

Maria Patrícia Lopes Goldfarb
Marcos Toyansk
Luciana de Oliveira Chianca



CIGANOS

olhares e perspectivas

CIGANOS

Olhares e perspectivas



Reitora

Vice-Reitora

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

MARGARETH DE FÁTIMA FORMIGA MELO DINIZ

BERNARDINA MARIA JUVENAL FREIRE DE OLIVEIRA



Diretora

Supervisão de Administração

Supervisão de Editoração

Supervisão de Produção

EDITORA UFPB

IZABEL FRANÇA DE LIMA

GEISA FABIANE FERREIRA CAVALCANTE

ALMIR CORREIA DE VASCONCELLOS JÚNIOR

JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

CONSELHO EDITORIAL

Adailson Pereira de Souza (Ciências Agrárias)

Eliana Vasconcelos da Silva Esvael (Linguística, Letras e Artes)

Fabiana Sena da Silva (Interdisciplinar)

Gisele Rocha Côrtes (Ciências Sociais Aplicadas)

Ilda Antonieta Salata Toscano (Ciências Exatas e da Terra)

Luana Rodrigues de Almeida (Ciências da Saúde)

Maria de Lourdes Barreto Gomes (Engenharias)

Maria Patrícia Lopes Goldfarb (Ciências Humanas)

Maria Regina Vasconcelos Barbosa (Ciências Biológicas)

Maria Patrícia Lopes Goldfarb

Marcos Toyansk

Luciana de Oliveira Chianca

(Organizadores)

CIGANOS

Olhares e perspectivas

Editora UFPB

João Pessoa

2019

Direitos autorais 2019 – Editora UFPB

Efetuada o Depósito Legal na Biblioteca Nacional, conforme a Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

Todos os direitos reservados à Editora UFPB

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio.

A violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998) é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.

O conteúdo desta publicação é de inteira responsabilidade do autor.

Impresso no Brasil. Printed in Brazil.

Projeto Gráfico
Editoração Eletrônica
e Projeto da Capa
Imagem da Capa

Editora UFPB

Ana Gabriella Carvalho

Cleiton Machado Maia

Catálogo na Publicação
Seção de Catalogação e Classificação

C571 Ciganos : olhares e perspectivas / Maria Patrícia Lopes Goldfarb, Marcos Toyansk, Luciana de Oliveira (organizadores). - João Pessoa : Editora UFPB, 2019.
442 p. : il.
ISBN 978-85-237-1393-5
1. Costumes e tradições - Ciganos. 2. Identidade cigana. 3. Ciganos - Brasil.
I. Goldfarb, Maria Patrícia Lopes. II. Toyansk, Marcos. III. Oliveira, Luciana de.
IV. Título.

UFPB/BC

CDU 39 (214.58)

EDITORA UFPB Cidade Universitária, Campus I, Prédio da Editora Universitária, s/n
João Pessoa – PB
CEP 58.051-970
<http://www.editora.ufpb.br>
E-mail: editora@ufpb.br
Fone: (83) 3216.7147

Editora filiada à:

ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, dezenas de livros e artigos foram publicados no exterior sobre os ciganos e seu complexo relacionamento com o entorno. Desde o fim da Guerra Fria, inúmeras ações focalizaram os ciganos, principalmente na Europa Oriental, resultando em uma rica produção acadêmica. No entanto, até aqui, pouco se publicou sobre o tema no Brasil. Este livro busca, portanto, contribuir para preencher essa lacuna ao proporcionar uma ampla visão sobre os ciganos, suas identidades, percursos e ideias políticas.

O universo cigano abrange cerca de 14 milhões de pessoas, distribuídas pelo mundo, com grande presença nos continentes europeu e americano. A história e cultura cigana estão marcadas, talvez como nenhuma outra, pela experiência do desterro, do estranhamento e da imigração.

Ao lado da fascinante história coletiva de mais de mil anos no Ocidente, caracterizada pela importante contribuição cultural, a trajetória dos ciganos traz também a indelével marca da perseguição pelas sociedades mais amplas. Escravidão, deportações, esterilizações, culminando no genocídio perpetrado pela Alemanha e países colaboracionistas que eliminou mais de meio milhão de vidas ciganas, deixou muitos desamparados e redistribuiu os indivíduos pelo mundo.

Após a Segunda Guerra, a coletividade cigana, reduzida a uma pequena fração do que outrora havia sido, se deparou com um impasse quanto à abordagem que daria um novo rumo a esse povo num mundo que ressurgia das cinzas. Diversas ideias surgiram, como integração, sem deixar de lado as tradições, emancipação, estado territorial, entre outras, mas, décadas depois, constata-se que nenhuma força foi capaz de catalisar as esperanças e colocar os ciganos em igualdade com as outras populações europeias.

O movimento cigano surgiu na onda dos nacionalismos europeus, especialmente influenciado pelo sionismo e pelas reivindicações de povos balcânicos. O “despertar” global, contudo, acompanhou a recente proliferação das questões identitárias que impulsionaram o movimento romani, reverberando, embora com menor intensidade, também no Brasil. Entre nós, o movimento, cujo passo inicial foi dado pela União Cigana do Brasil e seu representante, Mio

Vacite, aos poucos vai ganhando o espaço que merece e adquirindo contornos adaptados à realidade brasileira.

Importante observar também que as questões sobre identidade cigana e as relações entre os vários grupos são parte de um debate contínuo acerca da definição étnica e as fronteiras entre ciganos e não-ciganos.

Desde já, entretanto, faz-se necessário esclarecer a grande confusão terminológica que cerca nosso tema. O termo *Rom* se refere a um membro do grupo (pessoa de origem *Romani*), enquanto *Roma* é sua forma plural. Utilizam-se também as seguintes variantes: *Rrom* e *Rroma*. Apesar de ser considerado o termo politicamente correto, nem todos os ciganos conhecem ou se consideram roma.

Romani, por sua vez, é usado como adjetivo (às vezes grafado com “r” duplicado, *Rromani*, ou com “y”, *Romany*); e é o termo utilizado para a língua dos *Roma*, incluindo subgrupos (também se usam as formas *Romanês* e *Romanó*). *Sinti*, *Calon*, *Caló*, *Calé*, *Romanichel*, *Romanichal*, *Kaale*, *Manush*, *Manouche* são alguns termos utilizados para comunidades ligadas a uma região específica – *Sinti* da Europa Central, *Manush* da França, *Caló* da Espanha, etc. São considerados subgrupos *Roma*, embora alguns prefiram manter uma identidade separada (*Sinti*, por exemplo). *Gadjo*, *Gadje*, *Gadjé*, *Gajão*, *Juron*, *Payo*, *Paio* são alguns dos termos usados pelos ciganos quando se referem a um não-cigano.

Há ainda os rótulos criados externamente, como as palavras *Cigano*, *Cygni*, *Cikan*, *Tsigan*, *Zigeuner*, etc são usadas para denotar os indivíduos de origem romani e outros viajantes. São palavras derivadas do grego *Atsingani* (intocáveis), termo usado para se referir a um *rom* no período bizantino. As palavras *Gitano*, *Gypsy* são derivadas de *Egyptian*, *Egiptano* (egípcio) porque se acreditava que eram provenientes do Egito. Ao lado das palavras derivadas do termo grego bizantino (como *Cigano*), *Gypsy* e suas variações são consideradas designações pejorativas por muitos, principalmente ativistas que insistem na substituição completa pelos termos politicamente corretos e próprios das comunidades (*Rom*, *Romani* e derivações). Alguns grupos, porém, adotaram os nomes atribuídos externamente e se autodefinem *ciganos*, *gitanos*, *Gypsies*, etc.

Este livro dedica especial atenção aos calons brasileiros. Isolados, por séculos a fio, dos grupos mais numerosos e pesquisados, como os roma da Europa

Oriental, os calons brasileiros são, em sua maioria, segundo se conta, descendentes de ciganos ibéricos que chegaram ao Brasil a partir do século XVI. Dispersos pelo país e exibindo enorme diversidade interna, os Calon perfazem hoje o grupo mais numeroso e vulnerável dos ciganos brasileiros.

Os artigos presentes nesta publicação resultaram, principalmente, de encontros científicos realizados em universidades brasileiras. O primeiro foi organizado pelo Dr Marcos Toyansk e a professora Maria Luiza Tucci Carneiro, coordenadora do LEER-USP, na Universidade de São Paulo em 2013 e contou com mais de vinte participantes, acadêmicos e ativistas, da América, Europa e Oriente Médio. Foi um evento pioneiro em suas proporções que objetivou impulsionar os estudos ciganos no Brasil. Na sequência, tivemos o seminário organizado pela Associação Social de Apoio Integral aos Ciganos (ASAIC) e PUC/PR, que reuniu acadêmicos e religiosos com o objetivo de debater as religiosidades ciganas; “Ciganos no Nordeste” organizado pela ASAIC e professor Jucelmo Cruz na Universidade Estadual de Feira de Santana, os ciclos de palestras no Sesc São Paulo, entre outros; tendo a imprescindível colaboração do PAMIM (Grupo de Estudos Culturais (GEC))/UFPB para ser publicado.

Optou-se por preservar os textos originais, nos idiomas em que foram elaborados, e apresentá-los de acordo com a seguinte estrutura: a primeira parte aborda a história e as identidades ciganas pela perspectiva global, na qual são apresentadas e examinadas teorias acerca da origem dos ciganos e as ramificações identitárias, considerando os contextos e as percepções externas.

A segunda parte traz a memória e a identidade dos ciganos no Brasil por meio de dez artigos escritos por pesquisadores brasileiros que analisam grupos ciganos em diversas regiões do país, e outros que se identificam como tal. Focalizando no persistente anticiganismo e nas mobilizações, a terceira parte anuncia um inquietante momento da história cigana, em que mais do que a busca pela integração, se coloca a questão da resposta às pressões externas e um futuro de novas possibilidades para o associativismo cigano. Os ciganos estão começando a escrever um novo capítulo em sua tortuosa história, um capítulo ainda incipiente, cujos contornos apenas começam a se delinear.

Os participantes trazem discussões sobre vários aspectos acerca da história, identidade e situação dos ciganos, principalmente nos continentes americano e europeu. Componentes centrais na identidade, como a história de perseguição, também têm destaque nesta coletânea, que traz à tona alguns textos que cobrem temas considerados essenciais para a compreensão dos grupos ciganos, abrindo possíveis caminhos para novas pesquisas e abordagens.

Espera-se que este livro contribua para difundir o conhecimento da singular história, dos dilemas e contextos atuais e das identidades e cultura dos ciganos.

Esta coletânea é dedicada aos amigos Valery Novoselsky e Luiz Carlos Fabbri que não ficaram para ver este livro, mas cujas valiosas contribuições estão aqui presentes.

Marcos Toyansk

Pesquisador do Laboratório de Estudos sobre Etnicidade, Racismo e Discriminação da Universidade de São Paulo (LEER-USP) e do Centro de Pesquisa e Formação do Sesc SP.

Luciana de Oliveira Chianca

Professora do Departamento de Ciências Sociais e Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB líder do GEC- Grupo de Estudos Culturais e do Pamim –

Maria Patrícia Lopes Goldfarb

Professora do Departamento de Ciências Sociais e Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB líder do GEC- Grupo de Estudos Culturais e pesquisadora do Pamim –

SUMÁRIO

Introdução 05

Parte I – História, Cultura e Identidade

1. Identidades ciganas: origens, grupos e contextos 15

Marcos Toyansk

2. Roma identities in Eastern Europe: ethnicity vs. nationality 39

Elena Marushiakova

Veselin Popov

3. Teorias em debate sobre a origem dos ciganos 65

Elisabeth Clanet dit Lamanit

4. The imagined gypsy: the inverted mirror image of the human being 81

Radmila Mladenova

Parte 2- Ciganos no Brasil: constuições identitárias e memória

5. Ser cigano: contatos interculturais e reelaboração identitária 99

Igor Shimura

Marivânia Conceição Araújo

6. O passado mítico como elemento identitário da coletividade cigana em
Sousa, Paraíba 115

Maria Patrícia Lopes Goldfarb

Luciana de Oliveira Chianca

7. Ser Cigano: identidade, etnicidade e essencialismo 127

Jamilly Rodrigues da Cunha

Renato Monteiro Athias

8. O “Dia Nacional do Cigano” no Brasil: espaços simbólicos, estereótipos e conflitos em torno de um novo rito do calendário oficial	149
<i>Felipe Berocan Veiga</i>	
<i>Marco Antonio da Silva Mello</i>	
9. Fluxos, redes e rotas: pensando o espaço territorial cigano a partir de uma experiência de campo	193
<i>Edilma do Nascimento Jacinto Monteiro</i>	
10. O catolicismo e a ciganidade brasileira	213
<i>Jucelho Dantas da Cruz</i>	
<i>Tarciso José Dantas da Cruz</i>	
11. “Espíritos ciganos” e “Ciganos de espírito”- o caso da Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez	229
<i>Cleiton M. Maia</i>	
12. “Nunca sozinho”: redes de parentes calon e o mundo gaje	255
<i>Florencia Ferrari</i>	
13. Between visibility and invisibility: situating gypsy studies and identity in Brazil	267
<i>Brigitte Grossmann Cairus</i>	
14. Projeto identitário e construção dos “ciganos no Brasil”	287
<i>Mirian Alves de Souza</i>	
Parte 3- Mobilização, Discriminação e anticiganismo	
15. The roots of anti-gypsyism	313
<i>Ian Hancock</i>	
16. Por uma história dos ciganos no Brasil: políticas anti-ciganas e vivências libertárias	337
<i>Rodrigo Corrêa Teixeira</i>	

17. Estructuras etnopolíticas y asociativas del pentecostalismo gitano en España	351
<i>Manuela Cantón-Delgado</i>	
18. La anatomía del activismo rom/gitano en el Cono Sur, sus contactos en el exterior y el peso de la iglesia gitana	375
<i>Jorge Bernal</i>	
19. Ciganos e o poder público: exercício de pesquisa a partir de situações envolvendo deslocamentos e fixações e o uso dos salvos-condutos	397
<i>Jéssica Cunha de Medeiros</i>	
<i>Mércia Rejane Rangel Batista</i>	
20. Anticiganismo: o tamanho do preconceito no Brasil	423
<i>Márcia Yáskara Guelpa</i>	
Sobre os Autores	431

PARTE I

HISTÓRIA, CULTURA E IDENTIDADE



Foto: Jamilly Rodrigues da Cunha

1 Identidades ciganas: origens, grupos e contextos¹

Marcos Toyansk

Introdução

Os ciganos formam uma comunidade étnica heterogênea de origem indiana que migrou para o mundo ocidental há cerca de mil anos. Divididos em diversos grupos e subgrupos, com suas próprias características culturais e percepções identitárias, os ciganos são influenciados pelos contextos históricos e culturais resultantes das formações políticas, sociais e econômicas dos países onde vivem e das atitudes das sociedades com relação a eles. Os múltiplos impactos das sociedades mais amplas contribuem para moldar a estrutura multidimensional das identidades ciganas, de forma distinta e irregular.

Os ciganos são uma singular e heterogênea formação étnica, composta por grupos e subgrupos endogâmicos, distintos e geograficamente dispersos, que possuem suas próprias características culturais e sociais. Compreendendo aproximadamente quinze milhões de pessoas no mundo, das quais cerca de dez milhões em solo europeu e quase quatro milhões de indivíduos no continente americano, sendo que as maiores comunidades americanas estão nos Estados Unidos, Brasil e Argentina.

É possível classificar os ciganos em quatro grupos principais: roma, sinti, romanichal e calon². O primeiro grupo, *roma*, é originário da Europa Oriental e é encontrado em quase toda Europa e em diversas partes do mundo. É o mais numeroso e possui diversos subgrupos, como *rudari*, *ursari*, *matchuaia*, *lovari*,

1 Este artigo deriva parcialmente da tese de doutorado intitulada “O associativismo transnacional cigano: identidades, diásporas e territórios”, com informações adicionais obtidas durante o estágio de pesquisa pós-doutoral realizado na Universidade de Sevilha, com apoio da Capes.

2 Veja mais em <http://romani.uni-graz.at/rombase/>

kalderash - cada grupo com suas próprias especificidades culturais, profissionais e linguísticas. A maioria, como os *kalderash*, fala algum dialeto romani com elementos do romeno, chamado de *vlox romani*. Outros não falam romanês, como os *rudari*, por exemplo. É um dos principais grupos presentes desde o século XIX no Brasil.

O segundo grupo, chamado de *sinti* é encontrado principalmente na Alemanha, Holanda, França, Itália, Áustria, Bélgica, e com menores concentrações na Hungria, Eslováquia, República Tcheca, Rússia e ex-Iugoslávia. Muitas vezes os *sinti* rejeitam o termo genérico roma para designar todos os grupos ciganos, insistindo numa identidade separada em vez de aceitar a condição de sub-identidade roma. Por isso, muitas vezes encontramos o termo “*sinti e roma*”. O termo *manush* (*manouche*) é aplicado aos *sinti* da França com alguma presença na Itália, Holanda e Bélgica. A etimologia do nome *manush* é indiana e significa ser humano em sânscrito e romani (ROMBASE). É possível que alguns tenham vindo ao Brasil.

O grupo *romanichel/romanichal* vive principalmente no mundo anglo-saxão e por vezes remete suas origens à Hungria. Falam o anglorromani (inglês com palavras em romani) e estão presentes principalmente na América do Norte, Oceania, Grã-Bretanha, País Basco, Escandinávia e Criméia (KLIMOVÁ-ALEXANDER, 2005, p. 30).

Por fim, o grupo *calon* é proveniente dos países ibéricos. Imigraram em grandes números para o continente americano (dos Estados Unidos à Argentina) e possuem concentrações na França, Alemanha e Grã-Bretanha. Falam geralmente espanhol ou português e *chib* (derivado do romani). Foram os primeiros a chegar ao Brasil, como deportados de Portugal a partir do século 16. Ao lado dos romá, compõem um grupo numeroso no Brasil.

Há grandes diferenças com relação à língua e religião. Há ciganos que falam romani, como os *kalderash*, e outros que não falam mais, como os *calon*. Quanto à religião, há muitos ciganos cristãos (católicos, evangélicos tradicionais, pentecostais, ortodoxos) e muçulmanos, como alguns *arlija* e *xoraxané* do sul

dos Bálcãs e Turquia. Há também ciganos de outras religiões, como judaísmo³, e outros que não possuem qualquer vínculo religioso. Para Pierre Liégeois (2007:77, tradução nossa): “a religião é uma forma de adaptação ao ambiente em situações em que um grupo adota certas crenças ou rituais para evitar ficar sob pressão extra”.

Como em muitos grupos étnicos, há uma diferença de acordo com o nível de assimilação. Assim, há desde indivíduos que apresentam todas as características tradicionais e que se identificam como ciganos até indivíduos completamente assimilados que não se identificam mais como ciganos. Do ponto de vista ocupacional, os ciganos desempenham as mais variadas profissões e alguns são reconhecidos nas correntes principais das sociedades em que participam. A posição social, desse modo, também não é uniforme. Como escrevem Marushiakova e Popov:

Até dentro de um mesmo país a experiência diversa de grupos separados é inevitavelmente refletida nos contrastantes estilos de vida e posição social (...) em algumas cidades búlgaras há os ‘guetos ciganos’ onde os roma vivem no limite da existência humana, enquanto a apenas alguns quilômetros, em algumas vilas e pequenas cidades, as maiores casas pertencem às famílias roma que são as pessoas mais ricas do bairro (2001, p. 40-41, tradução nossa).

Para os autores (2001:33, tradução nossa), “os ciganos formam uma comunidade étnica específica – uma comunidade intergruparal étnica – que não tem paralelo entre as nações europeias”. Os ciganos seriam uma comunidade étnica heterogênea, dividida em diversos grupos e subgrupos com suas próprias características culturais e percepções de suas identidades, classificados de acordo com a língua, estilo de vida, endogamia, ocupação, tempo de residência em dado país, religião, etc., cujo denominador comum da identidade étnica coletiva

3 De acordo com Valery Novoselsky (2003) cerca de 300 famílias mistas (ciganos judeus) provenientes da Bulgária imigraram para Israel entre 1948-1951 e muitas outras chegaram após 1989 da ex-União Soviética e Bulgária.

costuma ser observado a partir de alguns elementos que formariam o núcleo da identidade: a noção de origem compartilhada (indiana) e traços culturais similares (apesar de relativa diversidade derivada principalmente por fatores externos e pela flexibilidade da tradição oral). Acrescentamos que a noção de distinção dos não-ciganos constitui uma importante característica comum a todos os ciganos.

Portanto, qualquer alusão a uma minoria dispersa outrora mais homogênea, não parece ser totalmente inapropriada. Mais importante, porém, é notar como as diferenças históricas na Europa encontraram correspondência nas diferenças entre os ciganos da Europa Centro-Oriental e os da Europa Ocidental (e a imagem que fazem deles) em decorrência dos sistemas político-econômicos. Esclarecem Mirga e Gheorghe (1997, tradução nossa):

A partir da segunda metade do século quinze os Estados da Europa Ocidental introduziram políticas repressivas contra os roma, que eram vistos como nômades improdutivos [...] Em certa medida, o desenvolvimento do capitalismo na Europa Ocidental ajudou a desenvolver o nomadismo moderno romani na forma de “nomadismo de serviço”. Diferentemente, a persistência de um tipo de economia feudal na Europa Centro-Oriental manteve a necessidade de uma grande e reprimida força de trabalho, tomando várias formas de servitude. Nisso, às vezes a população romani participava de uma relação simbiótica, mas em casos extremos o sistema produzia a escravidão coletiva e hereditária de ciganos. Portanto, em alguns países da Europa Oriental [...] criaram a sedentarização e grandes guetos ciganos. Essas diferenças através da Europa deram origem a estereótipos contrastantes dos roma: no contexto ocidental, “cigano” significa nômade, viajante, ou migrante, enquanto no contexto centro-oriental, os termos correspondentes, “Tsigani” ou “Cigany,” sugerem grupos socialmente subordinados, empobrecidos e marginais.

Fronteiras simbólicas

Muitos buscam encontrar definições para diferenciar os ciganos dos não-ciganos, ou o que consideram o “verdadeiro cigano” de suas “degenerações”. A palavra “cigano” evoca nas mentes dos não-ciganos uma série de representações. Os ciganos têm sido retratados como estrangeiros, nômades, criminosos, grupo racial e grupo étnico. Ainda há considerável confusão e desacordo sobre a identidade precisa do grupo. “No imaginário *gadjo*, isto é, não-cigano, os ciganos são representados de diversas maneiras, através de imagens paradoxais. A imagem do cigano pode representar liberdade, alegria e tradição, ou, por outro lado, indolência, marginalidade e parasitismo” (REZENDE, 2000, p. 7).

Provenientes de duas abordagens distintas, uma que enfatiza a origem e outra que prefere as determinações socioculturais, o rótulo “cigano” com frequência é usado tanto como um termo genérico para designar os nômades e viajantes, aparecendo muitas vezes como um bando de párias rejeitados pela sociedade, pessoas vivendo na criminalidade e na base da hierarquia social, como para se referir a um distinto e separado grupo étnico de ancestralidade asiática (da Índia) (MAYALL, 2004, p. 10).

Portanto, dois critérios principais para definir os ‘ciganos’ tem sido a origem indiana e o estilo de vida nômade. Se considerarmos o estilo de vida, o termo alcançaria nômades do mundo inteiro. Aqui, consideramos ciganos como uma comunidade étnica bem definida, de origem indiana. Portanto, o critério que define os ciganos é a origem étnica, independente do status social ou características culturais dos indivíduos que a compõe. Convém ressaltar que diferentemente do conceito de ‘raça’, a etnicidade não é uma categoria biológica, mas um conceito multidimensional que inclui aspectos culturais e sociais de maneira dinâmica.

A questão terminológica é crucial para compreendermos o problema da definição e diferenciação dos ciganos. Está em curso ainda a busca pela terminologia adequada. Há uma tendência atual em substituir de forma automática todas as denominações que se referiam a grupos diversos, como Calon, Sinti e até viajantes pelo termo “Roma”. Diversas tentativas de solucionar essa questão surgiram na Europa, como “Roma und Sinti”, elaborado pelos germânicos para

designar ciganos alemães e da Europa Centro-Oriental. Semelhante ao termo em inglês, “Gypsy”, o termo em português também designa tanto os ciganos étnicos e quanto os viajantes. Porém, preferimos utilizar um termo genérico e clarificá-lo em vez de utilizar um termo que se refere a apenas um grupo e aplicá-lo aos demais.

