilização política, eram suas marcas personalíssimas. Sempre buscava desfazer estereótipos e mistificações em suas falas como orador de improviso, impiedoso contra as manipulações da identidade, a veledade das pretensões políticas desmedidas e as formas de entesouramento do poder. Como exímio violinista, encarnava muito bem o papel nos mundos da arte ou da política, conjugando estética e ética na luta pela visibilidade dos ciganos no Brasil. Somavam-se a essas qualidades seu caráter gentil como um mestre na arte da hospitalidade, seu raro senso de humor e sua fina capacidade de interagir, buscando tirar partido das representações positivas sobre os ciganos, porém sem aderir às

folclorizações e exotizações românticas disponíveis no imaginário e no mercado.

FIGURA I -MIO VACITE EM FESTA CIGANA DA FAMÍLIA SBANO, EM SÃO PAULO



Fonte: Felipe Berocan Veiga (19 maio 2012).

Mais que uma maneira de ganhar a vida, a festa para ele também era um modo de assegurar-se junto aos seus, mantendo seu grupo doméstico associado em torno de um empreendimento comum, conjugando com grandeza a música como ofício, talento e afirmação de sua identidade, uma marca expressiva de “seu povo”. Integravam o conjunto musical Mio Vacite e o Encanto Cigano, seus filhos Ricardo e Marcelo Va-

cite, sua esposa Jacqueline e sua nora Manuela. Foi assim que o conhecemos, em família, na primeira celebração do Dia Nacional do Cigano, em 24 de maio de 2007, durante a memorável apresentação no Salão Negro do Ministério da Justiça, quando comparecemos à cerimônia em Brasília representando a Associação Brasileira de Antropologia – ABA, até então ausente das discussões sobre o tema. Coube a Mio Vacite quebrar o protocolo na ocasião e interromper a atitude de espera que costuma marcar hierarquicamente as

celebrações políticas, em que todos aguardam a presença de autoridades no tempo escandido das antessalas. Ao iniciar sua apresentação sem demora e logo contagiar o ambiente e o público, soube capturar a cena e assumir abertura e o protagonismo no ritual (Veiga; Mello, 2012). Feitas as apresentações e promessas de novos encontros, daí em diante nos tornamos grandes amigos.

Passamos a ter em Mio Vacite um interlocutor frequente e um delicado anfitrião em nossas numerosas visitas e conversas. A pesquisa realizada por nós, do Laboratório de Etnografia Metropolitana (LeMetro/IFCS-UFRJ), sobre a presença cigana no Rio de Janeiro desde os tempos coloniais (Mello; Veiga; Couto; Souza, 2005; Souza; Mello, 2006) doravante seguiria um novo curso.

Tínhamos particular interesse sobre membros das famílias Calon residentes no bairro do Catumbi, todos eles oficiais de justiça, conformando um instigante nicho profissional no judiciário carioca e uma presença urbana de longa duração. A investigação havia sido inicialmente motivada por uma provocação de Marc Bordigoni, quando o tema foi casualmente referido por M. Mello em seminário doutoral na *Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme*, em Aix-en-Provence, a convite de M. Samuel Bordreuil, resultando depois em numerosos convites e publicações, numa proveitosa interlocução acadêmica.

Nosso grupo inicial incluía as pesquisadoras Patrícia de Araújo Brandão Couto e Mirian Alves de Souza, que, por sua vez, dedicou sua formação acadêmica a esse tema, vindo mais tarde a estudar o projeto identitário da União

Cigana do Brasil, em comparação com o movimento Rom no Canadá, liderado por Ronald Lee (Souza, 2017).

Entusiasta do diálogo profícuo entre ativistas e acadêmicos, Mio Vacite teve um papel importante na redefinição do verbete cigano nos dicionários brasileiros de Língua Portuguesa, buscando eliminar com sucesso velhos significados negativos e preconceituosos, atuando ainda como membro efetivo da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR) no Rio de Janeiro.