Para além da indefinição terminológica, há uma frequente associação entre identidade cigana e nomadismo. Atualmente a maioria dos ciganos no mundo é sedentária. Por séculos, migração e nomadismo foram estratégias de sobrevivência para muitos ciganos. Gheorghe e Mirga explicam e contextualizam os deslocamentos:

Na Europa Ocidental, o capitalismo moderno contribuiu para a manutenção e desenvolvimento do nomadismo, enquanto o sistema econômico no resto da Europa levou à sua erradicação. As primeiras migrações ciganas foram determinadas por fatores econômicos, mas na última década a migração em direção ao Ocidente tem se dado em grande medida por fatores sociais e políticos, como preconceito étnico. O nomadismo como uma estratégia econômica é limitada a um pequeno número de famílias ciganas, principalmente na Europa Ocidental (MIRGA, GHEORGHE, 1997, tradução nossa).

Acrescenta Zoltan Barany (2002:9), “um dos mais comuns equívocos em relação aos ciganos é que eles são um povo intrinsecamente nômade”. Além de não serem todos nômades, estaria presente em alguns grupos uma forte identidade territorial, como afirma consoante Olivera: “Os ciganos são às vezes (geralmente?) mais ancorados em um território e sua história que os povos ao seu redor” (2012, p. 20, tradução nossa).

O núcleo da visão de mundo cigana consiste num modelo dicotômico: ciganos e gadjés. Neste modelo binário, “os ciganos veem o mundo gadjé não apenas como separado, mas como inferior e contaminante. O único contato amplo com não-ciganos ocorre na esfera econômica” (SILVERMAN, 1988). Carol Silverman

identificou alguns elementos que geralmente são observados pelos ciganos para separá-los dos não-ciganos, elaborando um modelo que demarcava as fronteiras e as diferenças entre ciganos e não ciganos.

Dicotomia entre Rom e Gadge

Rom	Gadge
Superior	Inferior
Esperto	Ingênuo
Limpo; mantem os tabus ciganos a. Fonte de saúde b. Modesto e reservado	Sujo, contaminado (marime); ignora os tabus a. Fonte de doença b. Promíscuo
Membro por nascimento (pelo menos um dos pais deve ser cigano)	Pai e mãe não-ciganos
Fala e compreende Romani	Não fala nem entende Romani
Segue o parentesco e a organização social Rom	Não tem vínculo de parentesco com rom nem com a organização social cigana
Autônomo	Trabalha para outros
Obtém lucro apenas de estranhos (não-ciganos)	Obtém lucro de seu próprio grupo
Submete-se à kris (corte rom)	Submete-se às autoridades não-ciganas
Nômade (como um ideal, ter liberdade para viajar)	Conectado a um local
Flexível na organização do tempo	Fiel a agendas
Exibe aparência física e comportamento não-verbal rom	Não parece nem age como cigano
Exibe a cultura material cigana (vestido, casas, joias, carros)	Não exibe a cultura material cigana

Fonte: SILVERMAN, 1988, p. 263, tradução nossa

Obviamente, esse modelo binário elaborado por Silverman não pode ser aceito como algo totalizante, mas como uma referência preliminar que em sua essência traria a separação entre cigano e não-cigano não visão romani.

Para identificar a natureza da etnicidade cigana, isto é, onde a identidade cigana se enquadra, adotam-se as seguintes perspectivas: a apreciação da

identidade como algo que é constantemente refeita e remodelada e a consideração de questões sobre a homogeneidade do grupo e a percepção do grupo como tendo uma identidade transnacional na qual a etnicidade relegue e supere as diferenças dentro do grupo e a competição entre identidades alternativas.

David Mayall (2004, p. 220) alerta para a dificuldade em estabelecer limites e critérios para a inclusão e a exclusão de indivíduos na identidade cigana e observa as variações de ênfase na origem e na cultura dadas pelos ciganólogos. Complementando que o desejo de identificar o núcleo essencial da “ciganidade” reafirma a crença na identidade imutável e estática.

Argumentar que as identidades nacionais são construídas não é defender que não tenham um real significado e forneçam a base de uma identidade coletiva distinta e coletiva (MAYALL, 2004, p. 277). Além disso, não consideramos a diversidade cigana como uma exceção no universo das identidades. A ausência do denominador comum territorial não torna a identidade cigana mais imprecisa que as identidades nacionais, por exemplo. Ela opera em outra camada. A questão é mais bem tratada se pensarmos quais critérios podem ser aplicados ao grupo e quais são apenas reproduções de antigos estereótipos.

A falta de concordância entre os estudiosos sobre como conceituar os ciganos não significa que não existam ou componham um agrupamento unido apenas por uma categorização. Como conclui David Mayall (2004, p. 278):

A identidade é, portanto, complexa e multifacetada, e os grupos, assim como os indivíduos podem ter múltiplas identidades [...] a identidade é sentida e experimentada, mas também é dada e construída. É formada e moldada pelo grupo, mas é muitas vezes delimitada dentro de parâmetros determinados pelos *outsiders* [...] As identidades também são dependentes de noções de um núcleo ou essência, muitas vezes fixadas e estáticas, mas que também é capaz de acomodar reformulação e mudança.

As identidades não são fixas, mas flexíveis e a diversidade um produto da mobilidade, onde as diferenças devem ser reconhecidas e acomodadas. Okely (*apud* MAYALL, 2004, p. 238) observa que a cultura cigana está em constante evolução, emprestando e interagindo com a cultura da maioria como parte do processo de criação e recriação contínua da autonomia cultural dos ciganos. Para Jean-Pierre Liégeois: “a cultura cigana, como todas as culturas, está em constante evolução e ainda mais que as outras, porque a mudança é uma de suas tradições e a adaptação é uma constante necessidade”. Continua Mayall: “De fato, o conceito de mudança e adaptação é identificado como uma característica de distinção do grupo, relacionado ao processo de sobrevivência num ambiente hostil e persecutório” (2004, pp. 238-239, tradução nossa). Complementa a antropóloga Carol Silverman:

A mudança ocorre de fato na cultura cigana, mas isso não é necessariamente um sinal de assimilação a não ser que desapareça a visão de mundo alojada na separação entre cigano e gadjé. As inovações em áreas como moradia, padrões de viagem, ocupação, línguas não-ciganas, sinalizam uma adaptação criativa a situações de contato cultural perpétuo. Essas áreas da vida cigana têm mudado por séculos e continuarão a mudar, porque, tradicionalmente, essas zonas culturais estão abertas a inovação. A mudança não ocorre apenas por ser inevitável, mas também porque é a estratégia criativa e adaptativa fundamental da sobrevivência cigana em ambientes não-ciganos. Além disso, as inovações em certas áreas culturais servem para alimentar o conservadorismo em outras áreas da cultura, como a visão de mundo, o sistema de tabu e o sistema de crença (1988, p. 268, tradução nossa).

Portanto, em vez de cultura fixa e imutável, haveria uma cultura dinâmica e em contínuo processo de recriação, hábil em lidar com desafios externos, mas sem ser assimilada:

Portanto, em vez de uma cultura cigana que é estática, deparamos com um retrato que enfoca sua natureza dinâmica, capaz de emprestar elementos e interagir com a sociedade não-cigana, não como um ato de deferência, subordinação, diluição ou assimilação, mas como uma forma de expressar inventividade e criatividade (MAYALL, 2004, p. 238, tradução nossa).

A unidade cigana num universo repleto de formas culturais distintas “se forma e se alimenta a partir da própria diversidade, através de práticas e discursos variados”. (REZENDE, 2000, p. 49). A interação é suplementada por adoção e adaptação de muitos aspectos da cultura não-cigana, que são adaptados, interpretados e recriados. Jean-Pierre Liégeois apresenta a sua interpretação do que é ser cigano hoje: “no mundo moderno, em que a diversidade é corroída, o que faz dos ciganos um grupo único é a sua mobilidade, sua flexibilidade e sua segmentação, sua independência, sua ligação com sua distinção e seus modos de sustentá-la, e sua maneira de se relacionar com os arredores” (LIÉGEOIS, 2007, p. 58).

Diáspora

Os ciganos são comumente considerados uma diáspora histórica⁴, apesar da ausência de documentos históricos que contenham algo referente ao passado e origem dos ciganos. Alguns pesquisadores entendem os ciganos como um grupo outrora único e homogêneo, com raízes históricas e padrões de migração comuns, que se fragmentou. De acordo com esses pesquisadores, os ciganos seriam

4 O sociólogo Robin Cohen delineou as características de uma diáspora. Seriam: a) dispersão de uma terra original, geralmente de forma traumática, para duas ou mais regiões estrangeiras; b) alternativamente, a expansão de uma pátria em busca de trabalho, comércio ou outras ambições coloniais; c) uma memória coletiva e mitos sobre uma pátria; d) idealização de uma casa ancestral e compromisso coletivo com a sua manutenção, restauração, segurança e prosperidade, até a sua criação; e) o desenvolvimento de um movimento de retorno; f) uma forte consciência étnica sustentada por muito tempo e baseada no senso de diferença, uma história comum e uma crença num destino comum. (COHEN, 1997, p. 26, tradução nossa).

descendentes de grupos que saíram do noroeste da Índia e chegaram à Europa no fim do século 13. Essas ideias são baseadas nas semelhanças encontradas por linguistas entre os idiomas romani e sânscrito e, posteriormente, em outros paralelos entre as culturas romani e rajput (HANCOCK, 2002, p.13). Como afirma Zoltan Barany: “a língua romani é o único “livro” que os ciganos carregavam nas suas viagens; ela representa a memória coletiva e fornece importantes indícios aos linguistas e historiadores sobre as suas origens e suas longas jornadas para a Europa” (2002, p. 8, tradução nossa).

Ao mesmo tempo em que considera uma diáspora, o ativista Ian Hancock, aceita a diversidade entre os ciganos. Afinal, a diversidade é um efeito da diáspora. Na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas (HALL, 2009, p. 26).

Alguns ativistas ciganos desenvolveram o seu próprio discurso diaspórico que consiste em um processo dinâmico e em um projeto em vez de um *fait accompli* (TONINATO, 2009, p. 5). Consta no discurso da elite política romani:

Diferentemente da situação comum das minorias étnicas que estão mais ou menos confinadas a certos territórios ou regiões, as comunidades romanis estão dispersas tanto dentro como através das fronteiras dos países, estados e continentes em uma diáspora mundial (ACTON e GHEORGHE 2001, p. 63, apud RÖVID, 2011, p. 15, tradução nossa).

Com o objetivo de se apropriar de uma imagem estigmatizada distorcida pela sociedade mais ampla e reescrevê-la, os intelectuais ciganos iniciaram um processo de etnogênese para dar voz política às comunidades ciganas, estabelecendo relações com a terra ancestral: a Índia.

O mais importante movimento religioso cigano, o evangélico, por outro lado, acrescentou uma nova dimensão à noção diaspórica. Como assinala Paloma Gay y Blasco (2002, tradução nossa): “alguns convertidos olham para o passado e argumentam que todos os ciganos são judeus que se perderam durante o exílio de quarenta anos no deserto do Sinai, e leem a Bíblia a fim de encontrarem paralelos entre os costumes ciganos e judaicos descritos nas escrituras sagradas”

Na Espanha, essa narrativa foi encontrada em meio a ciganos pentecostais que distribuem brochuras sobre a origem dos ciganos aos seus membros. A versão dos evangélicos consiste em afirmar que os ciganos seriam uma tribo israelita que teria passado pela Índia antes de chegar ao Ocidente. Damian Le Bas (2010:63) comenta que as diferenças mais relevantes entre as situações judaica e romani são a presença de textos antigos e a ausência de uma terra de origem para qual são investidas esperanças de retorno ou nostalgia do passado. Não há paraíso perdido para os ciganos.

Há ainda aqueles que aceitam a abordagem diaspórica, mas que remetem a origem dos ciganos ao Oriente Médio ou Norte da África, sugerindo um parentesco com os judeus ou uma origem egípcia. Conforme Maria Lourdes Sant'ana (1983, p. 26), “outra hipótese sobre a origem dos ciganos considera-os descendentes dos judeus, pela similitude da dispersão de ambos pelo mundo, inseridos em sociedades mais amplas, mas permanecendo como grupo à parte”. Segundo a autora (1983:22-23), as lendas dos Kalderash de Campinas resumem-se em: “somos descendentes de uma das sete tribos de Israel. Somos descendentes de Moisés”.

Outras lendas mencionam o Egito como país de origem dos ciganos, fazendo-os descendentes dos *sindhu* ou *sintés* que, segundo a lenda, chegaram à Caldéia na época de Abraão (SANT'ANNA: 1983, p. 23). Encontramos em Williems e Lucassen:

Eles foram classificados como conglomerações de vagabundos antissociais no limiar da sociedade; como pagãos, em outras palavras, não-cristãos; como egípcios, pela associação com magia e feitiçaria; ou como judeus que estavam escondidos durante as inúmeras perseguições (2000, tradução nossa).

Entrementes, a versão hegemônica é que os ciganos são provenientes da Índia. Os que contestam geralmente questionam se há uma região ancestral anterior à passagem pela Índia (se os ciganos teriam uma origem israelita, por exemplo), ou quão indianos são os ciganos, isto é, qual a relevância do componente indiano na identidade romani. Contudo, a ligação com a Índia é amplamente

aceita e faz parte do cotidiano de muitas famílias ciganas, principalmente na Europa Oriental⁵, como confirma Adriana Helbig:

Atualmente a conexão indiana é indisputada e considerada conhecimento comum tanto no Ocidente quanto na antiga sociedade soviética (...) a noção da Índia como pátria é tão estabelecida que alguns performers roma na Ucrânia incorporam movimentos da dança e ornamentos vocais indianos em performances públicas (HELBIG, 2005, p. 89-90, tradução nossa).

Continua:

Nos anos 1970 e 1980, quando a maioria da população urbana roma de Uzhhorod estava empregada sob o comunismo e podia consumir entretenimento, o cinema central de Uzhhorod exibia filmes indianos semanalmente para um grande número de frequentadores roma (HELBIG, 2005, p. 90, tradução nossa).

A conexão indiana encontra resistência por parte de alguns ciganos por conta do temor em serem ainda mais excluídos pelos não-ciganos em função da origem distinta. Enquanto outros povos europeus se emanciparam de seus ancestrais distantes (celtas e gauleses, por exemplo), os ciganos poderiam continuar sendo vistos como descendentes diretos de seus supostos ancestrais indianos, reforçando a percepção pelos outros europeus de que se trata de um povo estrangeiro, alimentando, assim, a rejeição pela sociedade majoritária (OLIVERA, 2012, p. 19-20).

Há critérios adotados para designar os ciganos que minimizam a importância do componente étnico como determinante na categorização dos ciganos, resultando em novas fronteiras. Em geral, são abordagens que restringem

5 Comunicação pessoal com Lilyana Kovatcheva em 2012.

os ciganos a uma estrutura política ou social, a um grupo cultural ou a uma subclasse composta por indivíduos depauperados.

A primeira abordagem enfatiza as diferenças culturais e o estilo de vida para determinar quem seriam os ciganos. Os adeptos desta abordagem consideram “ciganos” alguns indivíduos com práticas culturais comuns (tradições musicais, tabus, regras de purificação, etc.), interpretações similares do mundo (ciganidade) e pelo desejo de viajar; para estes, os ciganos seriam indivíduos que aceitam um código de ética e uma visão de mundo compartilhada resultando em comportamentos comuns caracterizados pelo nomadismo e pela marginalidade. Os mais radicais acreditam que os ciganos são ligados apenas pelo comportamento, enquanto a maioria, porém, aceita a etnicidade romani e a origem indiana, mas enfatiza o estilo de vida (VERMEERSCH, 2006, p. 15).

Um elemento crucial nessa abordagem é o nomadismo. De acordo com esse pensamento, cigano é sinônimo de nômade, gente que viaja sem rumo, “sem destino, sem tempo determinado e sem criar raízes em lugar algum” (SANT’ANA, 1983, p. 63). David Mayall enfoca outro aspecto relacionado com o nomadismo, que é o *status* de classe baixa e pária. Esse estilo de vida é visto como um sinal de rejeição social e abandono, trazendo quase sempre uma imagem negativa. “A maioria é retratada como uma classe baixa de criminosos e como parasitas, vagabundos improdutivos e depauperados” (MAYALL, 2004, p. 6, tradução nossa).

Embora alguns ciganos sejam nômades, essa abordagem não possui consistência e nem respaldo científico e apenas reforça os estereótipos que foram cultivados na sociedade ocidental. Como observa Peter Veermersch (2006, p. 15, tradução nossa): “Infelizmente, alguns dos textos nessa perspectiva têm sido centrais em manter o pensamento estereotipado sobre os roma como inerentemente nômades, marginais, não confiáveis, primitivos, imaturos e muito dependentes de controle e orientação”.

Uma segunda categorização resulta de critérios biológicos, isto é, raciais. Central para a definição racial do grupo é a convicção de que todos os ciganos, dispersos pelo mundo, são originários do mesmo grupo e, portanto, geneticamente ligados. Quanto a isso, Bakker afirma que os estudos genéticos confirmam a origem indiana dos ciganos, fornecendo uma forte evidência contra os argumentos

daqueles que defendem que os ciganos seriam europeus que surgiram a partir da estigmatização social (2012, p. 105-106).

Desde o século XIX, diversos estudos influentes foram produzidos sobre os ciganos, transmitindo a imagem de uma raça distinta e separada das demais (MAYALL: 2004, p. 84). Os estudos genéticos buscam demonstrar a origem indiana dos ciganos, sem confirmar uma suposta homogeneidade entre os indivíduos. Essa questão do parentesco biológico é muito discutida e inconclusiva (VERMEERSCH, 2006, p. 16). Contrariamente à perspectiva diaspórica, a conceituação racial/biológica não permite diversidade e diferença dentro do grupo e considera os elementos identitários como fixos e permanentes, além de enfatizar uma suposta conexão natural entre as diversas comunidades ciganas (VERMEERSCH, 2006, p. 16).

A “raça” dos ciganos autênticos deve a sua singularidade à origem estrangeira e ancestralidade indiana. Na abordagem racial, constitui a base para retratar o grupo a ênfase em atitudes e comportamentos peculiares, continuidade em práticas culturais, e, óbvio, diferenças físicas como cor dos olhos, cabelo e pele. Por sua vez, as diferenças psicológicas são explicadas pela referência à hereditariedade, estabelecendo, portanto, o princípio de permanência dessas características.

O nomadismo e uma existência livre são geralmente vistos como aspectos essenciais de sua cultura e estilo de vida, e ao referir ao instinto cigano para viajar a impressão que dá é que a prática do nomadismo é herdada e, portanto, está no sangue.

Outra abordagem destaca a perseguição como elemento principal. A perseguição tem sido utilizada como fator unificador entre os ciganos de todo o mundo, tornando a experiência de povo perseguido em outro componente agregador. Como observa Bancroft (apud O’NIONS, 2007, p. 4), há uma experiência comum a quase todos os roma e viajantes na Europa: a discriminação e hostilidade que enfrentam da sociedade mais ampla. Para alguns, esse é o principal fator de identificação dos ciganos como uma “minorias transnacional”.

Nos últimos anos, as comunidades ciganas têm sido associadas também – principalmente pelos programas destinados aos roma e pelas ONGs – à pobreza,

marginalidade e degradação. Embora muitos ciganos de fato enfrentem profundos problemas sociais e econômicos, esse enfoque faz com que a totalidade seja confundida com uma parte da comunidade, como afirma Veselin Popov: “a comunidade étnica inteira será vista e identificada apenas com o seu ramo problemático e, como resultado, os romanis não serão mais considerados e aceitos como uma comunidade étnica distinta com sua cultura étnica específica” (POPOV, 2008:494, tradução nossa). Assim, as imagens de pobreza e criminalidade são mescladas para formar uma percepção de completa marginalização, levando alguns a definirem os ciganos como uma “classe-étnica” com uma “cultura de pobreza”, como apontam Veselin Popov (2008) e Elena Marushiakova (2008). Por essa perspectiva, os ciganos são uma camada social marginalizada que necessita de cuidados especiais para superar a condição de exclusão e miséria, tornando-os diferentes de outras comunidades étnicas.

É importante observar que a discussão sobre a identidade cigana, tão presente no Ocidente, não tem tanta relevância na Europa Oriental. Como esclarece Elena Marushiakova (2008, p. 1, tradução nossa):

A questão “quem são os ciganos?” (ou em termos mais politicamente corretos “quem são os roma?”) se tornou absolutamente sem sentido na Europa Oriental. No conhecimento público de toda a região da Europa Oriental, existe há séculos uma ideia clara dos ciganos como uma comunidade étnica distinta e bem definida, com origem comum,... todos sabem aqui “quem são os ciganos” [...] Na Europa Oriental, os ciganos, como qualquer outra comunidade, são considerados apenas em termos primordiais [...] Em outras palavras, se nasce cigano (como em qualquer outra comunidade étnica); não se torna cigano, e se permanece cigano por toda a vida (assim como seus ancestrais) [...] porque aqui esse problema, como outras questões similares na perspectiva construtivista, é simplesmente irrelevante, totalmente incompreensível e, portanto, sem sentido.

Novos contextos

Os ciganos são influenciados pelos contextos históricos e culturais resultantes dos processos de mudanças e formações políticas, sociais e econômicas nos diferentes países em que vivem, e das atitudes dessas sociedades com relação a eles. As alterações nas fronteiras dos impérios e, posteriormente, países – que levaram a trocas entre os grupos ciganos – e as migrações internas e externas são, portanto, fatores que influenciaram nas identidades dos grupos ciganos.

O contexto geopolítico e as políticas domésticas dos Estados impactam na identidade, concedendo novas dimensões. Elena Marushiakova (2008) cita algumas tendências básicas da comunidade cigana a partir dos condicionamentos políticos, sociais e ideológicos que resultam em consolidação e segmentação dos (sub)grupos: a) o desenvolvimento interno da comunidade que segue duas tendências contraditórias: a segmentação em subgrupos e a consolidação de diversos subgrupos em um grupo, acrescidos, a partir do século XX, de um novo nível da identidade, dentro das fronteiras dos respectivos Estados, formando o cigano iugoslavo, o soviético, o tchecoslovaco, etc.; b) a evolução da comunidade como parte da respectiva nação que resultou do processo de emancipação e integração nos recém-criados Estados do sudeste europeu. O objetivo das diversas organizações ciganas que surgiram neste período era o reconhecimento como cidadãos com direitos, mas pertencentes a um grupo étnico separado; c) o desenvolvimento de uma identidade étnica preferida ou nova, isto é, a assimilação voluntária ou forçada de ciganos a outros grupos majoritários. Na ausência de políticas de assimilação, uma parcela dos ciganos substituiu a identidade étnica pela religiosa, a fim de se mesclarem na sociedade dominante. Exemplo disso é a conversão de ciganos ao islã para se tornarem turcos muçulmanos durante o controle otomano. Em casos de política de assimilação forçada, como a empreendida pelo antigo Império Austro-Húngaro no fim do século 18, uma parcela considerável de ciganos perdeu a identidade e a cultura romani sem conseguir a completa assimilação, transformando-se em marginalizados. Há também a construção de uma nova identidade, separada dos outros ciganos, como os Aškali do Kosovo; d) o desenvolvimento no contexto do nacionalismo romani

global, que busca redefinir a identidade cigana a fim de unificá-la. Iniciando com a expansão do termo “roma” a todos os ciganos e criando símbolos nacionais, como bandeira e hino, o movimento liderado pela União Romani Internacional tem buscado, desde o Primeiro Congresso Mundial em 1971, concretizar a ideia de uma nação cigana e representá-la nas organizações internacionais.

A partir do Quarto Congresso e o influxo de um grande número de participantes da antiga “Cortina de Ferro”, o movimento começou a adotar duas perspectivas: a integração dos ciganos nos Estados em que vivem e a definição do lugar dos ciganos numa futura Europa unificada (MARUSHIAKOVA e POPOV 2005, pp. 441-442 apud MARUSHIAKOVA, 2008). Identifica-se aqui a tendência a uma nova configuração da comunidade cigana na Europa a partir do processo de integração europeu e mobilidade humana. Finalizamos com a recomendação de Nicolae Gheorghe que “aconselha os ciganos a ‘jogar com’ suas múltiplas identidades e questionar as diversas demandas por autenticidade feitas sobre eles” (WILLEMS, LUCASSEN, 2000, p. 267, tradução nossa).

Acrescentamos ainda os impactos da conversão ao pentecostalismo sobre as identidades ciganas. As igrejas ciganas moldam o estilo de vida de seus membros, influenciando diretamente em suas identidades (SLAVKOVA, 2014). A evangelização dos ciganos começou nos anos 1950 na França e se expandiu para outros países da Europa e do continente americano, tornando-se a principal referência religiosa dos ciganos, além de um importante dinamizador das comunidades. O evangelismo Pentecostal cigano pode ser considerado um processo de etnogênese moderno capaz de conectar as comunidades ciganas e se tornar um teto sob o qual os diversos grupos se reúnem, facilitando o surgimento de uma comunidade pan-cigana em nível global por meio das atividades transnacionais e laços de irmandade (CANTÓN-DELGADO, 2014).

Considerações Finais

Os ciganos existem em pelo menos duas dimensões: como parte das respectivas sociedades em que vivem e como um grupo étnico distinto e geograficamente disperso. A busca por elementos comuns a todos ciganos

tem resultado em distintas categorizações que enfatizam aspectos culturais, socioeconômicos, biológicos, entre outros.

A busca pela terminologia adequada e o problema do estabelecimento da diferenciação entre ciganos e não-ciganos ainda permeia os debates acerca da identidade romani. Atualmente constatamos a tendência à substituição automática das antigas denominações pelo termo “roma” e sua extensão a grupos nômades que não mantêm qualquer relação com os ciganos. Essa solução, contudo, não encontra correspondência em diversas comunidades ciganas que não se identificam como ‘roma’, como os *gitanos* espanhóis.

As comunidades ciganas têm respondido aos contextos políticos e às atitudes das sociedades mais amplas com relação a eles principalmente na forma de segmentação e consolidação, mas até assimilação. Dentre os processos desenvolvidos internamente, os mais relevantes que devem impactar nas identidades são o movimento associativo transnacional conduzido pelos ativistas ciganos e o movimento evangélico protagonizado pelos pastores ciganos. Consideradas as duas mais importantes estruturas transversais e transnacionais, para além dos vínculos de parentesco, as associações seculares ciganas e o movimento pentecostal absorveram diferentes narrativas diaspóricas que promovem novas perspectivas identitárias e separam com maior clareza os ciganos étnicos das outras acepções do termo.

Embora as fronteiras entre os grupos ciganos sejam preservadas, esses movimentos apregoam, em geral, uma aproximação das comunidades em diversas escalas – embora isso seja algo ainda bastante incipiente. Assim, é possível que em breve possamos constatar um novo quadro geral dos ciganos, bastante diferente do descrito atualmente, que revele novas distribuições geográficas e inéditas formações que contribuam para o fortalecimento de uma comunidade transnacional.

Referências bibliográficas

CANTÓN-DELGADO, Manuela, et al. **Gitanos pentecostales: una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia em Andalucía**. Sevilla: Signatura Demos, 2004.

CANTÓN-DELGADO, Manuela. Stigma and Ethno-genesis among Pentecostal Gitanos in Spain. In: THURFJELL, D.; MARSH, A. (eds.) **Romani Pentecostalism: Gypsies and Charismatic Christianity**. Frankfurt: PL Academic Research, 2014: 73-83.

COHEN, Robin. **Global Diasporas: an introduction**. University of Washington Press, 1997.

BAKKER, Peter. Romani genetic linguistics and genetics: results, prospects and problems. **Romani Studies** 5, Vol. 22, No. 2, 2012, pp.91-111.

BARANY, Zoltan. **The East European Gypsies: regime change, marginality and ethnopolitics**. Cambridge University Press, 2002.

GAY Y BLASCO, Paloma. Gypsy/Roma diasporas. A comparative perspective. **Social Anthropology**, 2002, 10, 2: 173-188.

GHEORGE, N.; MIRGA, A. The Roma in the twenty-first century. **Project on Ethnic relations**. 1997. Disponível em: <http://www.per-usa.org/1997-2007/21st_c.htm>.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Humanitas, 2009.

HANCOCK, Ian. **We are the Romani people**. University Hertfordshire Press, 2002.

HELBIG, Adriana Nadia. **Play for me, old Gypsy: music as a political resource in the Roma rights movement in Ukraine**. Tese de doutorado. Columbia University, 2005.

KLIMOVA-ALEXANDER, I. **The Romani Voice in World Politics: The United Nations and Non-State Actors**, Aldershot: Ashgate, 2005.

LE BAS, Damian. The possible implications of diasporic consciousness for Romani identity. In: ACTON, T.; LE BAS, D. **All Change! Romani studies through Romani eyes**. University of Hertfordshire Press, 2010, pp.61-70.

LIÉGEOIS, Jean-Pierre. **Geopolitics and sociopolitics: new prospects for Roma**. Disponível em: <http://www.emz-berlin.de/projekte_e/pj41_pdf/Liegeois.pdf>. Roma in Europe. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2007.

MARUSHIAKOVA, Elena. Gypsy/Roma Identities in New European Dimension (The Case of Eastern Europe). In: MARUSHIAKOVA, Elena. **Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration**. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008, pp.468-490.

MARUSHIAKOVA, E.; POPOV, V. The Roma - a Nation without a State? Historical Background and Contemporary Tendencies. - In: BURSZTA, W., KAMUSELLA, T., WOJCIECHOWSKI, S. (Eds.) **Nationalismus Across the Globe: An overview of the nationalism of state-endowed and stateless nations**, Poznan: School of Humanities and Journalism, 2005, 433-455. Disponível em: <<http://212.72.210.78/sr-www/files/Virtual%20library/Nation.pdf>>.

MARUSHIAKOVA, E.; POPOV, V. Myth as process. In: ACTON, Thomas. **Scholarship and the Gypsy struggle: commitment in Romani studies**. University of Hertfordshire Press, 2000, pp.81-93.

GUY, Will. **Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe**, 2002, pp.

GUY, Will. **Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe**, 2002, pp.

MAYALL, David. **Gypsy Identities 1500-2000: from Egipcians and Moonmen to the ethnic Romany**. Routledge, 2004.

NOVOSELSKY, Valery. **European Roma in the State of Israel**. 2003. Disponível em: <<http://www.valery-novoselsky.org/euroromainisrael.html>>. Acesso em 2009.

OLIVERA, Martin. The Gypsies as indigenous groups: the Gabori Roma case in Romania. **Romani Studies** 5, Vol. 22, nº 1, 2012, pp. 19-33.

O'NIONS, Helen. **Minority Rights Protection in International Law – The Roma of Europe**. Ashgate, 2007.

POPOV, Vesselin. The Gypsy/Roma between the Scylla of marginalization and the Charybdis of exotization in the new EU realities. In: MARUSHIAKOVA, Elena. **Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration**. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008, pp. 491-503.

REZENDE, Dimitri Fazito Almeida. **Transnacionalismo e Etnicidade – A Construção Simbólica do Romanesthàn (nação cigana)**. Dissertação de Mestrado pela Universidade Federal de Minas Gerais, 2000.

RÖVID, Márton. “One-size-fits-all Roma? On the normative dilemmas of the emerging European Roma policy”. **Romani Studies** 5, Vol. 21, No. 1, 2011, 1–22.

SANT'ANA, Maria Lourdes. **Os ciganos: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas**. FFLCH – USP, 1983.

SILVERMAN, Carol. **Romani Routes: cultural politics & Balkan music in diaspora**. Oxford University Press, 2012.

SILVERMAN, Carol. Negotiating “Gypsiness”: Strategy in Context. **The Journal of American Folklore**, Vol. 101, No. 401 (Jul. - Set., 1988), pp. 261-275.

SLAVKOVA, Magdalena. “Prestige and identity construction amongst Pentecostal Gypsies in Bulgaria”. In: THURFJELL, D.; MARSH, A. (eds.) **Romani Pentecostalism: Gypsies and Charismatic Christianity**. Frankfurt: PL Academic Research, 2014: 57-74.

TONINATO, Paola. The Making of Gypsy Diasporas. **Translocations:** Migration and Social Change, número 5, agosto de 2009. Disponível em: <www.translocations.ie/Vol_5_Issue_1_c.doc>.

VERMEERSCH, Peter. **The Romani Movement:** minority politics and ethnic mobilization in contemporary Central Europe. Berghahn Books, 2006.

WILLEMS, Wim; LUCASSEN, Leo. Gypsies in the Diaspora? The Pitfalls of a Biblical Concept. **Social History Journal**. Vol 33, No 66, 2000, pp. 251-269.

2 Roma identities in Eastern Europe: ethnicity vs. nationality

Elena Marushiakova

Veselin Popov

From the very beginning we would like to underline that in our text we will not enter the discussion related to the notions of *Roma*, into which many authors and policy-makers put different content. The European Commission e.g. has defined (after dozens of similar definitions once again) in the EU Framework for National Roma Integration Strategies, what should be understood under the term “Roma”: “The term ‘Roma’ is used here, as well as by a number of international organizations and representatives of Roma groups in Europe, to refer to a number of different groups (such as *Roma, Sinti, Kale, Gypsies, Romanichels, Boyash, Ashkali, Egyptians, Yenish, Dom, Lom*) and also includes Travellers, without denying the specificities and varieties of lifestyles and situations of these groups” (NATIONAL ROMA INTEGRATION STRATEGIES, 2012).

We will not analyze now whether this definition is accurate and adequate, if considered in academic discourse or from point of view of the communities in question, e.g. how to proceed in cases where a community designated as ‘Roma’ not just does not want to be defined as such, but does not even know what means the word ‘Roma’. Put in brackets, for us much more important question is whether the political discourse should be a leading and decisive or the academic one, but this is a question to which each author should give his own answer. In this case we will talk only about ‘Roma’, in the narrow sense, i.e. about the communities who live mainly in the regions of Eastern Europe (or rather lived only there before the migration of large parts of them in nineteenth and twentieth century towards Western Europe and New World).

The region of Eastern Europe, as referred to in this text, encompasses the countries east of the so-called “Iron Curtain” that divided Europe after World War II. This includes the today Poland, the Czech Republic, Slovakia, Hungary,

Romania, Bulgaria, Albania, as well as the countries of former Yugoslavia (Serbia, Montenegro, the Republic of Macedonia, Bosnia and Herzegovina, Croatia and Slovenia) and the European part of the former USSR (Lithuania, Latvia, Estonia, the Russian Federation, Ukraine and the Republic of Moldova). To these countries we include also Greece and Turkey (at least their European part), which were not part of the former so-called “socialist bloc”, but speaking historically, for centuries together with them been part of common cultural and historical regions.

Multidimensional identity structure of the Roma

When writing about Roma from Eastern European perspective, it is necessary to start with one terminological specifications. Designation of diverse Roma communities in the languages of majority societies in the region of Eastern Europe such as - ‘Cigáni’, ‘Cikáni’, ‘Cyganie’, ‘Čigonai’, ‘Čigāni’, ‘Cigany’, ‘Ṭigani’, ‘Ἀθιγγανοί’, ‘Цигани’, ‘Цыгане’, etc. is usually translated into English as ‘Gypsies’. This is however, in our point of view not adequate translation. The word ‘Gypsies’, in the English-speaking world, including in the scholarly jargon is used to signify diverse communities of service nomads regardless of their ethnic origins and identity (Hancock 2010: 95-96). That is why the distinction between the terms “Gypsy 1” and “Gypsy 2” was introduced (Matras (2004: 55-56), as the umbrella term “Gypsy 2” is reflecting the common origins and underlying unity of the heterogenous communities whose ancestors migrated millennium ago from the Indian subcontinent, and opposed to “Gypsy 1”, a far looser term, describing not origin and ethnicity, but the social phenomenon of service nomads. The term “Gypsy 1” covers communities so distant as, for example, the English Gypsies and also the so-called “Sea Gypsies” of Southeast Asia (WHITE 1922; IVANOFF et al, 1997).

In entire Eastern Europe the ‘Cigáni’, ‘Cikáni’, ‘Cyganie’, ‘Čigonai’, ‘Čigāni’, ‘Cigany’, ‘Ṭigani’, ‘Ἀθιγγανοί’, ‘Цигани’, ‘Цыгане’, etc. definitely are not communities characterised exclusively by their way of life, and Roma are clearly defined and distinctive ethnic community (thus belonging using the above description to the Gypsy 2). The Roma in Eastern Europe (as well as any of the peoples inhabiting

this territory) consider themselves and are perceived by the “others” in a largely ethnic discourse. The reasons for this lie in the fact that the ideas of constructivism and civil nation in Eastern Europe in the prevailing majority of the cases of its accomplishment have been reduced to the concept of the nation-state, which in practice considers itself mainly as an ethno-nation (after the breakdown of Yugoslavia and USSR, the Russian Federation is the only exception in this regard).

That is why any of the newly created nation-states (from the 19th century to date) turns its gaze primarily to the past, and initiates a process of an active involvement of this past in the national-historical mythology. In this part of the world in a considerably higher degree than elsewhere, history is not just a science, but rather a part of that national mythology. In the individual countries the process of creating the new ethno-national community, following a civil-nation state-building model, adopts in the end a primordialistic format. In regards of Roma communities the attempts of some scholars, imposed in societal practice, to define “who the Roma are” are often perceived as attempts of the others to be ‘in charge of their identity’ (HANCOCK 2010, p. 274), and thus to endanger their position in the society.

In the general social and political context of Eastern Europe the Roma can be considered (as any other nation in the region) an “imagined community” (Anderson 1991), but unlike the other nations, it has been “imagined” not by its own members, but by the rest of the population that has been living alongside for centuries. Thus, it turns out, somewhat paradoxically, that the “underlying unity” (MATRAS, 2004, pp. 55-56), and the boundaries of this community, in sense of Frederic Barth’s terms (BARTH, 1969), are determined in fact not by its members, but by the surrounding population, regardless of the self-perception of the Roma and their identity (or at least the one they would like to demonstrate in public), and they will always be perceived (and treated, respectively, in various life situations) as nothing other than ‘Cigáni’, ‘Cikáni’, ‘Cyganie’, ‘Čigonai’, ‘Čigāni’, ‘Cigany’, ‘Ṭigani’, ‘Αθηγγανοί’, ‘Цигани’, ‘Цыгане’, etc.

The Roma represent a non-homogeneous social and cultural ethnic community that is structured according to a certain hierarchy on various taxonomic levels. We can generalize that Roma represent a specific community,

which we defined in our previous work as the so-called “inter-group ethnic formation” (MARUSHIAKOVA AND POPOV, 1997, pp. 47-48). It is divided into separate, more or less distinctive, sometimes even opposing one another groups, each and every one of which with its own ethno-social and ethno-cultural characteristics (MARUSHIAKOVA AND POPOV, 1997, pp. 56-58), which gives to some authors reason to define separate Rom groups with the vague term “sub-ethnos” (DEMETER et al., 2000).

Based on principal ethno-social and ethno-cultural characteristics (either preserved or absent in the separate Roma groups), in the process of comparison and juxtaposition against the “other” (and above all the “other Roma”) the group identity is constructed, which becomes the primary and unconditioned characteristic feature of the existence of a certain group. No one Roma group can exist without its awareness about that, unlike the dialect groups of the Roma, for instance. Departing from the “group” as a basic unit we can discern the various hierarchical levels of existence of the Roma community with the respective forms of identity – group, subgroup divisions and meta-group units – whereas, depending on the various factors, each and every one of those levels could become a leading and determining factor in the overall structure of their multidimensional identity (MARUSHIAKOVA AND POPOV, 1997, pp. 56-58).

In order to be able to understand the complex multidimensional identity structure of the Roma in Eastern Europe, expressed on various levels and in various contexts, first we have to take into consideration the fact that the Roma are not a hermetically isolated and self-sufficient social and cultural system. Everywhere in the world Roma have always existed at least in ‘two dimensions’, or in two coordinate planes - both as a separate ethnic community and as a society (i.e. as its ethnically-based integral part within the respective nation-state where they are living from generation and which full-fledged citizens they are) (MARUSHIAKOVA, 2008, pp. 101-102; POPOV, 2008, pp. 491-503).

The latter case starts from a fundamental principle based on the juxtaposition ‘**community – society**’ (*Gemeinschaft - Gesellschaft*), proposed as early as the end of the 19th c. by the German sociologist Ferdinand Tönnies (1887). This distinction is used in our case however not in the initial meaning

as implied by its author, but with altered content cleared from its evolutionary hierarchy as relations between two simultaneously existing typological phenomena intertwined in one inseparable unity.

The failure to comprehend the essence of the “community-society” distinction and interconnection results in incorporating the Roma communities within the frames of two basic paradigms, which can be summed up as ‘**marginalization**’ – as a social layer of the society, and ‘**exoticization**’ – as a separate community. In both cases we can speak about two intereconnected research paradigms, which stream from prism of orientalism. (MARUSHIAKOVA AND POPOV, 2011, p. 54)

When the Roma are seen primarily as part of the respective social structure in forefront come the problems of their marginalization, which are usually seen in the frames of social and economic aspect. When the Roma are primarily seen as a community, and when the general cultural context and their social dimensions are ignored, it appears that their exoticization has been logically reached.

Paradoxical as it may sound, it is not uncommon that the latter two approaches that at first glance look totally opposing to each other can in fact be combined, and can actually complement each other, e.g. the Roma are described as a “underclass” with their specific “culture of poverty” (Emigh and Szelenyi 2001; Szelenyi 2001; Stewart 2002; Ladanyi and Szelenyi 2006), or as “ethno-class” (MITROVIĆ, 1990, 1998; MIHOK, 1996, 1999; BOSCOBOINIK AND GIORDANO, 2005). It is worth noting that in both cases, the research results more or less follow the controversial and often criticized theory of Western anthropology firstly proposed by the Judith Okely and developed by her followers. According to this theory, ‘Gypsies’ (including Roma who live in Eastern Europe), are not an ethnic community the ancestors of whom migrated from India, but their origin is based on an agglomerate of various marginal sections of the European population, that include people who were cast out of society during the industrial revolution (OKELY, 1983; LUCASSEN et al., 1998; WILLEMS, 1998).

And what is more important in our case, these two major paradigms are presented in the academic research as well, they actually predetermine also

the researchers' approach towards the Roma communities and accordingly also predestine the investigations' outcomes and their scientific interpretation. (MARUSHIAKOVA AND POPOV 2011, p. 54).

Seen from point of view of Roma identities in Eastern Europe, the distinction 'community – society', can be translated as distinction 'ethnicity – nationality'. We regard the 'ethnicity' as composed from two parts, the ethnic self-consciousness of the community and the perception of the community by the others (in our case the majority society). Under 'nationality' we understand citizenship self-consciousness, in other words the feeling of belonging to the civic nation of their country of living, which citizens they are.

Exactly this division, 'ethnicity - nationality', however, regarded not as opposition, but as a contact and mutual influence between the two sides, is the main factor which determines not only the complex structure of multidimensional Roma identities but differing, and sometimes even contradictory directions in the development of these identities. The processes of formation and development of the identities of the individual Roma groups are not hermetically isolated within the community limits, but are in inseparable connection with the processes in the society in which they live. The entire mosaic of identities is conditioned by the common frames of the respective social and political formations in which the Roma live. The multiple impacts of various orders (economic, political, ideological, etc.) on the part of the macrosociety, in which they live, have left their significant imprint on Roma overall development as comprehensive ethnic community and on the common structure of their ethnic and national identities. This identities development is irregular, multidirectional, and sometimes even controversial.

A few interrelated and inter-influencing cardinal trends developed in Roma' identities in Eastern Europe can be discerned, which will be presented here briefly and without going into detail and variants. These basic trends are:

- 1) Internal ethnic community development;
- 2) Development of the ethnic community as part of the respective civic nation;
- 3) Development of the preferred ethnic identity and/or construction of a new ethnic identity;

4) Development in the direction of global Roma nationalism ('Roma Nation').

Internal community development

The Roma community, just like any other community is not a static and unchangeable formation – neither as an ethno-social structure, nor as ethno-cultural characteristics. Its internal evolution leads to ongoing considerable changes in its overall structure. Processes with different direction, velocity and frequency flow constantly among Roma groups. These processes can be reduced into two main contradictory and correlated tendencies. On the one hand, there goes a process of segmentation of the group into separate subgroup divisions formed either on a family/clan, or a territory principle; on the other, however, there goes a process of consolidation of the separate subgroup divisions into one group. In both cases, the newly formed communities gradually accept the dimensions of a new, unique Roma group (MARUSHIAKOVA AND POPOV, 2004a, pp. 145-191).

The basic taxonomic unit (including as in terms of a leading identity level) is the Roma group, but the subgroup division and meta-group unit in some cases can take a leading position (MARUSHIAKOVA AND POPOV, 1997, pp. 56-58).

Nowadays the mosaic of the various Roma communities in Eastern Europe is extremely varied. (MARUSHIAKOVA AND POPOV, 2001b, pp. 33-53; TCHERENKOV AND LAEDERICH, 2004, pp. 235-554) The historical development (either in one direction or another, with the dominating of either segmentation or consolidation, as well as their mutual constant intertwining) among those communities has demonstrated clearly the course of the above-mentioned processes within the Roma community on the whole. These processes have in all likelihood been characteristic of the community ever since the time of their arrival in Europe to date. These processes have in all likelihood been characteristic of the community ever since the time of their arrival in Europe to date. That is why we can claim with a great degree of certainty that after a few generations the common *tableau* of the Roma in Eastern Europe will be far from today's one.

There is something far more important however: the fact that this development of the Roma community in the modern age, after the disintegration of the old Empires and the emergence of the new states in Eastern Europe in the 19th and 20th centuries, has become to a great extent limited within their confines, which results in the occurrence of a new level of Roma identity (an identity of a member of a Roma community within the borders of the respective ethno-nation). The same principle is expressed in the state formations of federal type that existed in Eastern Europe for various periods throughout the 20th c. (USSR, SFR of Yugoslavia), in which the identity of the the overall Roma communities in the respective countries) expressed itself within the limits of the overall supranational pattern (e.g. identity as “Soviet” or “Yugoslavian” Roma).

This level of identity has turned a very sustainable one, and currently a large part of the Roma groups (and subgroup divisions or meta-group units, respectively) in Eastern Europe have found themselves limited within the borders of individual states. This development of the Roma community in the modern age, after the disintegration of the old Empires and the emergence of the new states in Eastern Europe in the 19th and 20th centuries, has become to a great extent limited within their confines, which results in the occurrence of a new level of Roma identity (an identity as a Roma community within the borders of the respective ethno-nation). The historical examples have demonstrated that even when in the event of a change in state borders parts of the same group happened to remain on the opposite sides, even without serious hindrance to cross-border communication among its members, a single generation is enough for the unity of the group to disappear and to form two new groups (in the respective countries).

The memory of the former affinity disappears definitely after two-three generations or remains only on an abstract level (without knowing any particular relatives), or in the sphere of semi-mythologised oral histories. Even when the memory is preserved (including on the level of family relations) the distinction of the two separate groups is irreversible (MARUSHIAKOVA AND POPOV, 2004a, pp. 145-191).

This principle of limiting the Roma identity within the borders of existing states expresses itself even among the Roma community, whose representatives are dispersed in many countries across the world. Usually, these Roma are known under various generalizing names given to them by the rest of the Roma - for example *Vlaxika Rrom/ Olah Rrom* Czech Republic, Slovakia and Hungary; *Lâjeși* (sometimes also *Korturari* or *Pletoși*) in Romania; *Laeși* in the Republic of Moldova and Ukraine (Bessarabia); *Lejași* in former Yugoslavia (Serbia); *Kardarași/ Kaldarași* in Bulgaria; *Vlax Rom* in the United States and Canada, etc. (ERDÖS, 1958; HORVÁTHOVÁ, 1964; SUTHERLAND, 1975; VUKANOVIĆ, 1983; KOVALCSIK, 1985; CHERENKOV, 1985; FICOWSKI, 1985; REMMEL, 1993; HANCOCK, 1995; MARUSHIAKOVA AND POPOV, 1997; BARI, 1999; DEMETER et al., 2000; KYUCHUKOV AND MLADENOV, 2004).

In Eastern Europe the representatives of the various Roma groups from this community have become consciously aware of their relationship and in some extent even unity within their internationally placed community, and yet despite that fact they remain isolated within the limits of the states they live in (including in an endogamous aspect - cross-border marriages are rather an exception). Unlike them, for the representatives of the same Roma community living in various countries in Western Europe, Northern and Latin America (as older or more recent migrants) belonging to particular nation-states bears not such huge significance and they often change the states they live in (and cross-border marriages are not an unusual thing among them).

Evolution of the community as part of the respective nation

This is a relatively recent process related to the modern age. Since the age of Romanticism (18th-19th centuries) is imposed a stereotype about “Gypsies” as “eternal free and careless nomad”, stateless people, who do not have their homeland and are foreigners in every country in the world. Paradoxically, this stereotype is still preserved to the present days, and can often be found even in the texts of many scholars, though it is completely irrelevant, at least for Roma

living from centuries in Eastern Europe, and who constitute an integral part of relevant civil nations with their respective national identities.