Ao longo dos anos, foi possível desenvolver com ele uma relação de fina sintonia, admiração recíproca e confiança mútua. Devemos a ele o despertar de nosso interesse de pesquisa para as novas demandas dos ciganos brasileiros por políticas de inclusão, acompanhando suas agendas e mobilizações a partir dos anos 2000 no âmbito federal. Antropólogos convertidos em parceiros e amigos, pudemos estar juntos, conviver e aprender com Mio Vacite nas mais diversas ocasiões, em eventos e situações sociais de todo tipo: programas de televisão, seminários acadêmicos em diferentes universidades e institutos de pesquisa (UFF, UFRJ, UERJ, ISER e Rio+20), apresentações musicais em centros culturais, festas ciganas em clubes no subúrbio, reuniões com militantes e gestores públicos em ministérios, desfiles de escolas de samba no carnaval, passeatas e manifestações políticas, encontros sob lonas de circo para tratar de políticas culturais, conversas sobre casos recentes de intolerância contra ciganos no Brasil (Veiga; Mello, 2012). Além disso, com ele, realizamos viagens em turnês musicais e visitas a acampamentos no interior do Estado do Rio, quando

buscava inteirar-se da situação de famílias ciganas e aliviar as dificuldades cotidianas de outros membros de sua “comunidade de aflição”, assim agindo para além das formas estreitas e convencionais do assistencialismo.

Muitas vezes, levamos nossos colegas pesquisadores do Brasil e de outros países a seu encontro, entre os quais Marc Bordigoni (França), Greta Persico (Itália) e Sofiya-Zahova (Bulgária/Islandia), com quem manteve animada conversação em Romani. Em todas as oportunidades, Mio Vacite nos afeiçoava como seus parceiros e colaboradores a outros ativistas ciganos, entre os quais Yáskara Guelpa, em São Paulo, e Claudio Iovanovitchi, em Curitiba. Como penhor de nosso comprometimento e atuação como pesquisadores, fazia questão de nossa presença em debates e reuniões ministeriais na capital federal sobre políticas públicas minoritárias para ciganos no Brasil. Era um mediador importante, uma personalidade pública vocacional, ou seja, alguém que está em frequente contato com o círculo amplo de pessoas e que está suficientemente interessado a fazer-se, ele mesmo, *aself-appointed public character* (Jacobs, 1961, p. 68), uma instância de recurso sempre presente, atencioso e disponível, a quem muitos recorriam como espécie de *foyer d'appel*. Sabia muito bem avaliar as situações e circunstâncias políticas, tirando partido das oportunidades e estabelecendo alianças, ao mesmo tempo em que era discreto em relação a outros membros do grupo, preservando aqueles que preferissem eventualmente se resguardar dos altos custos públicos dessa identidade, optando pelo princípio da reserva.

FIGURA 2 - ENCONTRO DE PESQUISADORES COM MIO VACITE E JACQUELINE LIZ EM SUA CASA, EM COPACABANA, AO LADO DOS PROFESSORES MARCO ANTONIO DA SILVA MELLO, ANTÔNIO GUERREIRO (ROM), MARC BORDIGONI E FELIPE BEROCAN VEIGA



Fonte: D. Schelstraete (08 ago. 2010).

Nossa convivência e amizade, no entanto, teve dois momentos marcantes, especialmente para um de nós. Felipe Berocan Veiga esteve a seu lado numa situação extremamente dolorosa, quando do falecimento de sua esposa Jacqueline Liz Vacite, em 27 de agosto de 2015, depois de um longo período de internação hospitalar. Coube ao antropólogo fazer o reconhecimento do corpo na *morgue* do hospital, buscando preservar o amigo e seus filhos em seu recolhimento enlutados. Bem mais nova do que ele, Jacqueline era sua incansável parceira de palco, de animadas danças

e apresentações musicais, mobilizações políticas, consultas místicas e aconselhamentos espirituais. Jaqueline conferia jovialidade ao casal e desempenhava papel importante nas redes sociais, atuando como secretária geral na organização da agenda de mobilizações e na formulação de projetos culturais da União Cigana do Brasil.