The first expressions of the struggle of the Roma for civil emancipation date from the second half of the 19th c. in the Balkans, within the conditions of the Ottoman Empire. (MARUSHIAKOVA AND POPOV, 2001a, pp. 76-79) However, we can only speak about the true development of those processes in the first half of the 20th c. In the circumstances of the new ethno-national states that emerged in Southeastern Europe, the Roma wanted to integrate as fully-fledged citizens in the new social realities. This is in fact the primary strategic goal of all Roma organizations created during that period (the 1920s and 1930s) in Bulgaria, Serbia, Romania and Greece. (MARUSHIAKOVA AND POPOV, 2004b, pp. 435-436).

These social organizations have become the heralds of the movement for civil emancipation of the Roma and their equal citizen's status, paying attention at the same time to the safeguarding and development of the ethno-cultural traditions of the community (i.e. the two levels of identity, community and society, do not contradict, but on the contrary, complement and enrich one another).

The so-called "socialist era" exerted a particularly powerful impact on the processes of social integration and their imprint on the common structural identity of the Roma in Eastern Europe. This period comes after the end of WW II and lasts until the end of the "Cold War" and the break-down of the so-called "socialist system" in 1989. It won't be exaggerated to say that this period became a key factor in the development of the Roma community in this region. Speaking of state policy towards the Roma in Eastern Europe during the so-called "socialist era", evaluations even to this day remain within the range of the "cold war" register.

The latter policy on the whole and in some of its demonstrations has been defined unanimously as one of many crimes committed by the totalitarian regimes. It is much more difficult to try and find a more objective and varied analysis of that particular policy in its versatility from the point of view of the present day and leaving the ideological clichés behind. The cardinal problem here is to find the exact distinction and define the relations between two interrelated

and often overlapping processes – social integration and assimilation. In current of historical development many various people living in foreign surroundings pass their ways from social integration to partial or full assimilation (as a natural process, or as a result of a certain state policy in that respect). Following the logics of the pattern (which is far from being generally valid, and not even compulsory to all cases), applied to the Roma, every single state policy during that period (and nowadays, in frames of European Union, too) in Eastern Europe targeted at the Roma could be claimed as a step towards their assimilation.

In order to perform a truly objective analysis of the state policy towards the Roma during the so-called “socialist era” we need to adopt a specific approach considering the peculiarities of the situation in every individual country. We have also to take into consideration a great number of circumstances, including the place of the Roma in the overall context of the state national policy in those countries. The latter clarification is necessary because the Roma have never been a primary, but always a secondary (or even of lower rank) objective of the national policy of the Eastern European countries. The attitude towards them has depended on the common strategic goals of the state national policy, whose direction depends on the local situation. Eventually, the state policy in the various countries of Eastern Europe that has stimulated and supported the development of the Roma as a community happens to be in most cases limited in its duration and controversial in its practice and has quickly ceded to established national patterns of attitude towards the Roma (although justified and presented in a new ideological phraseology). Regardless of that, owing to this affirmative in respect to the Roma policy, and most of all in combination with the entire social and political context in those countries that turns out to be a factor of much more lasting effect a number of opportunities have been created and guaranteed for relative equal participation of the Roma in public life and the development of their civil awareness (MARUSHIAKOVA AND POPOV, 2007, pp. 141-152).

The outcome of these processes for the Roma in Eastern Europe in the envisaged period stands out clearly against the fate of their fellow brethren living in other parts of the world as regards the extent of social integration, which in this region is definitely greater (no matter what is written in the human rights

reports and publication over the past more than 20 years, and unfortunately also in considerable number of academic studies, that accepted those kind of production as a serious source about the history and current situation of the Roma in Eastern Europe). That is why we needn't be surprised by the fact that the awareness of belonging to a respective nation-state among the Roma in Eastern Europe (and not only in the former "socialist" countries", but also in Greece and Turkey), is more pronounced, compared to the "Gypsies" (*Sinti, Manush, Cale, Romanichels*, etc.) in Western Europe or in other parts of the world, and occupies a central place in the general structure of their identity. There is something else that has to be underlined in particular – these cases do not refer only to a civic type of identity (i.e. awareness of belonging to a civic type of nation), but rather to various levels of ethnic identity. The Roma from Eastern Europe both on the level of community and society are aware of themselves as "Gypsies" ('Cigáni', 'Cikáni', 'Cyganie', 'Cigany', 'Tigani', 'Цигани', 'Цыгане', etc.) in the former case as an ethnic community; in the latter – as an ethnic minority within the respective civic nation. There are no significant controversies between the two identity levels (ethnic and national), which not contradict, but complement each other.

Development of the preferred ethnic identity and/or construction of a new identity

The processes of the development of the identity in that direction are common among large segments of the Roma community in Central, Eastern and South-Eastern Europe that possess (or at least wish to demonstrate in public) a different, "non-Roma" identity. These processes should not be mistaken for the above-mentioned possibility for the development of the Roma as an integral part of a given nation or as voluntary assimilation, although formally very often the results are rather similar (at first glance, at least).

The envisaged processes of identity development among the Roma have their old historical roots and contemporary new dimensions. If we compare the situation in the Ottoman Empire and the Austro-Hungarian Empire, we shall notice that various conditions and various types of state policies (or the lack of

such) towards the Roma could yield similar results. The entire societal stand, and the de-facto absence of strong, consisted and forceful specialized state policy towards the Roma within the Ottoman Empire, has created opportunities for large portions of that community to follow the path of voluntary assimilation towards the domineering Muslim/Turkish ethno-religious community, which is reflected in the changes in identity of large sections of them (MARUSHIAKOVA AND POPOV, 2001a, pp. 46-47; MARUSHIAKOVA AND POPOV, 2006, pp. 179-189).

The struggle for integration into the Turkish minority communities not only persist, but also expand and develop further among large segments of the Roma Muslims (due to the mixture of religious and ethnic belonging, and the replacement of the former with the latter) in the circumstances of the new ethno-national states in the Balkans in the 20th c.

Contrary to that, in the Austro-Hungarian Empire, at the end of the 18th and the beginning of the 19th c. the state adopted a series of measures aiming at forceful social integration, which targeted also the complete annihilation of the Roma as a separate ethnic community and their irreversible assimilation by the surrounding population, most often in the form of “new Hungarians”, i.e. through their integration into the Hungarian ethno-nation emerging at that time (HORVÁTHOVÁ, 1964, pp. 96-153). The outcome of such a policy is clearly discernible nowadays in many parts of the former Empire, e.g. in Hungary, Slovakia, Romania and Ukraine (the Transcarpathian region). Large portions of the Roma in these regions are with a preferred Hungarian identity and have lost entirely or partially their ethnic culture, but together with that considerable parts of them have failed to adapt to the new social and cultural realities and have fallen into the state of social degradation and partial, or sometimes even complete marginalisation.

Another path of development of the processes of preferred ethnic identity among the Roma is discernible in the circumstances of the new ethno-national states in Eastern Europe that emerged in the 19th-20th c. Under the new terms the Roma not only developed an awareness of belonging to the respective ethno-nation, but it coincides also in some cases with preferred identity. In large

portions of cases the two identities overlapped at the expense of the former Roma ethnic identity.

The reasons for the development of those processes are varied but the outcome is nevertheless the same - a mixture of the two levels of ethnic identity and the imposition of the ethno-national identity as the ethnic identity of the community. These processes started way back in time (sometimes even before the establishing of the respective ethno-national states) and have been going on irregularly in the different Eastern European states. These processes encompassed relative large masses of Roma in South-East Europe (Romania, Turkey, Greece), and very few Roma - in the former Soviet countries.

A specific case in themselves represent the Romanian-language speaking Roma communities who name themselves *Rudari/Ludari* in Bulgaria, Romania (Wallachia) and East Serbia, *Bâeși/Beași/Bojași/Bajași* in Romania (Transylvania), Hungary, Slovakia and Croatia, *Karavlas* in Bosnia, *Banjași* in Serbia (Vojvodina), *Lingurari* in Romania (Moldova) and the Republic of Moldova and Ukraine. (CHELCEA, 1944; CALOTA, 1995; MARUSHIAKOVA AND POPOV, 1997; MARUSHIAKOVA AND POPOV, 2001b; SIKIMIĆ, 2005). These communities resettled from the lands of present-day Romania in the second half of the 19th c. - the first half of the 20th c., and their identities have become quite varied. Most often they prefer to define themselves as “Wallachians/Romanians”, but also as “Cigany” (in Hungary), and in recent years as “Roma” (in Croatia, in parts of Serbia). (KOVALCSIK, 1996; MARUSHIAKOVA AND POPOV 2000).

Processes in search of and attempts at constructing a new, non-Roma identity have been observed among other Roma communities in the Balkans, as well; for example, among the Turkish-language speaking community of the so-called *Milliet* (in the meaning of “people” as an ethnically neutral category) or among the Albanian-speaking *Aškali* in Kosovo.

These processes have gone farthest with the so-called “Balkan Egyptians” in Macedonia, Albania, Kosovo and Serbia, who although considered for many centuries as “Gypsies” by the surrounding population (“Gjupti/Gjupci” in Macedonia, “Jevg” in Albania, etc.), have at present not only construed their own entire and detailed national history, but have even been granted official

recognition by the international forces as a separate community in Kosovo, as part of the RAE entity - *Roma, Ashkali* and *Egyptians* (MARUSHIAKOVA AND POPOV, 2000).

All these cases of preferred (and even newly constructed) ethnic identity are one of the major reasons for which no one has been able to give the exact number of the Roma in Eastern Europe. To say in brackets, from point of view of numbers, the situation in Western Europe is even worse, no one has been able to give exact number of the “Gypsies” (*Sinti, Manush, Kale, Romanichels*, etc.) there, in most countries there are no statistical data about the population based on ethnic criteria. In any case the results of several numerous and regularly carried out censuses in the countries in Eastern Europe, including the differentiation on ethnic grounds (based on self-declaration of the respondents) have never reflected the relevant number of those considered by the respective society as “Gypsies” (‘Cigáni’, ‘Cikáni’, ‘Cyganie’, ‘Cigany’, ‘Țigani’, ‘Цигани’, ‘Цыгане’, etc.), as discrepancies in that respect could be rather drastic. One way or another the prevailing (according to the principles of politically correct) in recent years rule that the unrealistic exaggerated high numbers advocated by some Roma activists to be taken as last instance truth is in no way a road leading to reality, but exactly the opposite.

Development in the context of global Roma nationalism

This is by far the latest trend that has emerged in the development of the Roma community and its identities in the 20th century. At the Congress near London in 1971 the foundations of the organization which became later known as “International Romani Union” (IRU) were laid down. From this Congress started the trend to impose the name of the largest subdivision of the “Gypsy” community, the name ‘Roma’, on the entire community. The principle “our state is everywhere in the world, where Roma people live” became the leading concept, i.e. the Roma were considered part of the respective nations.

Together with this however the Congress adopted a banner and a hymn of the Roma, which are typical symbols of a nation. The Congress talked about the

Roma in terms of a cross-border community without placing the question about a specific status on an international scale, but in 1979 IRU had been granted a consultative status II category as an NGO within the United Nations Organization, which the initiators considered to be a step forward to the recognition of the Roma nation. (KENRICK, 1971, pp 107-108; MARUSHIAKOVA AND POPOV, 2004b, pp 439-440).

This ideological concept about the essence of the Roma community has become the leading one at the ensuing IRU Congresses in Geneva (1978) and Göttingen (1981). The Fourth IRU Congress in Warsaw laid the beginnings for a new and important stage in the development of the international Roma movement. It was characterized by the large-scale participation of representatives from Central, Eastern and South-Eastern Europe states, where the prevailing majority of the Roma live. During the “socialist era” those countries had formed new Roma elite, more or less distanced in many parameters (education, social status, etc.) from the Roma in Western Europe. With the coming of this new fresh force onto the scene, the international Roma movement gained rather different dimensions. The Fourth IRU Congress adopted the concept that the Roma are citizens of the countries in which they are living, but had to seek nevertheless their own place in the future of united Europe. (Marushiakova and Popov 2004b: 441-442)

The first part of this concept was predetermined by the relatively greater share of social integration of the Roma in Central, Eastern and South-Eastern Europe, whereas the second one was a response to the emerging directives for the future development of those states and the prospects of their integration into the new European realities.

In the search of a place for the Roma in the processes of common European integration the rather unclear concept of the Roma as a “trans-border national minority” also emerged. It was first discussed at the Ostia (Italy) meeting in 1991. During this period a lot of hopes for improving the social status of the Roma and solving their numerous problems in the countries in Central, Eastern and South-Eastern Europe that had appeared or had acutely exacerbated as a

result of the hardships of the transition period, had been laid on international law and the European regulations and institutions.

The deep disappointment from the lack of considerable changes as result of signing and ratifying the Framework Convention for the national minorities in the countries in Central, Eastern and South-Eastern Europe, which granted to Roma a national minority status (unlike of the status of the “Gypsies” in most of Western European countries), resulted in the seeking of new ideas for the development of the Roma community. It is thus natural that against this backdrop the concept of the Roma as a ‘nation without a state’ emerged (PIETROSANTI, 1997).

This trend became a foundation-laying one after the Fifth IRU Congress in Prague in July 2000 and became the priority of the future activities of the Union. The International Romani Union itself was declared a governing body that represented the Roma nation before the international institutions, and had all the symbols of the nation-state: a Parliament (legislative power), a Commissariat (executive power) and a Supreme Court of justice (judicial power). The new leadership of the organization set as a primary goal the officialization of the IRU stand before international institutions, i.e. to aim to obtain a fully-fledged membership status in world organizations - the UN, UNESCO, and above all in the European institutions - the Council of Europe, European Union. (ACTON AND KLIMOVA, 2001, pp. 157-211).

Gradually, this trend in the development of the community constructed its own “national” ideology (with the respective national-historical mythology), that laid a powerful emphasis on certain ideas - the imposition of the common name “Roma” on all “Gypsy” subdivisions; a struggle for common-Roma unity and denial of the right of existence of communities with a preferred or other “non-Roma” identity; attributing new dimensions to the *Roma – Gadže* (“non-Roma”) dichotomy bringing forward or (rather) imitating the contradistinction of the two sides; “a new revision” of the Roma history and in particular strengthening the role of the Holocaust in it, as well as the position of the Roma as “eternal victims” of the surrounding society (the anti-tsiganism concept created in analogy

to anti-semitism); continuing efforts for the standardisation of the language (*Romanes*), etc.. (MARUSHIAKOVA AND POPOV, 2004b).

In fact, the international Roma movement has always, ever since its origins, been dependent on “external” (to the Roma community) factors of various order that have been funding this movement (even the concept of the Roma as a ‘nation without a state’ has been created by a non-Rom). During various time periods different factors have acted as such: civilly committed scholars and public figures with an interest in the history and culture of the Gypsies/Roma; certain Evangelical churches working among the Gypsies/Roma (in particular the Pentecostal Church); NGOs, mainly (but not exclusively) human rights organisations; certain states conducting policies that transcend the borders of the respective state (for example, the former Yugoslavia in the past, and the Czech republic and Finland till recently); some of the international institutions (for instance, the Council of Europe nowadays) (MARUSHIAKOVA AND POPOV, 2004b, pp. 441-454).

All this explains why the concepts for a “Roma nation” have been relatively unpopular with the Roma community, even less among *Sinti*, *Manush*, *Cale*, etc, whereas the concept for a global Roma identity overlapping and suppressing all levels of identity among the various subdivisions of the “Gypsy” communities remains an utopia.

The Roma identities in the new EU realities

With the onset of the 21st century a series of considerable changes became palpable that were related above all to the finalization of the processes of European integration in the majority of the countries in Eastern Europe. Most of them (Hungary, Slovakia, the Czech Republic, Poland, Lithuania, Latvia and Estonia in 2004, and Bulgaria and Romania in 2007) have already joined the European Union. The migration floods and the illegal (or semi-legal with a trend for definite legalization), and after 2007 in great extent already legal labor mobility became something common not only for the newly acceded countries, but to a certain degree for the entire Eastern European region. These common

processes encompass the Roma from the region, too, which leave its impact on the development of the Roma identities and grants them new, common European dimensions. Together with this on the international level, the ideas of global Roma nation, represented mainly by the new organization of the European Roma and Travellers Forum (ERTF), established in 2004 under the project of the Council of Europe, returned to the concept of *Roma* as a transnational European minority.

In the new European realities the development of the Roma community acquires new and wider spatial dimensions that transcend the existing state borders. Large portions of the existing Roma groups migrate in various forms from Eastern Europe to various countries in Western Europe settling permanently there (or with intent to settle). At this stage the relations (including through marriage) among the members of the groups remain lasting, but it is not difficult to forecast that the development of the processes of segmentation and consolidation of the groups will certainly acquire new dimensions that will find their expression in group (and subgroup and meta-group) identities, i.e. eventually, after a few decades we'll have a totally different overall tableau of the Roma presence in united Europe. (MARUSHIAKOVA AND POPOV, 2013).

As regards the development of the community as part of the respective nation, there are two options for development - integrating the Roma into the migrant communities of the country of origin without severing the permanent contacts with it, or assuming the slow path of integration into the adoptive nation where they have settled to live (preserving in both cases their ethnic identity as "Roma"). These processes correlate with the development of a preferred ethnic identity that can also be directed towards either of the above-mentioned options, but unlike them accompanied by a loss of the ethnic identity as "Roma" (e.g. existence of large Turkish diaspora in Western Europe, which is factor that strengthens the preferred Turkish identity of some Roma and desire to assimilate in their diaspora). As to the processes of creating new identities, those happen to be the hardest to forecast at this stage because they depend on a variety of factors.

As for the development of the global Roma nationalism abovementioned definition of the European Commission supports unification under umbrella term 'Roma' different subdivisions of the community, but at the same time

blurring its boundaries by incorporating thereto communities that are different origin and identity. We should not forget the circumstance that the concept of the Roma as a “nation without a state” definitely does not incorporate into the development prospects of the European Union and the future European unity.

Conclusion

The basic trends in the development of the Roma identities as outlined in this text are constantly intersecting, overlapping and thus enriching one another. The processes of the development of the Roma community, at least so far, always are influenced by and in the end depend from a number of “external” factors related to the specific situation in the various countries in Eastern Europe, and the common processes of all European integration and world globalization. That is why at this stage it is very difficult to predict what specific dimensions the Roma identities will acquire in the short and in the long term and what their development will be like.⁶

References

- ACTON, Thomas; KLIMOVA, Ilona. The International Romani Union. An East European answer to West European questions? In: GUY, Will, ed. **Between Past and Future**. The Roma of Central and Eastern Europe. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 157-226, 2001.
- ANDERSON, Benedict. **Imagined communities**: Reflections on the origin and spread of nationalism. London: Verso, 1991.
- BARI, Karoly. **Gypsy Folklore**. Hungary. Romania. CD I-IX. Budapest: VTCD, 1999.

⁶ Some of the material, ideas and theoretical conclusion appeared in slightly different form in previous articles of the authors, quoted and listed in the references.

BARTH, Fredrik. Introduction. In: BARTH, Fredrik, ed. **Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference**. Bergen/Oslo: Universitetsforlaget & London: George Allen, 1969.

BOSCOBOINIK, Andrea; GIORDANO, Christian. Roma's Identity and the Political Arena. In: AZBIJA, Memedova; PLAUT, Shayna; BOSCOBOINIK, Andrea; GIORDANO, Christian, eds. **Roma's Identities in Southeast Europe: Macedonia**. The ETHNO barometer Working Paper Series. 9: 7-18, 2005.

CALOTA, Ion. **Rudarii din Oltenia**. Studiu de dialectologie și de geografie lingvistică românească. Craiova: Sibila, 1995.

CHELCEA, Ion. **Rudarii**. Contribuție la o enigmă etnografică. București: Casa Școalelor, 1944.

CHERENKOV, Lev N. Nekotorye problemy etnograficheskogo izucheniya tsygan SSSR. In: Krupnik, Igor I., ed. **Malye i dispersnyye etnicheskie gruppy v Evropeiskoi chasti SSSR**. Moscow: Nauka, 5-15, 1985.

DEMETER, Nadezhda G.; BESSONOV, Nikolay; KUTENKOV, Vladimir. **Istoriya tsygan**. Novyj vzglyad. Voronezh: Institut etnologii i antropologii RAN, 2000.

EMIGH, Rebecca J.; SZELENYI, Ivan, eds. **Poverty, Ethnicity and Gender in Eastern Europe During the Market Transition**. Westport CT: Greenwood Press., 2001

ERDÖS, Kamil. A classification of Gypsies in Hungary. **Acta Ethnographica** VI: 449-457, 1958.

FICOWSKI, Jerzy. **Cyganie na polskich drogach**. Krakow: Wydawnictwo Literackie, 1985.

HANCOCK, Ian F. **A Handbook of Vlax Romani**. Columbus, OH: Slavica, 1995.

HANCOCK, Ian. **Danger! Educated Gypsy. Selected Essays**. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2010.

HORVÁTHOVÁ, Emilia. **Cigáni na Slovensku**. Historicko - etnografický náčrt. Bratislava: SAV, 1964.

IVANOFF, Jacques; CHOLMELEY, F. N.; IVANOFF, Pierre. **Moken: Sea-Gypsies of the Andaman Sea**. Post-War Chronicles. Bangkok: Cheney, 1997.

KENRICK, Donald S. The World Romani Congress. **Journal of the Gypsy Lore Society**, Ser. 3, 50 (3): 107-108, 1971.

KOVALCSIK, Katalin. Vlach Gypsy Folk Songs in Slovakia. In: KOVALCSIK, Katalin, ed. **Gypsy Folk Music of Europe**. Vol. 1. Budapest: Institute for Musicology of the Hungarian Academy for Sciences, 1985.

KOVALCSIK, Katalin. Roma or Boyash Identity? **The World of Music** 38 (1): 77-93, 1996.

KYUCHUKOV, Christo; MLADENOV, Zlatko. **Kratka gramatika na kalderashkite romski dialekti v Balgaria**. Sofia: Delfi, 2004.

LADANYI, Janos; SZELENYI, Ivan. **Patterns of Exclusion: Constructing Gypsy Ethnicity and the Making of an Underclass in Transitional Societies of Europe**. Boulder, CO: East European Monographic Series, 2006.

LUCASSEN, Leo; WILLEMS, Wim; COTTAAR, Annemarie. **Gypsies and Other Itinerant Groups**. A Socio-Historical Approach. London and New York: Macmillan & St. Martin's Press, 1998.

MARUSHIAKOVA, Elena. Gypsy/Roma Identities in New European Dimension: The Case of Eastern Europe." In: MARUSHIAKOVA, Elena, ed. **Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration**. Newcastle: Cambridge Scholars Publ., 468-490, 2008.

MARUSHIAKOVA, Elena; POPOV, Vesselin. **Gypsies (Roma) in Bulgaria**. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1997.

MARUSHIAKOVA, Elena; POPOV, Vesselin. Myth as Process. In: Acton, Tomas, ed. *Scholarship and the Gypsy Struggle. Commitment in **Romani Studies***. A Collection of Papers and Poems to celebrate Donald Kenrick's Seventieth Years. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 81-93, 2000.

MARUSHIAKOVA, Elena; POPOV, Vesselin. **Gypsies in the Ottoman Empire**. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2001a.

MARUSHIAKOVA, Elena; POPOV, Vesselin. Historical and Ethnographic Background. Gypsies, Roma, Sinti. In: Guy, Will, ed. **Between Past and Future: the Roma of Central and Eastern Europe**. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 33-53, 2001b.

MARUSHIAKOVA, Elena; POPOV, Vesselin. Segmentation vs Consolidation: The example of Four Gypsy Groups in CIS. **Romani Studies**, Ser. 5, 14 (2): 145-191, 2004a.

MARUSHIAKOVA, Elena; POPOV, Vesselin. The Roma - a Nation without a State? Historical Background and Contemporary Tendencies. In: Burszta, Wojciech et al., eds. **Nationalisms Across the Globe: An Overview of Nationalisms in State-Endowed and Stateless Nations**. Vol. I. Europe. Poznan: School of Humanities and Journalism, 433-455, 2004b.

MARUSHIAKOVA, Elena; POPOV, Vesselin. The 'Turkish Gypsies' on Balkans and in the Countries of former Soviet Union. In: Marsh, Adrian and Elin Strand, eds. **Gypsies and the Problem of Identities**. Contextual, Constructed and Contested. Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 179-189, 2006.

MARUSHIAKOVA, Elena; POPOV, Vesselin. Zigeunerpolitik und Zigeunerforschung in Bulgarien (1919-1989). In: Zimmermann, Michael, ed. **Zwischen Erziehung und Vernichtung**. Zigeunerpolitik und

Zigeunerforschung im Europa des 20. Jahrhunderts. Beiträge zur Geschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Band 3. Stuttgart: Franz Steiner, 125-156, 2007.

MARUSHIAKOVA, Elena; POPOV, Vesselin. Between Exoticization and Marginalization. Current Problems of Gypsy Studies. – BEHEMOTH. **A Journal on Civilisation**. 1: 51-68, 2011.

MARUSHIAKOVA, Elena; POPOV, Vesselin. A Contemporary Picture of Romani Communities in Eastern Europa. **Information Fact Sheets on Roma Culture**. Strasbourg: Council of Europe, 2012. Disponível em: <<http://romafacts.uni-graz.at/index.php/culture/introduction/a-contemporary-picture-of-romani-communities-in-eastern-europa>>.

MARUSHIAKOVA, Elena; POPOV, Vesselin. Roma Migrations vs. Gypsy Nomadismus. – In: Schrammel-Leber, Barbara & Tiefenbacher, Barbara. (Eds.) **Romani V**. Papers from the Annual Meeting of the Gypsy Lore Society, Graz 2011. Graz: Grazer Linguistische Monographien, 113-134, 2013.

MATRAS, Yaron. The Role of Language in Mystifying and De- Mystifying Gypsy Identity. In: Saul, Nicholas and Susan Tebbut, eds. **The Role of the Romanies**. Liverpool: Liverpool University Press, 53-78, 2004.

MIHOK, Brigitte. **Die Situation der Roma im siebenbürgischen Landkreis Mureş und die Entwicklung von Sensibilisierungsmaßnahmen gegenüber der Roma-Minderheit**. Köln: Heinrich-Böll-Stiftung, 1996.

MIHOK, Brigitte. **Vergleichende Studie zur Situation der Minderheiten in Ungarn und Rumänien (1989–1996) unter besonderer Berücksichtigung der Roma**. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999.

MITROVIĆ, Aleksandra. **Na dnu**. Romi na granici siromaštva. Beograd: Naučna knjiga, 1990.

MITROVIĆ, Alexandra, ed. **The Roma in Serbia**. Belgrade: Centre for Anti-War Action & Institute for Criminological and Sociological Research, 1998.

National Roma Integration Strategies: A First Step in the Implementation of the EU Framework. COM (2012) 226 / 21 May 2012.

OKELY, Judith. **The Traveller-Gypsies**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

PIETROSANTI, Paolo. **Project for a non-territorial republic of the Roma nation**. Manuscript, 1997.

POPOV, Vesselin. The Gypsy/Roma between the Scylla of Marginalization and the Charybdis of Exotization in New EU Realities. In: MARUSHIAKOVA, Elena, Ed. **Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration**. Newcastle: Cambridge Scholars Publ., 491-503, 2008.

REMMEL, Franz. **Die Roma Rumäniens**. Volk ohne Hinterland. Wien: Picus, 1993.

SZELENYI, Ivan, ed. Poverty under Postcommunism. **Review of Sociology** 7 (2), 2001.

SIKIMIĆ, Biljana, ed. **Banjaši na Balkanu**. Identitet etničke zajednice. Beograd: Balkanološki institut SANU, 2005.

STEWART, Michael. Deprivation, the Roma and “the Underclass”. In: HANN, Chris, ed. **Postsocialism: Ideals, Ideologies, and Practices in Eurasia**. London: Routledge, 133-155, 2002.

SUTHERLAND, Anne. **Gypsies: The Hidden Americans**. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, 1975.

TCHERENKOV, Lev N.; LAEDERICH, Stephane. **The Rroma otherwise known as Gypsies, Gitanos, Γυφτοι, Tsiganes, Ṭigani, Çingene, Zigeuner, Bohemiens, Travellers, Fahrende, etc**. Volume 1: History, Language, and Groups. Volume 2: Traditions and Texts. Basel: Schwabe Verlag, 2004.

TÖNNIES, Ferdinand. **Gemeinschaft und Gesellschaft**. Leipzig: Verlag Fues, 1887.

VUKANOVIĆ, Tatomir. **Romi (cigani) u Jugoslaviju**. Vranje: Nova Jugoslavija, 1983.

WHITE, Walter G. **The Sea Gypsies of Malaya; an Account of the Nomadic Mawken People of the Mergui Archipelago with a Description of their Ways of Living, Customs, Habits, Boats, Occupations, etc.** London: Seeley, Service & Co, 1922.

WILLEMS, Wim. **In Search of the True Gypsy**. From Enlightenment to Final Solution. London & Portland (OR): Frank Cass Publ, 1998.

3 Teorias em debate sobre a origem dos ciganos

Elisabeth Clanet dit Lamanit

No início do século XVII, o economista espanhol Sancho de Moncada, analisa as causas da decadência política e econômica da Espanha, invocando, entre outras causas, o retrocesso demográfico e a preponderância dos estrangeiros no comércio do país. Em 1619, publica vários *Discursos*, dirigidos ao Rei D. Filipe III, advogando para a restauração da Espanha e preconizando um forte protecionismo e a expulsão de estrangeiros, entre os quais os Gitanos.

No seu discurso, *Expulsion de los Gitanos*, desenvolve uma argumentação bastante bem documentada conhecendo precisamente o ano da primeira chegada dos Ciganos à Europa — 1417, durante o pontificado de Martinho V — já lá iam dois séculos. No primeiro capítulo, *Quien son los Gitanos?*, expõe as mais diversas teorias que corriam sobre a origem dos ditos Gitanos “*la mayor parte dize que son de Africa e que vinieron con los Moros quando se perdio España, o Tartaros, Persas, Cilices, Nuuianos de Egipto inferior, de Siria o de otras partes de Asia, y Africa, y algunos los tienen por descendientes de Chus, hijo de Chan, e otros dicen que son de Europa, Bohemios, Alemanes e de otras naciones della.*”

Quatro séculos depois, a 12 de outubro de 2013, o diário francês, o Figaro, posta no seu site um vídeo intitulada: *Qui sont les Roms, ... d’où viennent-ils?*⁷ Dias depois a prestigiosa emissora nacional *France Culture* consagra várias emissões sobre o tema recorrente dos Roms que alimenta as manchetes. Numa delas, uma das convidadas, a historiadora Henriette Asséo⁸, declara: «...*cette histoire d’Inde, vous voyez bien qu’on a affaire à une mythologie!*»⁹. Mais adiante, na mesma emissão,

7 *Quem são os Roms? ... de onde procedem?*

8 Docente na EHESS - École des hautes études en sciences sociales. Trabalhou sobre a história dos Ciganos na Europa.

9 “...*essa história da Índia, estão mesmo a ver que se trata de uma mitologia.*”

o circense Alexandre Romanes, de origem sinti piemontesi, contradiz a professora universitária com a asserção: «*Nous, on le sait très bien qu'on vient du Radjastan!*¹⁰»

Do início do século XV até aos dias de hoje, o enigma permanece alimentado tanto por académicos - assumindo muitas vezes uma postura mais ideológica do que científica - como por militantes da causa “Rom” que rivalizam de discursos contraditórios perante os mídias, uns receando que a evocação daquela origem indiana desperte movimentos de rejeição e até mesmo de expulsão “*para o lugar de onde vieram*” e outros sobrevalorizando essa longínqua origem.

Mas, voltemos à Península Ibérica do início do século XVII. Em 1629, uma década depois da publicação dos *Discursos* de Sancho de Moncada, já durante o domínio Filipino em Portugal, Miguel Leitão de Andrada¹¹ muito crítico perante a política desenvolvida por Filipe III¹², evoca na sua *Miscelânea do sítio de Nossa Senhora da Luz do Pedrógão Grande*, o caso dos Ciganos cujos primeiros representantes, identificados como “Gregos¹³” chegaram a Portugal durante o reinado de D. João II (1481-1495).

A pista linguística

Citando Giacomo Filippo Foresti¹⁴ que, no seu *Supplementum chronicarum* (Veneza, 1483), lhes atribui uma origem caldaica, Leitão de Andrada estranha o fato de os Ciganos nunca terem esquecido a sua língua “*nunca deixarão a sua lingoa Chaldea que deve ser a que lhe ouimos falar*”. Insistindo sobre esta questão da língua, admira-se pelo fato de “*não perderem nunca a sua lingoa*” ao invés do que sucede geralmente “*E he de notar, que se hum nosso Portugues vai ser morador em outro Reyno, em poucos annos logo fala a lingoa desse Reyno, e seus filhos ja nella e em tudo o mais como naturais mesmos da terra.*”

10 “*A gente sabe perfeitamente que viemos do Rajastão!*”

11 Miguel Leitão de Andrada, escritor português do século XVII, que acompanhara D. Sebastião na sua empresa trágica a Alcácer Quibir, tinha aderido à causa de D. António Prior do Crato, contra Filipe II de Espanha.

12 Filipe IV de Espanha

13 João Grego, Pedro Annes Grego, Lopo Grego, filho de Estêvão Grego, etc.

14 Giacomo Filippo Foresti da Bergamo, monge agostiniano e cronista italiano (1434–1520)

Esta língua já havia despertado o interesse de eruditos tais como Joseph Scaliger (1540-1609) que coletara na França uma lista de 71 palavras, publicada em 1597 pelo humanista holandês Vulcanius Bonaventura, professor na Universidade de Leyden, com a sua tradução latina, sob o título de *Index Vocabulorum Linguae Nubianorum Erronum... quos Itali Cingaros appellant: eorumque lingua*¹⁵, atribuindo assim uma origem nubiana aos Ciganos.

Ainda foram necessários mais duzentos anos para que o filólogo alemão Johann Christian Rüdiger (1751-1822) evidenciasse o parentesco entre a língua dos Ciganos e o hindustani¹⁶. Publica o seu trabalho, *Von der Sprache und Herkunft der Zigeuner aus Indien*¹⁷, em 1782. Aí salienta o atraso acumulado nessa pesquisa, desde a publicação de Vulcanius Bonaventura, devido, segundo ele, a erros metodológicos como, por exemplo, o fato de se ter focalizado sobre os diversos etnônimos com os quais os Ciganos eram designados, em vez de se basear no estudo da sua língua “viva e presente em todo lado”¹⁸ utilizando métodos de linguística comparativa já desenvolvidos em numerosas outras pesquisas. Como cientista honesto, Rüdiger confessa “a sua incompetência no ramo da pesquisa histórica”¹⁹. E com elegância “amaina as velas”²⁰ perante historiadores patenteados entregando-lhes a tarefa de levarem adiante esta pesquisa. Não deixa porém de exprimir a sua imensa satisfação por ter contribuído “através da minha modesta pesquisa... e com o fio de prumo da linguística, a facilitar e tornar mais seguro o percurso para a compreensão da história dos Ciganos”²¹.

Mas foi através da publicação, logo no ano seguinte, em 1783, de *Die Zigeuner, Ein historischer Versuch über die Lebensart und Verfassung, Sitten und*

15 *Index Vocabulorum da língua dos Nubianos errantes ... que os Cingaros italianos chamam a sua língua*

16 Um dos principais idiomas indo-arianos do norte do subcontinente indiano.

17 *A respeito da língua e da origem indiana dos Ciganos*

18 “Mann hatte ja überall die lebendige Sprache der Zigeuner.”

19 “Dazu bin ich überhaupt zu fremd in diesem Felde der Geschichte, auch ohne Hülfsmittel und überlasse es also vielmehr den eigentlichen Geschichtsforschern.”

20 “Ich streiche hier vor ihnen die Segel”

21 “und will zufrieden seyn, ja mich reichlich belohnet halten, wenn ich ihnen nur durch meine kleine Untersuchung zu weitem Entdeckungen Anlaß gebe und mit dem Senkbley der Sprachkunde in der Geschichte der Zigeuner die Fahrt erleichtert und gesichert habe.”

*Schicksahle dieses Volkes in Europa nebst ihrem Ursprunge*²² do alemão Heinrich Grellmann (1756-1804), especialista em história cultural, que a difusão da tese da origem indiana foi realmente iniciada, alastrando-se rapidamente pelos meios acadêmicos através das traduções da obra para inglês, em 1787, e para francês, em 1810.

A teoria dos nômades étnicos

Ao longo do século XIX, vários estudos foram publicados, entre os quais, em 1844, *Die Zigeuner in Europa und Asien - ethnographisch-linguistische Untersuchung, vornehmlich ihrer Herkunft und Sprache - nach gedruckten und ungedruckten Quellen*²³, da autoria de August Friedrich Pott (1802-1887), docente da universidade de Göttingen e especialista em linguística indo-europeia.

Pott dedica-se durante anos a uma tarefa monumental, interrogando meticulosamente o máximo de elementos recolhidos, tanto manuscritos como impressos, publicados ou não. Ele consagra-se ao estudo extremamente minucioso da língua romani, estudo que prova a sua incontestável filiação às línguas indo-arianas. Não deixa também de se apoiar em dados antropológicos e etnográficos — lidos em relatos de viagens de exploradores ou oficiais britânicos, muitas vezes em serviço no exército das Índias — e, privilegiando certos elementos ao detrimento de outros, lança as bases de uma tese que se veio a desenvolver no decorrer dos séculos XIX e XX.

Esta tese pode ser resumida da seguinte maneira: Nômades intocáveis, oriundos da casta dos *Domba* (cujo D retroflexo explicaria a evolução fonética em Rr de Rrom), teriam, para escaparem “à sua má sorte”, emigrado, em ondas sucessivas entre os séculos V e X, do norte da Índia rumo ao Império Bizantino, estabelecendo-se por um certo tempo na Pérsia e na Arménia. No Império Bizantino, teriam sido confundidos com os adeptos de uma seita maniqueísta,

22 *Os Ciganos, uma tentativa histórica a respeito dos costumes e da constituição, dos hábitos e do destino desse Povo na Europas com um suplemento sobre a sua origem*

23 *Os Ciganos na Europa e na Ásia- pesquisa etnogáfica e linguística, em particular sobre a sua origem e a sua língua, a partir de fontes publicadas e não publicadas*

os *Athinganoi*²⁴, tendo este termo, segundo esta teoria, evoluído para *Tsigane*, *Zigeuner*, *Cigano*.

Ao chegarem à Europa ocidental, no início do século XV, apresentaram-se como nobres romeiros vindos do “Pequeno Egito”, o que deu origem à apelação de *Gitanos*, *Gitans*, *Gypsies*. Aquela “apresentação” foi interpretada pelos pesquisadores do século XIX, como uma astúcia destinada a ganharem prestígio através dessa origem Egípcia. Esta teoria impôs-se como “A” Verdade histórica e tem sido “copiada e colada” até hoje, inclusive em documentos publicados pelo Conselho da Europa.

A hipótese da deportação de competências militares

Cruzando novos conhecimentos históricos, antropológicos e linguísticos relativos à Índia e à Pérsia, alguns pesquisadores²⁵ puseram mãos à obra, há pouco mais de uma década, avançando uma nova hipótese fundada sobre uma aproximação linguística mais virada para o exame dos empréstimos persas, arménios e gregos — formando com o elemento indo-ariano a base da língua romani — permitindo assim uma datação mais precisa desta migração, ou seja, nunca antes do século X. Esta nova hipótese apoia-se também sobre um estudo mais aprofundado da história e da evolução das mentalidades no subcontinente

24 *Athinganoi*, literalmente: *intocáveis*.

25 MEYER Éric (1999 - 2010) «Questions et hypothèses sur la Migration des Roms depuis l’Inde» in *Roms et Gens du voyage, nouvelles perspectives de recherche, Etudes Tsiganes*, n° 39-40; HANCOCK Ian (2006), «On Romany Origins and Identity – Questions for discussion» in *Gypsies and the problem of Identities*, Swedisch Research Institut in Istanbul; CLANET DIT LAMANIT Elisabeth (2007) «Les Silences de l’Histoire», in *Lesclavage des Roms, Etudes Tsiganes*, n° 29, Paris. (2007) «Teriam sido os antepassados dos Ciganos escravos militares dos Turcos?» in *Ciganos e Cidadania(s), Cadernos ICE*, n°9, Setúbal. (2010) «Fils du “Vent de l’Histoire” - Nouvelle approche historique sur la “migration” des Roms, Sinté et Kalé» in *Roms et Gens du voyage, nouvelles perspectives de recherche, Etudes Tsiganes*, n° 39-40, Paris.

indiano²⁶, assim como sobre uma contextualização geopolítica²⁷ e ainda sobre crônicas árabes, persas e armênias do século XI²⁸.

Estas últimas pesquisas vieram revelar uma história das origens muito diferente da primeira, já que em vez de “migrações de nômades” se trata agora aqui de uma deportação e escravização maciça de populações rurais e citadinas com competências técnicas altamente úteis aos exércitos dos Turcos Seljúcidas cujas conquistas, em 1071, de uma parte da Ásia Menor, deram origem à colonização e à implantação na ex-Romania Bizantina — rebatizada “Sultanato de Rum” — de populações turcas acompanhadas por um grande número de Indianos. Este — chegados com o estatuto de escravos militares e vivendo em *mahallas* ou “bairros étnicos” — eram em grande parte fruto de uma importante razia efetuada em 1018 no reino de Kannauj situado no médio vale do rio Ganges.

Não se tratava à partida de um “povo”, de uma etnia ou de uma casta em particular, mas sim de populações heterogêneas, entre as quais companhias de guerra móveis, constituídas por associações de castas especializadas na logística, como ferreiros, domadores de animais de combate (entre os quais, os indispensáveis músicos), etc., sendo o único elo entre estas diversas componentes de deportados o fato de falarem o mesmo *prakrit*²⁹ por serem oriundos, em grande parte, da mesma região.

Uma parte destes escravos foram alforriados e migraram para Constantinopla e para as feitorias venezianas nos fins do século XIII. A maioria que permanecera na Anatólia, ainda com o estatuto de escravos, acabou por ser arrastada pelos Otomanos rumo aos Balcãs, a partir do século XIV, e cedida a entidades várias, em particular nos principados romenos. Perdurou-se assim,

26 Entre os aspectos ligados às evoluções das mentalidades, é de realçar o tabu da Kalapani (ou seja, a proibição de se deslocar para além das terras banhadas pelos rios sagrados do subcontinente indiano) que explica, em parte, as raras emigrações indianas antes de meados do século XIX.

27 Conquistas e razias dos Turcos Gaznévidas e Seljúcidas. CLANET DIT LAMANIT (2007) «Teriam sido os antepassados dos Ciganos escravos militares dos Turcos?» in *Ciganos e Cidadania(s)*, Cadernos ICE, nº 9, Setúbal.

28 AL’UTBI (1021), *Kitab-I-Yamini : Historical Memoirs of the Amir Sabaktagin and the Sultan Mahmud of Ghazna* – ARISTAKES LASTIVERTC’I (1072-1079), *Récit des malheurs de la nation arménienne*.

29 Prakrit: língua vernácula / sânscrito: língua formal

até meados do século XIX, e sob outras formas, uma escravidão iniciada cerca de 850 anos mais cedo.

Muitas dessas famílias e comunidades, dispersas pela Europa, mantiveram a sua língua assim como alguns valores próprios ao sistema de castas, entre os quais noções de pureza e impureza e certas formas de endogamia, assim como o conceito de “*Gor*”³⁰, ou seja, o “Outro”, o “*Gadjo*”.

Poliônimos

A diversidade de termos: *Manouches*, *Roms*, *Egípcios*, *Gitanos*, *Ciganos*, etc. utilizados para designar uma mesma população, não revela indicações sobre a sua origem, como durante muito tempo se acreditou, mas testemunha da sua longa e tumultuosa história.

Ao saírem da Índia, além do autônimo da sua própria *jati* (casta), o menor denominador comum pelo qual estes indivíduos se definiam era o termo neutro e comum em várias línguas indo-arianas: *mānus* (ser humano - *manouche*).

O substantivo *rom/romni* (esposo/esposa) deriva diretamente do indo-ariano *raman/ramni*³¹, enquanto que o etnônimo Rom testemunha da sua longa presença no Sultanato de Rum³². O cognome de “Egípcio” (*Egiptano*, *Gitano*, *Gypsy*), tem de ser relacionado com as companhias militares alforriadas, de origem indiana, recrutadas em Constantinopla, na segunda metade do século XIII, pelos Mamelucos do Egito, vindo a servir mais tarde os Latinos e Bizantinos nos seus conflitos incessantes nos territórios balcânicos. Em recompensa pelos serviços prestados, algumas dessas companhias receberam o controle de um território, situado entre a Albânia e a Grécia de hoje, batizado “Pequeno Egito”, do qual fugiram aquando da invasão otomana³³. Estas companhias ditas “egípcias”

30 Em hindi: o estrangeiro, em particular, o ocidental

31 Platts John Thompson, 1884.

32 O Sultanato de Rum foi fundado pelos Turcos Seljúcidas na parte oriental da antiga Romania Bizantina cujos habitantes gregos se denominavam *romaioi* e os judeus, de *romaniots*.

33 Miguel Leitão de Andrada evoca na sua Miscelânea esses “*Gregos que vieram fugindo dos Turcos, mas que não sabem de que nação ou Reino procedem, fazendo-se Egípcios ou Gitanos*”.

serviram diversas monarquias ocidentais assim como grandes senhores feudais e isto até finais do século XVII.

Quanto ao exônimo “Cigano”, ele encontra provavelmente a sua origem no persa *چاگان* *chaugān*³⁴ que era o nome que se dava ao treino militar dos cavalos de combate³⁵, termo que, através de uma evolução semântica, passou a designar o empregado de estrebaria ou o mercador de cavalos. Os exércitos Seljúcidas, cuja língua era o persa, deturparam a pronúncia em *Çigan/ Çingene* que passou a designar certas castas especializadas nas artes de cavalaria.

O discurso sobre a origem dos Ciganos, elaborado a partir dos conhecimentos e das mentalidades do século XIX até meados do século XX, revelou-se, à luz das minhas últimas investigações, muitas vezes anacrônico - como por exemplo no caso do pressuposto prestígio do Egito³⁶ - e baseado numa modelização dóxica, sendo paradigmático o conceito de “intocabilidade”, conceito este que influenciou o paralelo feito pelos ciganólogos do século XX com o termo *Athinganoi*³⁷.

Não devemos censurar os “pais” da ciganologia já que não tiveram ao seu dispor elementos que nos permitem hoje analisar certos fenómenos migratórios no seu contexto geopolítico. Mais estranha é a resistência de muitos ciganólogos contemporâneos — sobretudo europeus — a revisitar a história pré-europeia dos Ciganos, mas compreendendo-se assim melhor o “acanhamento” de muitos dos seus estudantes, sendo este fato uma das causas da lentidão do processo de investigação científica neste campo.

34 Convém precisar que a língua do exército turco seljúcida era o persa.

35 Treino que deu origem ao jogo de tzykanion (tipo de jogo de polo) que se veio a disputar mais tarde em Constantinopla em estádios chamados *Τζυκανιστήριον*.

36 O prestígio do Egito no universo cultural dos pesquisadores do século XIX, era perfeitamente anacrônico na mentalidade do século XV.

37 O conceito de intocabilidade na sociedade indiana só data do início do século XX. Sir Herbert Hope Risley que tinha sido encarregado pela organização do recenseamento de 1901, reatualizou a noção de Varna (classe) - embora já antiga - para classificar as inúmeras castas modernas da Índia. Como não encontrava como classificar as castas mais discriminadas que não cabiam na definição de nenhuma das quatro varna (brâmanes, xátrias, vaixás, sudras), criou uma quinta classe assim como o próprio termo de “intocável” (*Aprishya Shudra*).

A teoria da tribo perdida de Israel

Ultimamente, um novo discurso — que está a despertar um certo interesse, essencialmente entre os “Gens du Voyage³⁸” franceses evangélicos³⁹ — vem “contrariar” o único ponto de acordo entre as duas primeiras teses, ou seja, a da origem puramente indiana.

Esta teoria, veiculada por predicadores, reivindica uma origem israelita para os Ciganos. Assim descenderiam estes da tribo de Efraim, deportada do Reino de Israel⁴⁰ pelos Assírios no século VIII antes de Cristo⁴¹, e segundo eles, levados uns em parte para a Índia, e outros para o Ocidente. Estariam agora reunidos na fé evangélica os descendentes do hebreu José e da egípcia Aseneth, mãe de Efraim e Manassés, sendo a origem do termo Egípcio (Gitanos, Gypsies) aplicado comumente aos Ciganos.