Quatro anos mais tarde, após essa grande perda que abalou sua vida, Mio Vacite também viria a falecer em 11 de março de 2019, aos 78 anos de idade. A súbita e triste partida nos colocou diante da dor da perda de uma grande amizade e colaboração interrompidas, confrontando-nos com os limites da pesquisa antropológica para além de nossos desejos e possibilidades. Se, por um lado, nos deixamos submeter ao tempo do Outro, sem ver passar as horas na antessala das consultas oraculares realizadas na casa do anfitrião, enquanto este engraxava seus sapatos e separava as partituras para o próximo espetáculo, ainda somos compelidos, por outro lado, a administrar nossas próprias urgências nessa era da cronofagia, correndo atrás do tempo quando o tempo sempre nos falta.

Quarenta dias após o cortejo funeral de Mio Vacite, embalado por músicos que se revezavam aos violinos e guitarras no Cemitério São João Batista, os membros de sua família receberam os convidados em sua casa para a *Pomána*, banquete funeral realizado por seus filhos e irmãos na casa onde vivia.⁴ Em seu clássico *Mœurs et coutumes des Tziganes*, Martin Block observou que, “se o defunto foi um

[4] Há uma relação direta entre a *Pomána* eslava (помана) e os ritos funerários da Igreja Ortodoxa. Em russo, a palavra *pamiat* (память) significa “lembrança, comemoração”. Agradecemos a Elisabeth Clanet dit Lamanit por suas observações sobre o tema.

cigano de distinção, o enterro é precedido de um grupo de músicos ciganos. Ele desfila com grande pompa, através da cidade até o cemitério” (Block, 1936, p. 178). O ritual da *Pomána* foi basicamente acompanhado por ciganos, sendo Felipe Berocan um dos poucos *gadjé* distinguidos pela honraria do convite, motivado por sua forte relação de amizade com o falecido, reconhecendo e confirmando os laços estabelecidos em vida. Tal convite para ocasião tão especial, proporcionando uma rara distinção, permitiu ao etnógrafo não só tomar lugar à mesa como comensal ao lado dos parentes próximos do falecido, mas também registrar tudo em imagens. A presença de não-ciganos que privaram da amizade do falecido em seus banquetes fúnebres é relatada por diversos Rom muçulmanos e ortodoxos da antiga Iugoslávia, sendo, portanto, parte do costume (Todorović, 2005).

Aos olhos do etnógrafo, os aposentos da modesta casa de vila em Copacabana não tinham mais avivacidade que lhes conferiam seus antigos moradores agora ausentes, ainda que trazidos à memória pelo espírito das coisas: imagens religiosas dispostas em pequenos oratórios domésticos, discos autorais premiados, troféus de várias modalidades, certificados e diplomas emoldurados, pilhas de publicações oficiais sobre a temática cigana... Tudo isso cuidadosamente exposto como se estivesse em uma galeria, configurando um sistema de objetos *sui generis*, que falava sobre sua personalidade, seus gostos e preferências. Suscitando imediata apreensão do sensível, as fotografias expostas logo despertaram no etnógrafo a aguda consciência da necessidade de seu registro urgente, imaginando que talvez fosse aquela a última ocasião em que veria essa casa. Pois, “como uma

imagem produzida por uma câmera é literalmente um vestígio de algo trazido para diante da lente, as fotos superavam qualquer pintura como lembrança do passado desaparecido e dos entes queridos que se foram” (Sontag, 2003, p. 21). No dizer de Susan Sontag, “as fotos declaram a inocência, a vulnerabilidade de vidas que rumam para a própria destruição, e esse vínculo entre fotografia e morte assombra todas as fotos de pessoas” (Sontag, 2004, p. 85), como se a própria casa, ela mesma, tivesse permanecido enlutada com seus objetos de melancolia.