38 A noção de «Gens du voyage» é um conceito jurídico-administrativo único no mundo. Desde a promulgação da Lei de 1912, modificada em 1969, e em vigor até hoje, todo cidadão francês vivendo num abrigo terrestre móvel (ou seja um trailer, um camper, etc.) é obrigado a apresentar um “título de circulação”. A grande maioria é composta por famílias francesas itinerantes (Pirdé) entre as quais muitos alsacianos (Yéniches) refugiados da guerra de 1871, mas uma proporção significativa dos «Gens du voyage» são Manouches ou seja Ciganos, o que tem como consequência uma “ciganização” de todos os “Gens du Voyage” no imaginário popular alimentado pelos mídias e fossilizados no discurso político. Há atualmente cerca de 500 000 “Gens du voyage” na França.

39 O movimento evangélico cigano teve o seu início na Bretanha nos anos 1950 no seguimento de uma cura “milagrosa” de um jovem manouche. Criada pelo predicador Clément Le Cossec, a associação “Vie et Lumière” que faz parte da federação protestante francesa, reivindica cerca de 120 000 aderentes nos meios dos “Gens du voyage”. Vie et Lumière organiza grandes convenções anuais e missões de evangelização não só em toda a França, mas também no estrangeiro.

40 A terra de Canaã depois da conquista de Josué fora dividida entre as diversas tribos descendentes dos filhos de Jacó/Israel: Rúben, Simeão, Zebulom, Issacar, Dã, Gade, Aser, Naftali, e Manassés e Efraim (filhos de José), Judá e Benjamin; os filhos de Levi (Levitas e Cohanim) assumindo o cargo de sacerdotes sendo divididos e presentes em todos os territórios. Estes territórios unidos num reino batizado Israel durante cerca de 100 anos durante os reinados de David e de Salomão. Após a morte de Salomão, um desacordo relacionado com a sucessão dinástica, provocou a cisão entre as dez tribos do reino do norte que permaneceu com o nome de Israel (muitas vezes denominado Efraim, nome da tribo mais influente) tendo por capital Samaria, e as duas tribos (Judá e Benjamin) do reino do sul que passou a ser chamado pelo nome da tribo mais influente de Judá, com a capital em Jerusalém; os Levitas e Cohanim continuando repartidos entre os dois reinos.

41 Os Assírios deportaram nos anos 734, 732, 722 antes de Cristo a elite do reino de Israel (uma parte da qual se tinha refugiado em Jerusalém) e implantaram novas populações oriundas de outras partes do seu Império. Este novos colonos adoptaram algumas tradições e crenças da religião hebraica dando origem aos Samaritanos considerados impuros pelos habitantes do reino de Judá.

Da autoria de Avraam Sándor, um texto publicado na Internet “*Mitos, hipóteses e evidências sobre a origem dos povos. A verdadeira origem dos Ciganos (Rom e Sintos)*”, desenvolve esta tese argumentando e comparando num quadro detalhado as leis israelitas com as leis indo-arianas⁴², o que, segundo ele, provaria essa ascendência.

Este fenômeno integra-se num contexto muito mais largo, baseado numa ideologia messiânica difundida em alguns movimentos judeus, segunda a qual o Mashia’h (Messias) só virá quando as tribos estiverem reunidas na Terra Santa. Esta ideologia é compartilhada por certos Cristãos e outros movimentos judeu-cristãos como os “Jews for Jesus”, que acreditam na segunda vinda de Jesus Cristo e na conversão dos Judeus reconhecendo então Jesus como o Messias.

Durante todo o período colonial, rabinos e sobretudo predicadores cristãos, em particular baptistas, procuraram detectar uma ascendência hebraica nos povos encontrados nas novas terras tanto na Ásia como na África e nas Américas. Tendo a Bíblia como único manual de antropologia, encontravam semelhanças entre o judaísmo pre-talmúdico e certos costumes e tradições de algumas tribos e povos, tentando convencê-los que eram representantes das ditas tribos dispersas.

O movimento têm-se amplificado durante o século XX e várias tribos africanas -Lembas na África Austral, Igbos na Nigéria e os Falashas na Etiópia - têm reivindicado esta origem e obtido o reconhecimento do rabinato e do estado de Israel. Sentir-se Judeu pode também, como no caso dos Tutsis do Ruanda, resultar de uma experiência de sofrimento compartilhada.

Na Índia, vários grupos — Bene-Ephraim do Andra Pradesh, Bnei-Menashe do Mizoram fronteiro da Birmânia e Bne-Israel de Bombaim — foram reconhecidos oficialmente como descendentes de Israel. Muitos candidatos infelizes a este reconhecimento, inclusive uma tribo da Papuásia, procuram obter o sésamo para Israel submetendo-se a análises de DNA⁴³.

42 Comparison of Romany Law with Israelite Law and Indo-Aryan Traditions. In: <http://www.imninalu.net/Zakono.htm>

43 No caso dos Lembas e dos Bne-Israel de Bombaim foi poste em evidência o marcador do Haplótipo Modal Cohen ou Aarão cromossomal-Y numa proporção significativa nessas populações.

Até ao dia de hoje não tenho conhecimento de investigações deste tipo no que diz respeito aos Ciganos, mas desde já se deve recear uma deriva ideológica ligada à noção de pureza de sangue. No âmbito da minha pesquisa, as populações arrastadas para a Ásia Menor pelos Seljúcidas, sendo bastante heterogêneas e o conceito de povo sendo anacrônico na Índia do século XI, nada pode infirmar ou confirmar a presença de alguns descendentes de Israelitas no meio dos desterrados.

A construção identitária de um povo cigano homogêneo desde a origem, seja ela indiana ou pré-indiana, é um desafio atual e a religião, no seu sentido etimológico “religio” (aquilo que liga) permite estabelecer uma relação entre grupos que, na sua grande maioria — como é o caso dos “Gens du Voyage” na França — não é de origem indiana (Pirdé e Yéniches) com aqueles que teriam sido deportados durante um tempo para a Índia (Manouches, Gitanos e Roms).

Outro aspeto interessante nesta problemática é um certo dilema entre o desejo de encontrar o caminho que leve à solução da questão da “origem” e uma certa relutância em perder o “mistério” relativo a essa tal “origem”, mistério constituinte de uma identidade forjada ao longo dos séculos e ancorada tanto nas representações mentais dos Gadjés como nas dos Ciganos.

Há vários anos que venho efetuando uma pesquisa independente que procura ser rigorosa e honesta, e espero, como Rüdiger, poder contribuir a desbravar novos caminhos para a compreensão deste trecho da história humana. Mas ter um verdadeiro espírito científico é aceitar, de antemão, que o mínimo fragmento de osso ou um excerto de pergaminho, possa, repentinamente, desmoronar a nossa própria tese. Este risco “*fait partie du jeu*”.

Referências

AL UTBI (1021) **Mahmud Ghaznavi’s secretary Kitab-I-Yamini**: Historical Memoirs of the Amir Sabaktagin and the Sultan Mahmud of Ghazna, *by Al Utbi*, Mahmud Ghaznavi’s secretary; *traduit par* Reynolds James, Kessinger Publishing, Paperback, 2007.

ANDRADA, Miguel Leitão de. **Miscelânea do sítio de Nossa Senhora da Luz do Pedrógão Grande**, Facsímile da 2.^a edição de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional, 1867.

AVIHAIL, Eliahu. **Ces dix tribus que l'on croyait perdues**. Paris: Collège des Études juives de l'Alliance israélite universelle, 2007.

BERG, Manfred; WENDT, Simon. **Racism in the Modern World: Historical Perspectives on Cultural Transfer and Adaptation**. New York: Berghahn Books, 2011.

BRUDER, Edith. **Les tribus perdues d'Afrique**. Paris: Collège des Études juives de l'Alliance israélite universelle, 2007.

CAHEN, Claude. **Pre-Ottoman Turkey**. New York: Taplinger Publishing Company, 1968.

CLANET DIT LAMANIT, Elisabeth. Les Silences de l'Histoire. In: L'esclavage des Roms, **Etudes Tsiganes**, n° 29, Paris, 2007.

CLANET DIT LAMANIT, Elisabeth. Teriam sido os antepassados dos Ciganos escravos militares dos Turcos? In: **Ciganos e Cidadania(s)**, **Cadernos ICE**, n°9, Setúbal, 2007.

CLANET DIT LAMANIT, Elisabeth. Fils du "Vent de l'Histoire" - Nouvelle approche historique sur la "migration" des Roms, Sinté et Kalé in Roms et Gens du voyage, nouvelles perspectives de recherche, **Etudes Tsiganes**, n° 39-40, Paris, 2010.

CONTAMINE, Philippe. **La Guerre au Moyen Age**. Paris: PUF, 1980.

COURTHIADE, Marcel. Originea poporului rrom - realitate și legendă. In: ITU, Mircea; MOLEANU, Julieta. **Cultură și civilizație indiană, manual universitar**. Bucarest, 2001.

COURTHIADE, Marcel. **La Historia de la Historia: descubrir, sí, pero sobre todo vincular los conocimientos**. Paris: Inalco, 2006.

DUDLEY, Jenkins Laura. **Identity and Identification in India: Defining the Disadvantaged**. London and New York, 2003.

GOLDEN, Peter Benjamin. **The Terminology of Slavery and Servitude in Medieval Turkic** (Book Chapter in Studies on Central Asian History in Honor of Yuri Bregel). 2001.

GRELLMANN, Heinrich Moritz Gottlieb. **Die Zigeuner: Ein historischer Versuch über die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksahle dieses Volkes in Europa nebst ihrem Ursprunge**, Dessau and Leipzig. 1783.

HANCOCK, Ian. On Romany Origins and Identity – Questions for discussion. In: **Gypsies and the problem of Identities**. Swedisch Research Institut in Istanbul, 2006.

KISTLER, John M. **War Elephants**. University of Nebraska Press, 2007.

KOLFF, Dirk H. A. **Naukar, Rajput and Sepoy: the ethnohistory of the military labour market in Hindustan, 1450-1850**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

LAL, K.S. **Muslim Slave System in Medieval India**. New Delhi: Aditya Prakashan, 1994.

MEYER, Éric. Questions et hypothèses sur la Migration des Roms depuis l'Inde. In: **Roms et Gens du voyage, nouvelles perspectives de recherche, Etudes Tsiganes**, n° 39-40, Paris, 1999.

MEYER, Éric. **Une histoire de l'Inde - Les Indiens face à leur passé**. Albin Michel, Paris, 2007.

MONCADA, Sancho de. **Discursos - reeditados em 1746 como Restauración política de España**. 1619.

NAHON, Gérard. **Exil, mythes et réalités historiques**. Paris: Collège des Études juives de l'Alliance israélite universelle, 2007.

NIZAM OUL-MOULK. **Siasset Namèh (Traité de Gouvernement)**. Traduit par Charles Schefer. Librairie de la société asiatique de l'Ecole des langues orientales vivantes. Paris: Ernest Leroux, 1893.

PARFITT, Tudor. **The Lost Tribes of Israel: The History of a Myth**. London: Phoenix House, 2003.

PARFITT, Tudor. **Constructions identitaires et fantasmes généalogiques**. Paris: Collège des Études juives de l'Alliance israélite universelle, 2007.

PAUL, Jürgen. Perspectives nomades. État et structures militaires. **Annales. Histoire, Sciences Sociales** 2004/5-6, 59^e année, p. 1069-1093, 2004.

POTT, August Friedrich. **Die Zigeuner in Europa und Asien: Ethnographisch-linguistische Untersuchung, vornehmlich ihrer Herkunft und Sprache nach gedruckten und ungedruckten Quellen**. 1845.

POTTINGER, Lieutenant Henry. **Travels in Beloochistan and Sinde; Accompanied by a Geographical and Historical Account of those Countries, with a Map**. 1816.

RÜDIGER, Johann Christian Christoph. **Von der Sprache und Herkunft der Zigeuner aus Indien**. 1782.

SANDOR, Avraham. **Mitos, Hipóteses e Evidências Sobre a origem dos povos A verdadeira origem dos Ciganos (Rom e Sintos)**. <<http://www.imninalu.net/Rom-ciganos.htm>>. Traduzido por João Romano Filho -Comparison of Romany Law with Israelite Law and Indo-Aryan Traditions <<http://www.imninalu.net/Zakono.html>>.

SOULIS, George. The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the Late Middle Ages. **Dumbarton Oak Papers** Vol.15 pp.146-147, 1961.

TRIGANO, Shmuel. **La part manquante d'Israël**. Paris: Collège des Études juives de l'Alliance israélite universelle, 2007.

TURNER, Ralf. **The Position of Romani in Indo-Aryan**. Gypsy lore society. Monographs, N°4, 1927.

TYRENSIS, Guillelmus. De ortu et prima origine gentis Turcorum. Chapitre VII **Coment li Tur et li Turqueman issirent dune racine et dune terre** in *Historia rerum gestarum in partibus transmarinis*, Guillaume de Tyr et ses continuateurs, texte français du XIII^e siècle, revu et annoté par M. Paulin. Paris: Firmin Didot et cie, 1879-80. <<http://www.1186-583.org/IMG/pdf/gdetyr.pdf>>.

LASTIVERTC'I, Vardapet Aristakes. **Regarding the Sufferings Occasioned by Foreign Peoples Living Around Us**. Medieval Source Book, April 2006 - BEDROSIAN Robert G. *Armenian Historical Sources of the 5-15th Centuries*. <<http://rbedrosian.com/alint.html>>.

VASMER, Max (1950–1958) **Russisches Etymologisches Wörterbuch**, Carl Winter, Universitätsverlag, Heidelberg

WINK, André. **Al-Hind: the Making of the Indo-Islamic World**. vol. 2. *The Slave Kings and the Islamic Conquest, 11th-13th Centuries*. Boston-Leiden: Brill Academic Publishers, 2002.

ZOUACHE, Abbès, (2008) «Les ethnies», «Les armées: structures (2)» in **Armées et combats en Syrie de 491/1098 à 569/1174**. Damas, Institut français du Proche-Orient, Direction des études médiévales, modernes et arabes.

4 The imagined gypsy: the inverted mirror image of the human being

Radmila Mladenova

Some questions to Homer by way of introduction

If the dynamics within Eurocentric culture could be distilled into just one scene, one specific dialogue situation, no other scene would fit better than that of Odysseus sailing past the Sirens from Homer's tales, "the basic text of European civilisation"⁴⁴. Odysseus represents the conscious individual, the subject, the self-aware 'I' that, as Adorno points out, displays distinctly masculine features – "the identical, purpose-directed, masculine character of human beings" (HORKHEIMER AND ADORNO,, 2002, p. 26).

Odysseus's journey tells the story of the birth of the subject; his meanderings replicate the process of human individualisation that can also be understood in terms of self-mastery, personal development, and progress. What underpins this process of individuation is the Judeo-Christian view that time is linear and dividable into distinct past, present and future.

We can say that in the course of his life Odysseus comes to embody the notion of linear (individualising) time; the fruit of his journey is the awakened consciousness of being a unique human being. The stretch of sea that Odysseus has to overcome in close proximity to the Sirens, then, becomes a test for the inner unity of his newly integrated 'I'. The singing Sirens are his antipode: they are an expression of the cyclical rhythm of nature.

Their song is the song of cyclic time, nature's lullaby of repetition that threatens to sing the hero to sleep, to put an end to his individualized self and cause its disintegration. Odysseus escapes the trap of the Sirens by filling the

44 HORKHEIMER and ADORNO, 2002, p. 37.

ears of his comrades with wax and getting himself bound onto the ship-mast. In this manner, he is able to hear the irresistible rhythm of cyclic nature without changing the linear progress of his life journey and without sacrificing his 'I'. His clever stratagem creates a special dynamics: the more alluring the song of the Sirens gets, the tighter Odysseus's body is bound to the mast, the harder his temporarily deafened comrades have to oar.

The dialogic situation framing Odysseus and the Sirens is the energy-release mechanism that has been keeping Eurocentric civilisation on the go for the last couple of millennia, its power engine. Odysseus's sailing past the Sirens not only re-enacts the rivalry between linear and cyclical notions of time, but – what is more crucial – it also posits the supremacy of the first over the second. Odysseus, as an embodiment of linear time, consolidates his personal identity by absorbing the energy of the Sirens; he transforms the pleasure conveyed in their song into self-control, physical exertion and accelerated forward movement.

There is something more: the dominance of linear over cyclical time further translates itself – in the realm of human life – into an endless number of proportions, all of which have the same hierarchical structure and content: life vs. death, good vs. evil, mind vs. body, man vs. woman, human vs. animal, individual vs. group, civilisation vs. savagery, culture vs. nature. Though Odysseus devised his stratagem more than two millennia ago, Eurocentric culture continues to follow his example, still convinced – or so it seems – that the only way to approach the Sirens and secure the double-edged victory of spirit over matter is by committing oneself to hard work and self-discipline. Is this still necessary and are the Sirens, really, so deadly? Isn't it possible to image time, but also human life, as a spiral progression that integrates in itself both the linear and the cyclic?

Europe's gypsies: Homer's Sirens updated

Odysseus meeting the Sirens depicts in an indelible way the encounter with his Other, exposing its dialogue matrix; which is why this scene makes a perfect introduction to the topic of this article. In the history of Eurocentric colonialism, the position of the Other has been filled up – for different stretches

of time and for different purposes – by various minorities, among which women, Jews, blacks or entire civilisations, such as the Aztecs or American Indians. If we imagine these groups ordered in a ranking list, then the lowest, most obscure and disregarded position in the hierarchy of Others – on the territory of Europe – would undeniably go to the gypsies.

So by way of directing the spotlight to Europe's least respected Other, this article sets itself the task of outlining the specific dialogic situation that bespeaks the imagined gypsy. Who are gypsies and who is their dialogue partner? What is the purpose of their act of communication? How does this dialogue manifest itself in cultural products? Why do the gypsies occupy the bottom of the European hierarchy of Others? The intended outcome is to develop an understanding for the meaning of gypsy representations in European culture. The main theoretical framework of reference is Lotman's model of the semiosphere (culture).

It should be also noted here that the designation "gypsy" refers to the cultural construct, the literary artefact, the phantasm, hence the omitted capital letter. The term "Roma", conversely, will be used in the rare occasions when references are made to real people.

Whiteness: the invisible norm of European culture

What norms and values make up at the core of our present-day reality? This is the main object of study taken up by the relatively young academic discipline Critical Whiteness Studies. I will first sketch out the main tenets elaborated by its proponents as this will provide the context necessary for our discussion. The centre of European semiosphere is organised around the ideal of whiteness. Being white is the most neutral and at the same time the most powerful position because it is equated with the universal human condition. Richard Dyer makes the poignant observation that "[o]ther people are raced, we are just people. (DYER, 1997, p. 01)". Acting on this assumption, white people occupy the position of 'transmitters' and dominate intra-national and inter-national dialogue:

White people have power and believe that they think, feel and act like and for all people; white people, unable to see

their particularity, cannot take account of other people's; white people create the dominant images of the world and don't quite see that they thus construct the world in their own image; white people set the standards of humanity by which they are bound to succeed and others bound to fail. (DYER, 1997, p. 01).

The notion of whiteness which informs our sense of 'reality' has been analysed and criticised by a number of scholars. The sociologist Steve Garner stresses that whiteness has been conceptualised as "a particular set of norms" including Christianity, industriousness, independent thought, freedom, democratic government, complexion, repression of emotions, obsessive body control, rationality, order. (GARNER, 2007, p. 49).

Both Garner and Dyer point that whiteness, as an 'invisible' social norm, is extremely effective in bringing unity among disparate groups of people. It is a form of cultural capital, in Bourdieu sense of the word, which bestows social privilege, respectability and entitlement.

The acquisition of this cultural capital depends on conformity to social norms, on their embodiment. At the same time, the definition of whiteness is highly flexible, it is fraught with inner paradoxes which the rulers of the day exploit for their own needs, temporarily including or excluding lower-ranked genders, classes or ethnic minorities as circumstances require it.⁴⁵

The concept of whiteness is relational. In Critical Whiteness Studies, the diametrical opposite of whiteness is termed non-whiteness to cover all forms of marginalisation. Garner states that the meaning of whiteness depends on its antipode, it works: "by continuously redefining itself as the polar opposite of non-whiteness. (GARNER, 2007, p. 51.)".

This is the context in which gypsy representations acquire their cultural and political significance, i.e. as a product of the normative centre and a reverse image (a palindrome) of whiteness.

45 See GARNER, 2007, p. 52-62.

Gypsies: the ‘grammatical mistakes’ of European culture

Europe invented the gypsies. So reads the title of a recently published book by the literary scholar Klaus-Michael Bogdal offering a stunningly comprehensive overview of gypsy representations in the pan-European literary context starting from the Middle Ages up to present day. Succinct as it is, the book title cuts right to the chase of matter: gypsy representations are at the core of modern European culture, they are a product of its normative worldview. If the set of ruling standards and norms – the dominant ‘grammar’ of our culture – is once encoded in positive terms: what is the right way to behave, speak, dress, eat, procreate etc., in a second go, it is exemplified negatively: what is wrong, what constitutes a mistake, an intolerable (deadly) deviation from the norm. Each rule presupposes a multitude of punishable mistakes. This relationship can be schematically presented by the opposition ‘one’ vs. ‘many’, the human being vs. gypsies.

Lotman’s statement that “culture creates not only its own type of internal organization but also its own type of external ‘disorganization’” is another way of saying that the center creates its boundary. “In this sense we can say that the ‘barbarian’ is created by civilization and needs it as much as it needs him” (LOTMAN, 1990, p. 142.)

The cultural center and boundary depend on each other for their self-definition. In this line of thought, it can be said that imagined gypsy was invented by European culture and is a “construct made in its own inverted image.”⁴⁶ Since the Eurocentric ideal of whiteness claims universality providing, as it were, the norm for the human being, its inverse image is the anti-human.

The imagined gypsy marks the outer edge of humanity which is what accounts for its lowest rank in the hierarchy of Others. There is one Romanian saying that sums up the borderline position of this artifact: “From a distance, one cannot tell if it is a gypsy or a human being.” By evoking the image of the gypsy, Eurocentric culture (re)-defines the deviations that would disendow one the entitlement of belonging to the human race.

In the following pages, I would like to illustrate the reciprocal relationship between the Eurocentric ideal of whiteness and the imagined gypsy its inverted mirror image with the help of three examples.

Virgin Mary / the gypsy females

Normative female representations provide an example of the constellation involving an aspired ideal versus its numerous antipodes. The exemplary model for womanhood in Eurocentric culture, as Dyer outlines, is Madonna with the child. What make Virgin Mary an exceptional human being, an ideal that women can only hope to approximate, is her relation to the body and the spirit. In the Christian world-view, there are two incompatible substances that make up the human being: the evil body and the “spirit, mind, soul or God” which is not of the body, but is in the body (DYER, 1997, p. 16). Mary solves the body/soul antagonism in a most singular way: she allows to be filled up with the spirit without losing the purity of her body:

Mary is a vessel for the spirit; she does nothing and indeed has no carnal knowledge, but is filled up with God; her purity (of which virginity is only one aspect) is given of her nature, not something achieved (DYER, 1997, p. 17).

If we rephrase the cult of Mary into a set of cultural norms and values designed to guide female conduct, then we will come up with “passivity, expectancy, receptivity, a kind of sacred readiness, motherhood as the supreme fulfilment of one’s nature”.⁴⁷

In polar opposition to God’s mother stand gypsy females. In his book *Leben auf der Grenze*, Brittnacher provides a synthetic picture of gypsy types noting that the preferred strategies for their portrayal include animalization, mortification, demonization, dehumanization and de-subjektivization. The didactic goal is to discredit their seductive beauty and to warn that their physical

47 *Ibid.*

allure conceals spiritual corruption. These female figures of alterity are depicted as closely linked to nature and death. It is hard not to think of Odysseus' Sirens and their duplicity, of their "ability to separate outward form from inner essence". (LOTMAN, p. 183).

What arrests the attention of white male writers is the female gypsy body. Described in minute details, it is palpably present for the senses: its smell, hair, eyes, teeth, bare feet and movements are the main object of fascination, all tell-tale signs of unrestrained sexuality.