FIGURAS 3 E 4 -POMÁNA, BANQUETE FÚNEBRE EM HOMENAGEM A MIO VACITE, REALIZADO POR SUA FAMÍLIA QUARENTA DIAS APÓS SEU FALECIMENTO



Fonte: Felipe Berocan Veiga (20 abr. 2019).

Na *Pomána*, uma fotografia de Mio Vacite ocupava o cerne da celebração, emoldurada em porta-retrato e apresentada como se figurasse em retábulo, ladeada por muitos pratos e copos servidos, incensos e velas acesas, flores-do-campo, rosas e lírios brancos. Sua cadeira, envolta em tecido branco e inclinada sobre a longa mesa, reservava seu lugar à cabeceira. Diante da fotografia, havia travessas fartas de pratos tradicionais dos Bálcãs apreciados pelos Rom – como *sarma*, charutos de folha de repolho recheados de arroz, com carnes de boi e de porco moídas; e *gibanit-sa*, massa folhada com queijo branco; além de salada de beterraba e maionese de batata como acompanhamentos. Também circulavam numerosas travessas de sardinhas fritas, apresentadas aos convidados como a iguaria preferida do homenageado falecido, à medida que todos se serviam.

O irmão mais velho, notável procurador de justiça, evidenciou sua distância dos preceitos rituais e dos protocolos de etiqueta exigidos na ocasião, ao cometer três gafes seguidas diante da intrincada liturgia que parecia esquecida. O comportamento agramatical produziu uma situação embaraçosa, gerando visível malestar em família. Primeiro, o senhor convidou sua esposa para tomar assento a seu lado, quando os sobrinhos delicadamente trataram de separá-los à mesa, de início reservada aos homens em comunhão e somente depois rearranjada e servida às mulheres por elas próprias. Enquanto todos os demais estavam de pé, portando as velas votivas em suas mãos, fazendo orações e discursos em louvor do homenageado, o mesmo senhor, visivelmente contrariado, tomou lugar à mesa sozinho e, de modo extemporâneo, fixou sua vela no prato. Por fim, ime-

diatamente após almoçar, sem observar a tradição de que todos os homens deveriam levantar-se juntos, pôs-se de pé e saiu. O gesto apressado motivou interjeições de espanto e comentários à boca pequena entre os comensais, pois o costume adverte que o primeiro a se retirar da mesa será o motivo para a realização da próxima *Pomána*.

No estudo pioneiro realizado no Brasil sobre famílias Kalderash e de outros grupos ciganos estabelecidos na cidade de Campinas, interior de São Paulo, Maria de Lourdes Sant'Anna registrou o relato que ouviu da *Pomána*:

Todas as comidas que ele mais gostava em vida são preparadas; arruma-se uma mesa bem grande e todas as pessoas que comparecerem deverão sentar-se. Essas pessoas não são convidadas, mas simplesmente avisadas de que haverá 'pomana' e quem quiser vai. A família do morto se veste de luto e, ao invés de luz elétrica, acenderão velas. Uma cadeira fica vazia com tudo o que era do morto e é como se ele estivesse lá (sant'Anna, 1983, p. 114).

No romance autobiográfico *O enigma da chegada*, V. S. Naipaul revela uma série de dificuldades para a realização em família dos ritos funerários de sua irmã mais nova. Muitas tradições hindus já haviam se perdido em Trinidad e Tobago, no Caribe, sua terra natal e destino de imigração de seus avôs. Situações de embaraço se tornam evidentes nas "cerimônias do adeus", nas despedidas fúnebres, revelando fraturas e rompimentos diante do *passing*, da imigração ou da conversão religiosa de alguns parentes; pois, não raro, usando mecanismos de controle da informação sobre sua identidade pessoal para além do ambiente doméstico (Gof-

fman, 1982, p. 84-85), membros de uma mesma família afastam-se de seu grupo de origem para aproximarem-se e incorporarem-se a outro grupo de referência.

No caso da *Pomána* aqui observada, contrapunham-se às tradições ciganas a filiação de um dos familiares a uma importante corporação de ofício, uma vez que integrava, de fato e de direito, o judiciário carioca e o próprio aparelho de Estado, distanciando-se das suas origens e do destino tomado por seu irmão mais novo.

Em cada família, grupo ou lugar, portanto, a *Pomána* pode ser realizada de uma maneira diferente. Nos ritos funerários ciganos, a morte é bastante onerosa, tal como ocorre com o casamento em termos de investimento e dispêndio. Martin Block, por sua vez, observou que há o costume de se desfazer das roupas e de outros bens do morto, tirando partido do "uso romeno da *Pomána*" para se fazer um tipo de troca ritual, obtendo de volta alguns objetos e quinquilharias, conservando-se em família exclusivamente dinheiro e fotografias do falecido (Block, 1936). Nos túmulos dos ciganos Calon do Catumbi, a presença de fotografias impressas em cerâmicas ovais nas lápides distingue seus túmulos no cemitério do bairro, sendo seus únicos registros em imagem que perduraram no tempo (Souza; Mello, 2006; Veiga; Mello, 2021). No norte de New Jersey, nos Estados Unidos, túmulos ciganos suntuosos também apresentam fotografias e marcas distintivas, configurando setores específicos nos cemitérios locais (Veit, 2021).

Não raro, a temática da morte é marcada pela evitação e pela reserva entre os ciganos, por vezes tratada como assunto assustador ou mesmo envolto em uma atmosfera de

silêncio, quiçá esquecimento. Entretanto, em algumas fases do “grande luto”, pode aparecer ao contrário como tema dominante (Fonseca, 1996; Williams, 1993).

Michael Stewart analisa a *Pomána* entre ciganos da Hungria, observando que o enterro não é a última etapa do processo, pois é sucedido por uma série de festas de comemoração, que consistem em ritos de comensalidade em memória do falecido. Segundo o autor:

A posição dos ciganos dificulta a elaboração de uma cosmologia coerente e completa. As lacunas que permanecem nas representações rituais frequentemente levam ao desenvolvimento de práticas alternativas ou experimentais, como pode ser visto na literatura sobre as práticas funerárias ciganas (Stewart, 2011, p. 191, tradução nossa).

Em *Tristes trópicos*, Claude Lévi-Strauss observa que “não existe nenhuma sociedade que não trate os seus mortos com consideração” (Lévi-Strauss, 1999, p. 217). Convocados a prestar as últimas obrigações e serviços contratuais em homenagem a um falecido, recai sobre os parentes mais próximos o derradeiro ofício de uma complexa liturgia, com sua forte dimensão moral, seus tabus e interdições específicas. Situação social de “expressão obrigatória dos sentimentos” (Mauss, 1921), a cerimônia marcada por atmosfera de respeito e de cuidado é, simultaneamente, deferência e testemunho, evocando a presença espiritual do morto, buscando apaziguá-lo ao reunir seus familiares e amigos íntimos nessa derradeira homenagem.

FIGURA 5 -PINTURA MURALISTA GYPSY LOVE, COM A QUAL MIO VACITE HOMENAGEOU SUA SAUDOSA ESPOSA JACQUELINE LIZ VACITE NA VILA ONDE MORAVAM EM COPACABANA



Fonte: Felipe Berocan Veiga (20 abr. 2019).

Ars longa, vita brevis. Não existe experiência antropológica de longa duração que não nos confronte com a finitude e a presença dolorosa da morte daqueles que mais ativamente contribuíram, compartilharam e discutiram o significado de nossas pesquisas da perspectiva de dentro, deixando muitos fragmentos e rastros em nossas lembranças, fotografias e anotações dispersas, além da

sensação de vazio diante de tudo aquilo que não tivemos mais tempo de ouvir e oportunidade de registrar como tanto gostaríamos. Desse modo, seguimos sempre com muitas lacunas e também com saudades, essa intraduzível palavra da língua portuguesa que significa muito mais do que simplesmente a falta. Saudades de um anfitrião querido, de sua personalidade ausente, com as lembranças de uma longa amizade cultivada durante anos de convivência e profícuo engajamento conversacional. O falecimento de Mio Vacite deixou um vazio imenso, com profundo impacto na representação política e na agenda do movimento cigano no Brasil.