The poisonous gypsy erotic makes clear that the supreme Christian value of purity – for all its euphemistic abstractness – should be deciphered to mean asexuality and denial of physical pleasure. The female gypsy not only offsets the cult of the Virgin but also adds an explanatory commentary, a translation on the level of everyday behaviour. So we can say that gypsy women embody the reverse mirror image of Mary, the anti-woman in her various deviant manifestations. Unlike Mary, she has failed to transcend the body and instead of a pure vessel for the spirit, all she comes to possess is a corrupt flesh permeated by demonic and animalistic desires. Succumbing to her lure means social and often physical death.⁴⁸

Another of Brittnacher's observations comes in support of our argument. Since 1427 when gypsies make their first appearance in European chronicles⁴⁹ – most writers have been able to imagine the females only as very young or as very old, either innocent children or wrinkled witches:

Zumeist gesteht die Literatur ihren Zigeunerinnen nur zwei Lebensalter zu: Jugend und Alter, Blüte und Welken. Das Lebensalter der Mutter bleibt als ästhetisch uninteressanter Übergang zwischen zwei brisanten Formen der Weiblichkeit ausgespart – und werden doch Mütter geschildert, scheuen Literatur und Bildende Kunst keine Aufwand, die Bilder

48 See Hans Richard Brittnacher, 2012, p. 93-125.

49 See Klaus-Michael Bogdal, 2011, p. 23.

ein zwölfjähriges Mädchen, das bereits Kinder säugt, oder frühzeitig gealterter Mütter mit Pfeife im Mund (BRITTNACHER, 2012, p. 107).

Disavowing gypsy females the role of mature mothers shows once again that these literary phantasms have a didactic function. What they implicitly communicate is that women can achieve the supreme fulfillment of their nature, become socially acceptable parents, only if they encase their life into the normative practices and, as it were, behave ‘normal’.

The morally instructive message encoded into gypsy images needs to be deciphered in the context of the dominant norm (Madonna and the child). Only then, it is possible to comprehend why white male writers, the mouthpieces of the cultural center, are able almost ubiquitously to turn a blind eye to the reality of human physiology and cross out empathic motherhood as well as the middle-age phase from the ‘curricula vitae’ of their female gypsy characters.

Blackface minstrelsy shows and gypsy masquerades

That the imagined gypsy represents the Other – unacknowledged, shady – face of Eurocentric culture can be illustrated with the help of this advertisement.

Figure 1: Blackface minstrelsy advertisement: Billy Van, the monologue comedian. 1900.

Wikipedia.org; Web; 4 Sept. 2013.



At first glance, one gets the impression of looking at two different persons but, as the super-imposed text informs, we have one and the same blackface minstrelsy actor, the monologue comedian Billy Van. On the picture to the left, he embodies the norm of whiteness (via his complexion, facial expression, hairstyle, clothes) as it was codified in the early 19th century America. On the right hand side, we see the norm's negative.

This is, so to say, a translation of the semiotic center and its boundary in the language of the human body. Special attention deserves the word 'monologue': it sums up Billy Van's theatrical skill, his ability to be himself and an Other person. Although his show is constructed in the form of a dialogue with someone different, it is actually a form of artful monologue, an 'I – I' communication. And autocommunication, says Lotman, is not only a psychological fact, but also a phenomenon in the history of culture and "is far more significant that is commonly supposed" (LOTMAN, p. 21). Besides selling the art of staging a sort of split-personality dialogue, this advertisement pinpoints to the fact that the authorship of the white and black personas in the show lies with Billy Van. He is, so to say, the holder of the copy rights.

Billy Van's advertisement can be used as a metaphor to describe the dialogic situation that frames Europe and its gypsies: the relationship between the center and the boundary of the European semiosphere is homologous in structure and function. The imagined gypsy is the dialogue partner of Europe's own making, its despised, rejected and copiously ridiculed 'I'.

The psychological mechanism which explains why this split-personality dialogue is perceived as a dialogue between two different persons is described by Horkheimer and Adorno as "false projection".⁵⁰ It is the process by which the white European "displaces the volatile inward into the outer world, branding the intimate friend as foe."⁵¹ Horkheimer and Adorno go on to explain that "[t]he compulsively projecting self can project nothing except its own unhappiness, from

50 HORKHEIMER and ADORNO, p. 154.

51 *Ibid.*

the cause of which, residing in itself, it is yet cut off by its lack of reflection.”⁵² One of the many screens for the false projection has been, since the late Middle Age, the Roma minority. It is remarkable that after centuries of living side to side with the Roma, Europeans still know very little about their neighbors resorting to fictions spread by popular literature.

The imagined gypsy has been sculptured and re-sculptured by some of the most venerated white male writers of Eurocentric culture – Miguel de Cervantes, Victor Hugo, Alexander Pushkin, Prosper Mérimée, Heinrich Heine, Ernest Hemingway, to name a few. Bogdal’s book urges towards a new level of self-reflexivity asserting that the imagined gypsy is nothing but the negative against which Europe has been able to sharpen its cultural profile and establish its white supremacist identity.

The parallel made to blackface minstrelsy is not fortuitous. Indeed, it aids in developing an estranged perspective to gypsy representations, but it also highlights the underlying cultural identity between US minstrelsy shows and European gypsy masquerades. In 17th century, gypsy masquerades were a popular form of entertainment among the nobility and the bourgeoisie across the entire continent.⁵³ European writers at the time also showed a notable predilection for plots that stage a game of identities and roles, a favorite one being of aristocrats raised as gypsies.⁵⁴

In 20th century, the same masquerade pattern widely exploited in cinema: Pola Negri plays a vampy temptress in *Carmen* (1918) (aka *Gypsy Blood*), Alain Delon impersonates the notorious robber “Le Gitan” in *The Gypsy* (1975), Marlene Dietrich is an exotic gypsy in Mitchell Leisen’s *Golden Earrings* (1947), Brad Pitt is cast as an Irish gypsy in Guy Ritchie’s film *Snatch* (2000) while Johnny Depp plays a gypsy in *Chocolate* (2000) and *The Man Who Cried* (2000)⁵⁵. In the celebrated series of Balkan gypsy movies, too, it is totally unproblematic for

52 Iden, p. 158.

53 See BOGDAL, *Europa erfindet die Zigeuner*, 141.

54 See BOGDAL, *Europa erfindet die Zigeuner*, 222.

55 See IORDANOVA, 2003, p. 442

white male actors, often with a status of sex symbols, to impersonate gypsy characters. Skin color is not as central prerequisite for gypsy masquerades as it is for minstrelsy shows.

The normative definition for Europe's non-whites is remarkably flexible – to the imminent horror of its inhabitants – which explains why gypsy masquerades in film, unlike blackface, are never perceived as such. At the same time, European literary tradition has firmly cemented the link between gypsies and “Teufels Liebfarb”⁵⁶, the Devil's favorite color. If anything, they are symbolically black, systematically labeled as heathens, heretics, devil worshipers, sorcerers, warlocks, etc.⁵⁷

Gypsy representations in the age of Romanticism

Most cultural products stemming from the center of the European semiosphere are engaged in disputing the essential identity behind the white and the gypsy personae. Writers resort to all available illusionist feats of their medium to conceal the fact that the two faces belong to the one and same actor/author. Similar is the case with the short story “The Gypsy” by Czech romantic poet and writer Karel Hynek Mácha (1810-1836) of which Bogdal gives a short synopsis. What makes this short story an exception is its partial success to expose the theatrical duplication of power, its two-faced nature. It is worth paying attention here to the story's rather twisted plot. It revolves around an egoistic child swap: Count von Borek, a Bohemian landlord, suspects his wife of infidelity, though he himself is constantly involved in love affairs. His wife dies while giving birth to their son; the child is marked by a scar. Count von Borek forces his lover Angelina, who has just delivered a stillborn baby, to take the boy. Striving to preserve her position as his mistress, Angelina abandons the boy in the forest where he is found and raised by gypsies.

56 BRITTNACHER, p. 230.

57 See BOGDAL and BRITTNACHER.

Years later, when the young nameless gypsy and his old gypsy father cross the count's territory, the tangled-up relationships are finally resolved. The old gypsy, who was Angelina's first fiancé, avenges himself on the count by taking his life. It is then revealed that he is not a gypsy at all, but a Venetian gondolier who, after losing his bride to the duke, joined a group of gypsies. The story, as Bogdal says, is in the first place a depiction of feudal despotism but, in addition to that, it also lays bare the mechanism by which white men, i.e. the representatives of the normative worldview, stage gypsy masquerades in order to achieve their less respectable personal goals. The son, the story's central character who also serves as a mouthpiece for Mácha, denounces this game of masks as essentially self-destructive.

“Mein Vater! – Mein Vater verführte meine Mutter – nein, er ermordeter meine Mutter – mit Hilfe meiner Mutter – nein, nicht mit Hilfe meiner Mutter verführte er meine Geliebte – er verführte die Geliebte meines Vaters – meine Mutter – und mein Vater ermordete meinen Vater!”⁵⁸

The son realizes that what he has taken for a rivalry between two opposing world-views is in reality the split-personality dialogue of power. So he decides to return to the woods in search for the real gypsies. This time, gypsies come to stand for a genuine alternative to feudal oppression. Mácha's Romantic imagination identifies the latent ambivalence of the gypsy persona.

The imagined gypsy in his short-story is both 'true' and 'false': the false gypsy aids hierarchical relations while the true one has the potential to subvert them. Romantic writers recognize the potential of this ambivalence and use it to launch their criticism against the dominant cultural norm, but they still lack the self-reflexivity of which Horkheimer and Adorno speak. Even though Romantic literature popularizes the positive side of the gypsy image, this image

58 BOGDAL, *Europa erfindet die Zigeuner*, 219-220.

remains a literary fiction that has little to do with the screen on which it is being projected, the Roma.

Is there a place for a different type of dialogue?

If the normative center consolidates its power by staging a split-personality dialogue, is there an option for dialogue between two different world-views within the semiosphere? After all, Lotman insists that “the hottest spots for semioticizing processes are the boundaries of the semiosphere”⁵⁹.

Before looking for an answer to this question, it bears repeating that the choice between Virgin Mary and the gypsy (or the deadly Sirens, *Femme fatale*, fallen women, whores, etc.) which Eurocentric culture offers to women as gender role models is a choice between two options that mirror each other inversely expressing one and the same value. What Virgin Mary embodies as a norm is affirmed in reverse by the image of the alluring gypsy: the form is different, but the content stays unchanged. While cult of the Virgin legislates from the center to the cultural periphery in a top-down manner that asexuality is a virtue, something positive and praiseworthy, the despised gypsy re-affirms this law from her position on the boundary towards the center, bottom-up. She communicates in return that sexuality is a sin, something negative and punishable. In both directions, there is a prohibition on sexuality imposed. It is no wonder that Dyer calls Christianity “an anti-body religion”.⁶⁰ The norm reads like a palindrome: no matter if one decodes it left to right or right to left, the message remains the same.

But being an embodiment of the boundary, the imagined gypsy has the potentiality of changing its meaning. By virtue of the fact that it occupies the lowest and least respected position in the semiotic hierarchy, it can easily be encoded with its opposite value. In the case of sexuality, this would mean to break the cultural taboo and communicate that sexuality is something positive

59 LOTMAN, p. 136.

60 DYER, p. 16.

and integrable into the semiosphere. Through the gypsy persona, it becomes possible to express an alternative viewpoint without posing a threat to the world-picture radiated by the center. So the ambivalent nature of the boundary – which displays both reverse symmetry (sexuality is something negative) and asymmetry (sexuality is something positive) with regard to the center (sexuality is something negative) – provides one of the necessary conditions for dialogue. By changing its signification, the imagined gypsy performs what Homi Bhabha calls

The intervention of the Third space of enunciation, which makes the structure of meaning and reference an ambivalent process, destroys this mirror of representation in which cultural knowledge is customarily revealed as integrated, open, expanding code. Such an intervention quite properly challenges our sense of the historical identity of culture kept alive in the national tradition of the People (BHABHA, 1994, p. 37).

In many works, beautiful gypsies are imagined as self-confident and decisive women who have taken matters of love and sexuality into their own hands. It would be interesting to investigate if gypsy females are not among first literary prototypes for the modern emancipated woman.

To sum up, we have discussed the role of gypsy representations in the broader realm of Eurocentric culture. The core of this cultural space is dominated by the universalistic ideal of whiteness which proves to be enormously effective in uniting disparate groups of people and operates at a level above national identities. It also provides the key to understanding gypsy representations.

The imagined gypsy gains its meaning when read as the inverse mirror image of the human being *per se*, as its palindrome. It is no accident that in Achim von Arnims's attempt to write the founding myth of the gypsy kingdom in Egypt (*Isabella von Ägypten. Kaiser Karl des Fünften erste Jugendliebe* (1812), the child of the gypsy queen Isabella and the future king of Europe, Karl V., is called Lrak, a palindrome of Karl (BOGDAL, 2011, p. 80-183).

The only way to decipher the meaning of gypsiness is to read the norm of whiteness backwards. And, to quote Lotman “*reading backwards activates the mechanism of different hemispheric consciousness* (YURI M. LOTMAN, 2005, p. 222.). One and the same content, demonstrates Lotman, is perceived in two distinctly different ways depending on the direction of decoding it: if in one direction the meaning is seen as a whole, as a picture (of reality), by reading it in the reverse direction, it is perceived as a sequence of structural elements, as a hidden construction. This is what both the academic discipline of Critical Whiteness Studies and Bogdal and Brittancher’s literary research propose to do – to provide a reading of the dominant norms and values in reverse, to undo the knitted fabrics of ‘reality’ and reveal its constituent parts thus hopefully reaching a new level of cultural consciousness.

References

- BHABHA, Homi K. **The Location of Culture**. London and New York: Routledge, 1994. Print.
- BOGDAL, Klaus-Michael. **Europa erfindet die Zigeuner: Eine Geschichte von Faszination und Verachtung**. Berlin: Suhrkamp, 2011. Print.
- BRITTNACHER, Hans Richard. **Leben auf der Grenze: Klischee und Faszination des Zigeunerbildes in Literatur und Kunst**. Göttingen: Wallstein, 2012. Print.
- DYER, Richard. **White**. London: Routledge, 1997. Print.
- Garner, Steve. **Whiteness: An Introduction**. London: Routledge, 2007. Print.
- HORKHEIMER, Max and Theodor W. Adorno. **Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments**. California: Stanford University, 2002. Print.
- IORDANOVA, Dina. Editorial: Romanies and Cinematic Representation. **Framework: The Journal of Cinema and Media** 44.2 (Fall 2003): n. pag. Web. 7 Nov. 2012.

LOTMAN, Yuri M. **Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture.** Bloomington and Indianapolis: Indiana University: 1990. Print.

LOTMAN, Yuri M. On the Semiosphere. **Sign System Studies** 33. I (2005): 205–29. Print.

PARTE 2

CIGANOS NO BRASIL: CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS E MEMÓRIA



5 Ser cigano: contatos interculturais e reelaboração identitária

Marivânia Conceição Araújo

Igor Shimura

Introdução

Ao tratarmos da identidade cigana faz-se necessária uma breve análise do etnônimo *cigano*, seu histórico, significados e implicações. O termo foi criado na Europa no século XV para identificar um grupo de desconhecidos, cujos homens eram “de má aparência, negros, queimados pelo sol, de roupas sujas” e que provocavam a curiosidade da população em geral, especialmente porque chegaram autoproclamando-se “reis” e “duques” (MARTINEZ, 1989, p. 12). Com o passar dos anos e com um convívio marcado por atritos das mais diversas naturezas o termo incorporou uma conotação racial – a “raça cigana”, que por razões que discutiremos em seguida recebeu os mais diversos significados (especialmente negativos) que constituíram parte dos estigmas atribuídos aos ciganos em diversos lugares ao redor do mundo, ontem e hoje. É importante notar que os próprios “ciganos” usavam diferentes autodenominações, cada qual identificando seu próprio grupo étnico: *calon*, *rom* e *sinti*⁶¹.

O termo *cigano*, carregado de significações geradas pelas conflituosas relações entre “os ciganos” e *não ciganos* teve um papel fundamental na construção identitária do povo nos períodos pós-chegada à Europa, bem como na formação dos mecanismos de relações interétnicas nas mais distintas nações ao longo da história. Nossa reflexão tem início com construção conceitual a partir da literatura, em que ideias são difundidas em larga escala, formando opiniões e promovendo representações, vejamos como o termo cigano foi se definindo como

61 Segundo Moonen (2013, p. 4) esses são os três grandes grupos ciganos reconhecidos por pesquisadores.

estereótipo ante o etnocentrismo europeu. Em seguida tratamos da construção dos estereótipos, das representações e significados culturais atribuídos aos ciganos, bem como às identidades que lhes são associadas. Relacionado a isso, tratamos da imagem cigana no Brasil e como o olhar preconceituoso da sociedade abrangente é importada, pois é na Europa que se construiu a maioria dos mitos e estereótipos ciganos mais difundidos no mundo afora.

O artigo também trata propriamente da identidade cigana e como o grupo reage e reconstrói sua identidade diante dos mais variados contextos socioculturais, seu dinamismo, mecanismos e processos de reelaboração identitária. Para finalizar tratamos das características identitárias ciganas: seu sincretismo, heterogeneidade e sua manutenção através de certo grau de etnocentrismo.

Representações, Estereótipos e Identidades Atribuídas

A origem cigana ainda é um assunto um tanto controverso no meio acadêmico. As teorias citam a Suméria, Egito, Israel, dentre outros e os estudos prosseguem, no entanto se reconhece que existe uma estreita relação entre os ciganos e a Índia. Segundo Moonen (2013, p. 2) “não resta dúvida alguma que os ciganos são originários da Índia, de onde saíram em sucessivas ondas migratórias uns mil anos atrás”. Fato é que chegaram à Europa no início do século XV (a partir de 1417) onde afirmaram terem sua origem no “Pequeno Egito” – nome dado a um bairro de Modon, na Grécia (cf. MARTINEZ, 1989, p. 12), que levou os europeus a confundi-los com egípcios, pelo que começaram a chamá-los de “egitanos”, ou *gypsy* (inglês), *zingare* (italiano), *gitan* (francês), *gitano* (espanhol), *zigeuner* (alemão) etc. O termo começou a assumir atributos negativos por conta de uma série de fatores sociais gerados nos atritos interétnicos:

Em um primeiro momento, eles foram recebidos com certo entusiasmo e curiosidade, pois eram indivíduos exóticos, provenientes de terras distantes, que aguçavam a imaginação do povo em geral e dos intelectuais. Contudo, não demorou muito para que fossem identificados com a bruxaria, o paganismo e o banditismo. Logo, os rumores e boatos sobre

a origem herética e selvagem desses peregrinos se difundiram pelos quatro cantos da Europa, fundamentando os primeiros estereótipos sobre os ciganos (FAZITO, 2006, pp. 698-9).

Dessa forma, a repulsa por ciganos na Europa ocidental se tornou um fato e gerou uma onda de perseguições. Dentre tantos fatores que contribuíram para essa “negativação” de sua imagem, estava o perpétuo nomadismo e a cor da pele. Heinrich Grellmann (1753-1804) foi um dos principais responsáveis pela popularização dos estigmas ciganos no passado. Em 1783 ele escreveu *Die Zigeuner (Os Ciganos)*, trabalho no qual “estabeleceu os padrões para os subsequentes pesquisadores ao longo de muitos anos” e “ampliou e difundiu vários temas sensacionalistas como a irrestrita depravação das mulheres ciganas e as acusações de canibalismo” (FRASER, 1995, p. 195). Os ciganos foram descritos como quem possui “uma pele escura, baixa estatura, crianças nuas, moradia em tendas, preferência por roupas encarnadas, uma língua secreta, danças sensuais, endogamias; indivíduos sujos e horrorosos, medrosos e covardes, ladrões, mentirosos, sem noção do pecado” (Cf. FAZITO, 2006, p. 707).

Trata-se de um povo que, estabelecidos os estereótipos sofreram todo tipo de barbárie, sendo vistos como uma “raça degenerada”. Foram escravizados na Moldávia e Transilvânia, forçados ao trabalho pesado, negociados como mercadoria entre senhores feudais e extirpados de toda forma de propriedade (FRASER, 1995, p. 223), dentre outras formas de perseguição e maus tratos (inclusive assassinados). Alguns historiadores romenos entendiam que os ciganos eram “naturalmente depravados” e que escravizá-los “era considerada uma melhoria do seu estado anterior (sobre o qual até hoje nada se pode estabelecer com firmeza), porque pelo menos dessa forma eram integrados de maneira útil à sociedade” (FONSECA, 1996, p. 200).

Por isso escrever sobre o tema da *identidade* ou das *identidades ciganas* implica diretamente no estudo das representações e estigmas coletivos presentes no senso comum das sociedades abrangentes que tiveram ou ainda tem algum contato com ciganos. Tais representações e estigmas estão associados à selvageria, desonestidade, crueldade, canibalismo, imoralidade, mentira, feitiçaria etc. O

imaginário popular não cigano acerca dos *ciganos*, bem como a forma como as sociedades abrangentes os identificam baseia-se, via de regra, com aquilo *que se ouve falar acerca deles*. Tais estereótipos, popularizados, foram construídos e estão ancorados em interpretações geradas em atritos e tensões interétnicas entre ciganos e não ciganos, bem como em produções amadoras ou acadêmicas publicadas sobre os ciganos ao longo da história.

Como já vimos, tais estereótipos não foram construídos no Brasil, mas aqui chegaram prontos, resultantes de uma gradativa construção conceitual europeia. Fazito (2006, p. 703) afirma que “as imagens sobre os ciganos não foram difundidas e cristalizadas no imaginário popular apenas pelos depoimentos de cronistas e jornalistas, ou pelas histórias e narrativas construídas pelos escritores da época [...] foram [também] elaboradas a partir dos discursos acadêmicos e científicos desenvolvidos desde o período renascentista”.

Ciganos no Brasil: estereótipos importados

No Brasil, os ciganos como objeto de estudo das ciências sociais, estão ainda na lista das “novidades acadêmicas” já que as produções são crescentes, mas sinalizam para as inúmeras lacunas bibliográficas evidentes nos estudos *ciganológicos*. Essa marginalidade na esfera da produção intelectual brasileira se deve, segundo Moonen (2012), dentre outros motivos, tanto ao fato de que ser especialista em ciganos não dá *status* acadêmico e “não garante emprego para ninguém, como também por problemas práticos, como o difícil acesso aos ajuntamentos ciganos e a escassez bibliográfica” (Cf. MOONEN, 2012).

Escritores pioneiros no Brasil, tais como Melo de Moraes Filho (1885/1886) e José Baptista Oliveira China (1936), publicaram os primeiros ensaios tratando da história, crenças, língua e culturas ciganas. Todavia, é o teor do artigo de João Dornas Filho (1948) que chama a atenção para tratarmos das identidades atribuídas ao cigano. Em “Os Ciganos em Minas Gerais” ele relaciona roubos, saques, sequestros e assassinatos, pretensamente praticados por ciganos. Para escrever, Dornas Filho se baseou em documentos históricos, relatórios policiais e páginas policiais de jornais (Cf. MOONEN, 2010). Com isso os estereótipos ciganos

ligados à criminalidade, imoralidade ou mentira foram reforçados, contribuindo para o atrito social entre ciganos e não ciganos brasileiros. Mesmo nos escritos de Morais Filho podem ser encontradas definições bastante negativas sobre quem são os ciganos, difundindo os estereótipos do senso comum europeu no Brasil. No seu livro *Os Ciganos no Brasil e Cancioneiro dos Ciganos* (1843) se encontra a definição da palavra “cigano”, descrita por D. Raphael Bluteau, estudioso este recomendado por Morais Filho: “sua erudição e critério fazem peso nas Letras de Portugal, no seu profundo artigo consagrado à questão, apresenta algumas idéias originais e dignas de respeito”. Bluteaur (*apud* MORAIS FILHO, p. 23) assim descreve os ciganos:

Nome que o vulgo dá a uns homens vagabundos e embusteiros, que se fingem naturais do Egito e obrigados a peregrinar pelo mundo, sem assento nem domicílio permanente, como descendentes dos que não quiseram agasalhar o Divino Infante quando a Virgem Santíssima e S. José peregrinavam com ele pelo Egito.

É interessante notar que os primeiros escritos sobre ciganos no Brasil foram publicados entre o fim do século XIX e meados do século XX, período de grande efervescência nos “estudos raciais” que articularam o *mito da democracia racial* no pensamento brasileiro. Com um ideal unirracial e unicultural, vozes da intelectualidade brasileira “previam” e esperavam que a sociedade nacional fosse “construída segundo o modelo hegemônico racial e cultural branco ao qual deveriam ser assimiladas todas as outras raças e suas respectivas culturas”, em que “em nenhum momento se discutiu a possibilidade de consolidação de uma sociedade plural em termos de futuro” (MUNANGA, 1999, p. 90).