REFERÊNCIAS

BLOCK, M. **Mœurs et coutumes des Tziganes**. Paris: Payot, 1936.

FONSECA, I. **Enterrem-me em pé**: os ciganos e a sua jornada. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982 [1963].

JACOBS, J. **The death and life of great American cities**. New York: Vintage Books, 1961.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999 [1955].

MARGALIT, A. **The decent society**. Cambridge; London: Harvard University Press, 1998.

MAUSS, M. L'expression obligatoire des sentiments (Rituels oraux funéraires Australiens). **Journal de Psychologie**, Paris, n. 18, p. 425-434, 1921.

MELLO, M. A. da S.; VEIGA, F. B.; SOUZA, M. A. de; COUTO, P. de A. B. Les gitans de Cidade Nova et l'appareil judiciaire de Rio de Janeiro: du négoce interprovincial des esclaves au négoce des "frais" de justice. **Études Tziganes**, Paris, FNASAT, n.21,2005, p.12-33.

NAIPAUL, V. S. **Oenigma da chegada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994 [1987].

SANT'ANNA, M. de L. B. **Os ciganos**: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas. São Paulo: FFLCH-USP, 1983. (Antropologia; 4)

SONTAG, S. **Diante da dor dos outros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SONTAG, S. **Sobre fotografia**: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SOUZA, M. A. de. **Ciganos, roms e gypsies**: projetos identitários e codificação política no Brasil e Canadá. Rio de Janeiro: Autografia, 2017.

SOUZA, M. A. de; MELLO, M. A. da S. Meirinhos aristocráticos. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, ano 2, n. 14, p.29-32, nov.2006.

STEWART, M. Mauveses morts, prêtres impurs et pouvoir récupeérateur du chant: les rites mortuaires chez les Tziganes de Hongrie [1993]. *In*: STEWART, M.; WILLIAMS, P. (Dir.). **Des Tziganes en Europe**. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2011. p. 163-193. (Ethnologie de la France, cahier 25)

TODOROVIĆ, D. (Ed.). **Romani narratives about pre-death, death and after-death customs**. Niš: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion, 2005.

VEIGA, F. B.; MELLO, M. A. da S. Le 'Jour National du Tsigane' au Brésil. Espaces symboliques, stéréotypes et conflits autour d'un nouveau rite du calendrier officiel. **Brésil(s). Sciences Humaines et sociales. Dossier Tsiganes**, Paris, CRBC-EHESS, n.2, p. 41-78, 2012a.

VEIGA, F. B.; MELLO, M. A. da S. A incriminação pela diferença: casos recentes de intolerância contra ciganos no Brasil. **Comunicações do ISER. Dossiê As Máscaras de Guerra da Intolerância**, Rio de Janeiro, ano 31, n. 66, p.86-108, 2012b.

VEIGA, F. B.; MELLO, M. A. da S. Adro dos Ciganos: quadros sociais da memória e políticas do reconhecimento no espaço público carioca. *In*: MIRANDA, A. P. M. de; OLIVEIRA, I. M. de (Orgs.). **Pesquisa empírica aplicada ao Direito: perspectivas teóricas e metodológicas sobre o reconhecimento de direitos**. Rio de Janeiro: Telha, 2021. p. 363-400.

VEIT, R. Forgotten in life, celebrated in death: Romany (Gypsy) grave markers from Northern New Jersey. **Historical Archaeology**, n. 55, p. 400-420, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s41636-021-00293-5>. Acesso em: abril de 2022.

WILLIAMS, P. **Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches**. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1993.

Formato *15x21 cm*
Tipologia *Perpetua / Californian FB /
Bookman Old Style*
Nº de Pág. *327*

Editora da Universidade Federal de Campina Grande- EDUF CG