Nesse período a mestiçagem é debatida e grupos étnicos “não brancos”, especialmente os negros, foram classificados como “problemas sociais”. Segundo Munanga (p. 94) a “política e a ideologia de branqueamento exerceram pressão psicológica muito forte sobre os africanos e seus descendentes” a ponto de serem forçados a “alienar sua identidade [negra] transformando-se, cultural e

fisicamente em brancos”. No que diz respeito às questões étnicas esse período histórico foi marcado por uma ideologia assimilacionista, em que o branco era visto como superior, dotado de maior inteligência e capacidade para tornar o Brasil um país civilizado. Não havia espaço para a ideia da pluralidade étnica no ideal construído para nação brasileira, desse modo, uma vez que as “raças” se faziam presentes no território, por questões históricas e políticas, estratégias de “limpeza racial” ou “branqueamento” foram implementadas pela elite branca (SKIDMORE, 1991, p. 8,9).

A construção dessa ideologia e das políticas racistas afetou de alguma forma a visão nacional sobre os ciganos. A divulgação de seus estereótipos através da literatura em português no referido período não parece ser uma coincidência, mas um reflexo dos debates correntes sobre “raça” naquele contexto histórico, em que havia uma conexão ideológica entre os intelectuais europeus e brasileiros, tais como Nina Rodrigues (1862-1906), que alicerçava ideias eurocêntricas na academia brasileira. Nessa mesma época Cesare Lombroso (1835-1909) publicava ensaios que difundiam ideias racistas sobre “tendências criminosas dos ciganos”. Para Lombroso os ciganos “são um exemplo vivo de toda uma raça de criminosos” e é “tão baixa moralmente e tão incapaz de se desenvolver cultural e intelectualmente [...] que nunca desenvolverá qualquer atividade industriosa” (HANCOCK, 1987, p. 113).

Na Europa do século XIX os ciganos já eram representados “como indivíduos antissociais, desonestos, ardilosos e parasitas sociais [...] vagabundos, avessos ao trabalho, exploradores da boa-fé e ladrões violentos e perigosos com suas bruxarias [...] racialmente impuros e degenerados” (FAZITO, 2006, p. 708). Não é de se estranhar que a literatura brasileira reproduzisse aqui os mesmos atributos, como é o caso de Manuel Antônio de Almeida (1831-1861), que publicou “Memórias de um Sargento de Milícias” em 1854, onde escreve:

Com os emigrados de Portugal veio também para o Brasil a praga dos ciganos. Gente ociosa e de poucos escrúpulos, ganharam eles aqui reputação bem merecida dos mais refinados velhacos: ninguém que tivesse juízo se metia com eles em

negócio, porque tinha certeza de levar carolo. A poesia de seus costumes, de suas crenças, de que muito se fala, deixaram-na da outra banda do oceano; para cá só trouxeram maus hábitos, esperteza e velhacaria, e se não, o nosso Leonardo pode dizer alguma coisa respeito. Viviam em quase completa ociosidade; não tinham noite sem festa. Moravam ordinariamente um pouco arredados das ruas populares, e viviam em plena liberdade. As mulheres trajavam com certo luxo relativo aos seus haveres: usavam muitas rendas e fitas; davam preferência a tudo quanto era encarnado, e nenhuma delas dispensava pelo menos um cordão de ouro ao pescoço; os homens não tinham outra distinção mais do que alguns traços fisionômicos particulares que os faziam conhecidos (ALMEIDA, [1854] 2006, p. 27).

Quando Almeida menciona “alguns traços fisionômicos particulares” poderia estar se referindo, dentre outros aspectos, a pele escura. Segundo Kenrick e Puxon (1972, p. 19) a “convicção de que a negritude denotava inferioridade e perversidade estava bem sedimentada na mentalidade ocidental. A pele quase negra de muitos ciganos condenou-os a serem vítimas do preconceito”. No Brasil esse fato ganha contornos mais intensos, haja vista o preconceito e a discriminação racial impostos à população negra, mesmo depois de abolida a escravidão. Assim, além dos estereótipos a que são relacionados em nosso país os ciganos sentem também a discriminação racial a lhes impor um tratamento de cidadãos de segunda categoria.

Com essas identidades atribuídas, impostas e relegadas era justificável, pensava-se, implementar políticas (oficiais ou não) de punições com banimentos e expulsão de territórios por onde passavam e nos quais procuravam se instalar. Vistos como vagabundos e ladrões, os ciganos não podiam permanecer por muito tempo num mesmo lugar e eram constantemente obrigados a viajar e estabelecer novas relações em cada lugar por onde passavam, fato que contribuiu para o desenvolvimento do nomadismo e com isso uma identidade dinâmica e

performativa, negociando as representações com a diversidade do universo não cigano.

O fato de ser chamado de “cigano” – uma palavra criada por não ciganos, já estabelece intercâmbios emblemáticos entre os universos, já que os atributos impregnados nessa palavra sugerem comportamentos e representações simbólicas. Se “ser cigano” é o mesmo que ser ladrão ou vagabundo então o não cigano que trata o cigano como “cigano” “recebe de volta um tratamento conveniente e convencional” afinal, como afirma Fazito (2006, p. 691) “chamar um cigano de “cigano” constitui uma ofensa grave”.

Substratos Identitários: O Cigano Em Diferentes “Versões”

Em seu artigo *O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de Extinção* Marshal Sahlins responde, de forma densa e erudita as críticas, ameaças e acusações contemporâneas “ao nobre conceito de cultura” (p. 42) e resgata a cultura da nostalgia a que lhe foi reservada desde os anos 50 com a teoria do “desalento”: ou seja, a idéia de que a “cultura” enquanto objeto estava fadado à morte por conta do imperialismo colonizador europeu e onde se via “a vida dos outros povos do planeta desmoronando em visões globais da hegemonia ocidental” (p. 51).

Em resposta àqueles que lastimavam a ideia de que as sociedades minoritárias (o “outro”, objeto antropológico) estavam “desaparecendo” diante do crescente colonialismo, Sahlins sinaliza que tais sociedades estavam constantemente se reinventando, encontrando sempre novos modos de regeneração e sobrevivência. Ele afirma que tais “sociedades não estavam simplesmente desaparecendo há um século atrás, no início da antropologia: elas ainda estão desaparecendo – e estarão sempre desaparecendo”, ou seja, Sahlins faz a constatação de que de algum modo cada povo minoritário, diante dos poderes hegemônicos estão constantemente “tentando incorporar o sistema mundial em seu próprio mundo” (p. 52). A ideia é que essas sociedades se recompõem, se reorganizam diante de novos contextos e

se reelaboram identitariamente, afinal “as identidades culturais não são rígidas nem, muito menos, imutáveis” (SANTOS, 1993, p. 31).

Bruno Latour (1996, p. 5 apud SAHLINS, 1997, p. 52) fala sobre essa *versatilidade* cultural: “as culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes, ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo”. Esse dinamismo nos remete ao que Salisbury (1984) definiu como “intensificação cultural”, ou um “enriquecimento da cultura tradicional que algumas vezes acompanha a integração das sociedades indígenas à economia global” (SAHLINS, 1997, p. 53), que é o que se pôde atestar sobre a nação *Osage*, que mesmo diante do assédio e contato com elementos da economia global permanecem com “a identidade tribal notavelmente forte” (SAHLINS, p. 54).

Como Lévi-Strauss (1978, p. 20 apud SAHLINS, 1997, p. 57) observou “existem sempre tendências operando em direções contrárias – por um lado, em direção à homogeneização e, por outro, em direção a novas distinções”. Nessa perspectiva os ciganos, enquadrados como sociedades minoritárias e povos tradicionais, desenvolveram seus mecanismos de “intensificação cultural” ou “resistência cultural” (SAHLINS, 1997, p. 55). Com um histórico de deslocamentos constantes e contatos com um sem número de culturas, é possível inferir que os grupos ciganos desenvolverem um *ethos* sincrético, multicultural e translocal com alta performance adaptativa e reinventiva, o que viabiliza a preservação da identidade cigana apesar dos mais diversos contatos interétnicos.

Essa adaptabilidade plástica naturalmente gera assimilações nas mais variadas dimensões culturais, como na linguística, religiosidade e ofícios, mas não extingue a ciganidade. Um exemplo disso é a comunidade cigana calon que vive em Mambáí, Goiás, pesquisada por Melo (2005, p. 104), que observou que uma vez que eles “estão há bastante tempo em nosso território (aproximadamente 450 anos), não só os costumes tradicionais modificaram-se como também o(s) seu(s) dialeto(s). Tais modificações foram imprescindíveis à sobrevivência do grupo e, por isso, preferimos encará-las como *adaptações*, i. e., acomodações de uma espécie a condições adversas daquelas que lhe são inerentes”.

Assim, a identidade cigana se utiliza da uma flexibilidade adquirida num constante processo de integração em novos contextos, mesmo sofrendo altos níveis de assimilação cultural ao mesmo tempo em que se autopreservam identitariamente como “ciganos”, reforçando sua identidade pela experiência comum da diferença nas relações com seu “outro”, ou seja, o “não cigano” (FAZITO, 2006, p. 689).

Identidades híbridas, heterogêneas e etnocentrismo

Partindo do pressuposto de que a formação da identidade está predominantemente relacionada às construções resultantes da interação entre atores na vida cotidiana podemos considerar que a consciência que os ciganos têm de si mesmos ante os que os cercam, as sociedades não ciganas, é de fundamental importância para a construção de sua identidade. “A identidade é relacional e a diferença é estabelecida por uma marcação simbólica relativamente a outras identidades” (WOODWARD *In*: SILVA, HALL & WOODWARD, 2012, p. 13).

Ser cigano, portanto, implica em manter uma contínua diferença daqueles que não são ciganos. Tais diferenças são construídas num processo dinâmico em que a consciência identitária do cigano permanece ancorada em seu *ethos*, ao passo que a forma como se relaciona com o outro implica em assimilações diversas e simbólicas. Ao mesmo tempo em que ele, cigano, assume em parte uma identidade local (do país, da sociedade não cigana) com seus elementos socioculturais, ele resguarda seu sentimento de pertencimento ao seu próprio povo. É a ideia da identidade híbrida. É cigano, mas também é brasileiro, é cigano, mas também é argentino e assim sucessivamente, de acordo com as relações sociais estabelecidas com a sociedade abrangente, seja no que diz respeito à nacionalidade, à religiosidade, à etnicidade, etc, estando sempre presente as questões relacionadas ao contexto e aos diálogos estabelecidos do grupo com outros grupos e situações.

Essa assimilação de diferentes elementos externos é inevitável nas relações com o outro e isso se dá porque a cultura é dinâmica e esse atributo se torna um mecanismo de sobrevivência. Por outro lado, um grupo com abertura demasiada a mudanças pode sofrer perdas de características específicas que a distinguem de outras culturas. “Todas as culturas são, necessariamente, dinâmicas, mas

algumas são bem menos que outras. Quando uma cultura é excessivamente rígida ou estática e deixa de fornecer a seus membros os meios necessários para a subsistência a longo prazo, é provável que não consiga sobreviver” (HAVILAND et al, 2011, p. 200). Nessa perspectiva surge uma questão importante: como a ciganidade subsiste em meio a outras culturas, uma vez que está em processos significativos de relações intercambiais de assimilação? Existe uma identidade cigana universal, compartilhada por todo e qualquer cigano, apesar das diferenças particulares, geradas nos mais distintos contextos socioculturais?

Podemos pensar em duas respostas: sim, existe uma identidade cigana universal, que seria uma espécie de “cimento identitário” compartilhado por todos os ciganos, ou seja, por aqueles que se sentem pertencentes ao povo e é por ele reconhecido. A segunda resposta seria não, ou seja, não há uma identidade padronizada, nivelada e padronizada entre todos os ciganos no mundo e isso é evidente quando determinados grupos arrogam “a ciganidade legítima” em detrimento de outros grupos. Pensando na “identidade cigana universal” podemos entendê-la a partir de uma perspectiva inversa, a da convergência identitária, através da *diferença* do cigano com o não cigano. Podemos pensar numa definição simples e positiva: “eu sou”, ponto final. “Eu sou cigano”, ou seja, a identidade só tem como referência a si própria (SILVA, 2012, p. 74). Porém a positividade da afirmação está relacionada a outro fator: a negação do que o “outro” não é, ou seja, da diferença. “Eu sou cigano” e o outro “não é”. Talvez aqui esteja parte do elemento identitário universal da ciganidade.

Ciganos são ciganos e isso independe das diferenças internas, ou do grau de entendimento de si mesmo como cigano, ou seja, dos aspectos particulares de cada grupo, clã ou comunidade. Ciganos são ciganos mesmo que determinado grupo preserve uma vida nômade, vivendo em tendas e mantendo supostas tradições do povo e o outro grupo viva em casas, sedentários e aparentemente bastante assimilados pela cultura não cigana local. O grande elemento de convergência identitária é o “pertencimento”, que Moonen (*apud* MARSIGLIA, 2008, p. 82) assim descreve: “o que faz deles um povo é a sensação comum de não serem *gadgés* – como eles chamam os não ciganos – e de se identificarem como rom, calon ou sinti”.

Ciganos, portanto não são uniculturais, homogêneos e identitariamente estáticos, mas pelo contrário, cada cigano é cigano ao seu modo, à luz de seu contato e história. A versatilidade, dinamismo e performance marcam sua estratégia nas relações internas e externas. Os conflitos socioculturais entre ciganos e não ciganos é minimizado por conta desse aspecto plástico da convivência. Assim, a ciganidade consegue lidar com a tensão homogeneização cultural *versus* heterogeneização cultural: de um lado o senso de pertencimento ao povo, “ser cigano”, é um sentimento universalizado e cristalizado na mentalidade coletiva cigana, por outro lado, os deslocamentos históricos desenvolveram uma propriedade heterogenizadora, onde se travam relações com as mais diversas culturas e subculturas sem impactar o substrato identitário da ciganidade. Sarramone diz que “às vezes um cigano pode sentir-se húngaro, eslovaco, católico e calvinista sem problema algum” (SARRAMONE, 2007, p. 18).

A segunda ideia, das diferenças internas e a evocação da legitimidade étnica, onde cada um se autoproclama como “verdadeiro cigano”, “cigano legítimo” pode ser entendida a partir das diferenças internas e do etnocentrismo. Nesse caso é importante saber que o termo “cigano” pode ser entendido como um “guarda-chuva” conceitual que reúne uma grande diversidade étnica, lingüística e cultural. Para se ter uma idéia somente em termos de idioma acredita-se que somente na Europa os ciganos falam “cerca de 60 ou mais dialetos diferentes” (FRASER, 1992 apud MOONEN, 2013, p. 5). Quanto à religiosidade, adotam a religião predominante do país em que estiverem vivendo agregando a si as mais diversas vertentes religiosas (SHIMURA, 2014, p. 53): cristianismo, islamismo, hinduísmo etc.

Diante dessas diferenças pode haver, como pode ser comum, alguma manifestação etnocêntrica, que marca as relações políticas intra-étnicas ciganas. Mesmo com um histórico compartilhado de perseguições e constante luta pela autopreservação e retro fortalecimento identitário existem aqueles grupos ciganos que se entendem como os “ciganos verdadeiros”. Segundo Moonen (2000) existe, entre ciganos e ciganólogos, um “rom-centrismo”, em que os ciganos do grupo *rom*, especialmente os *rom kalderash*⁶² são tidos como o “modelo de cigano ideal”,

62 Um dos subgrupos étnicos do povo rom.

detentores dos “costumes verdadeiramente ciganos”, como se os ciganos formassem uma totalidade homogênea e os grupos que não estiverem dentro desse padrão são desviantes, ou seja: “a cultura rom passa a ser considerada a ‘autêntica’ cultura cigana, a cultura ‘modelo’, e quem não falar a língua como eles, quem não tiver os mesmos costumes e valores, bem, estes só podem ser ciganos de segunda ou terceira categoria, ciganos espúrios, inautênticos, quando não falsos ciganos” (Cf. MOONEN, 2000).

Como é peculiar ao ser humano avaliar o outro a partir de si mesmo, é compreensível que entre os diversos grupos ciganos (ou qualquer outro grupo) haja essa busca de autolegitimação. Provavelmente como um mecanismo de defesa e autopreservação, determinados ciganos buscam centralizar em si o *status* de legitimidade, baseando-se no etnocentrismo. Lévi-Strauss (1976 apud GEERTZ, 2001, p. 69,70) diz que o etnocentrismo “não apenas não é ruim em si mesmo, como é até uma coisa boa, pelo menos desde que não fuga o controle”. Como algo inerente ao ser humano, torna-se também um modo de diferenciação e distanciamento do outro e assim como um mecanismo de autopropetuação, afinal “a distância cria, se não encanto, pelo menos indiferença e, assim, integridade”.

No passado, quando as chamadas culturas primitivas envolviam-se apenas muito marginalmente umas com as outras – referindo-se a si mesmas como “As Verdadeiras”, “As Boas” ou simplesmente “Os Homens”, e desprezando as que se situavam do outro lado do rio ou da serra como “macacos” ou ovos de piolho”, isto é, não humanas ou não plenamente humanas –, a integridade cultural era prontamente mantida. A “profunda indiferença para com outras culturas era... uma garantia de que elas podiam existir à sua própria maneira e segundo os seus próprios termos” (GEERTZ, 2001, p. 70).

Assim a identidade cigana e sua flexibilidade adquirida, histórica e naturalizada no *ethos* do povo se apresenta como um dispositivo extremamente complexo, híbrido e dinâmico, como um espectro de variáveis identitárias, cada qual negociando com múltiplos contextos socioculturais.

Considerações Finais

Tratamos aqui das relações entre os elementos essenciais da identidade cigana que promovem tanto seu fortalecimento como sua flexibilidade relacional ante as sociedades abrangentes em meio as quais os diferentes grupos vivem. Cada grupo cigano, localizado cultural e geograficamente se depara com a demanda da negociação intercultural para sobreviver enquanto etnia, tendo que lidar tanto com a distância cultural e ao mesmo tempo com a proximidade e interdependência dos sistemas e códigos não ciganos ao seu redor.

Mesmo inevitavelmente inseridos permanentemente nas sociedades não ciganas, os ciganos constroem suas categorias para classificar, pensar e conhecer o “outro”, com quem se contextualizam, dialogam, convivem e negociam assimilações estrategicamente sem necessariamente inferiorizar-se, antes mantendo seu *status* etnocêntrico, mesmo que sendo, nos mais diversos contextos, inferiorizados. Uma autovalorização étnica aliada à alta flexibilidade identitária contribui para sua manutenção comunitária e sua preservação cultural.

Vimos que mesmo sob perseguição, ameaças e enfrentamentos, o fator identitário cigano se estabiliza em sua reelaboração constante e, por que não dizer, permanente. Com uma habilidade surpreendentemente adquirida nos processos históricos marcados por rígidas perseguições, os grupos ciganos mantiveram relações simbióticas, negociando símbolos ligados aos estereótipos que lhes foram imputados, adaptando-se e articulando elementos externos para se manterem vivos e fiéis à sua própria perspectiva de ciganidade.

Referências

ALMEIDA, Manuel Antônio de. **Memórias de um sargento de milícias**. 31ª edição. São Paulo: Ática, (1854) 2006.

FAZITO, Dimitri. A identidade cigana e o efeito de “nomeação”: deslocamento das representações numa teia de discursos mitológicos-científicos e práticas sociais. **Rev. Antropol.** vol. 49 n.º. 2 São Paulo July/Dec. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77012006000200007&script=sci_arttext>.

FONSECA, Isabel. **Enterrem-me em pé. Os ciganos e sua jornada**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FRASER, Angus. **The gypsies**. Blackwell Publishing: Oxford, 1995.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

HANCOCK, I. **The pariah syndrome**. Ann Harbor, Karoma Publishers, 1987.

HAVILAND, Willian A.; PRINS, Harald E. L.; WALRATH, Dana; MCBRIDE, Bunny. **Princípios de antropologia**. Tradução Elisete Paes e Lima; revisão técnica Antônio Pimentel Pontes Filho. São Paulo: Cengage Learning, 2011.

MARSIGLIA, Luciano. **A saga cigana: a história e os segredos do povo mais misterioso do mundo**. Super Interessante, São Paulo, edição 256, p.80-85. Set. 2008.

MARTINEZ, Nicole. **Os ciganos**. Tradução Josette Gian. Campinas, SP: Papirus, 1989.

MELO, Fabio J. Dantas de. **Os ciganos de Mambaí. A sobrevivência de sua língua**. Brasília: Thesaurus, 2005.

MOONEN, Frans. **Ciganos e ciganólogos: estudar ciganos para quem e para quê?** 2012. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/145745722/FMO-Ciganos-e-Ciganologos-2012#scribd>>.

MOONEN, Frans. **Estudos ciganos no Brasil: 1885-2010**. 2010. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/1_fmestudosciganos2011.pdf>.

MOONEN, Frans. **Políticas ciganas no Brasil e na Europa**. Subsídios para encontros e congressos ciganos no Brasil. 2013. Disponível em: <http://www.amsk.org.br/imagem/pdf/_FMO_2013_Pol%C3%ADticasCiganasBrasilEuropa.pdf>.

MOONEN, Frans. **Rom, sinti e calon**: os assim chamados ciganos. E-texto n. 1. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2000. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/ciganos01.html>>.

MORAIS FILHO, Mello. **Os ciganos no Brasil e cancionero dos ciganos**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, [1843] 1981.

MUNANGA, Kabengele. **Redescutindo a mestiçagem no Brasil**: Identidade Nacional versus identidade negra. São Paulo: Editora Autêntica, 1999.

KENRICK, D. & PUXON, G. **The destiny of Europe's gypsies**. London: Sussex University Press, 1972.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana**, vol. 3 n.º 1, p. 41-73, 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n1/2455.pdf>>.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. **Tempo Social; Rev. Social**. USP, S. Paulo, 5(1-2): 31-52, 1993. Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Modernidade%20Identidade%20Fronteira_TempoSocial1994.pdf>.

SARRAMONE, Alberto. **Gitanos**: historia, costumbres, misterio y rechazo. Buenos Aires: Editorial Biblos Azul, 2007. 320 pp.

SHIMURA, Igor. **Duvelismo**: identidade e pluralidade religiosa cigana. Londrina: Descoberta, 2014.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 12 Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SKIDMORE, Thomas E. Fato e mito: descobrindo um problema racial no Brasil. Trad. Tina Amado. In: **Caderno Pesquisa**, São Paulo, n. 79, p. 5-16, Nov. 1991.

6 O passado mítico como elemento identitário da coletividade cigana em Sousa, Paraíba

Maria Patrícia Lopes Goldfarb

Luciana de Oliveira Chianca

Introdução

“Eu me considero legítimo cigano, porque já vivi muitos tempos nômades, hoje é que nós estamos morando, mas a minha origem não saiu, está no mesmo canto” (R. C. Líder comunitário em Sousa-PB).

Este trabalho aborda a relação entre identidade e memória, tendo como fonte empírica de pesquisa os grupos ciganos residentes na cidade de Sousa, Estado da Paraíba, região Nordeste do Brasil. Sousa fica localizada na Mesorregião do Sertão Paraibano e conta com uma área de 842 km, cuja população é de 65 807 habitantes, sendo o sexto mais populoso do estado, estando a 447 km de distância da capital João Pessoa (IBGE, 2010).

A Paraíba é um estado que possui uma expressiva população cigana que vive como seminômades ou sedentarizados. Na cidade de Sousa reside a maior concentração de ciganos do Estado, com uma comunidade formada por quatro grupos vizinhos, localizados próximos a BR-230, a 3 km do centro, no âmbito periférico da cidade⁶³.

63 Atendendo as solicitações da comunidade cigana, não divulgo o número populacional da comunidade na cidade, mas atesto que se trata da maior comunidade do Estado e uma das maiores da região Nordeste.

Os grupos estão sedentarizados desde a década de 1980, processo que foi motivado pela articulação de alianças entre líderes e um poder paternalista, com atitudes assistenciais asseguradas por políticos locais, desenvolvendo assim formas de fixação e estratégias de poder. Tais estratégias apoiavam-se na concessão parcial de um terreno para a sedentarização dos grupos, em troca de votos e apoio político durante as eleições (GOLDFARB, 2004).

Para compreender as atuais condições de vida destes grupos, bem como a construção de uma identidade étnica cigana é necessário analisar as formas de diferenciação social, isto é, no modo como os próprios ciganos constroem suas especificidades e demarcam fronteiras culturais frente à população local.

Ao estudar a construção da identidade cigana, percebeu-se que o TEMPO, tomado como categoria social; pensado por meio da diferenciação e complementação entre passado/presente, é algo muito significativo para os ciganos na sua auto identificação enquanto grupo étnico diferenciado (GOLDFARB, 2004; 2013).

Pretendemos analisar como grupos herdeiros de um tempo coletivo repensam - através da memória - o tempo vivido, por meio de um olhar que se volta para o passado, reordenado assim o presente. E para isso, faz-se necessário pensar a importância da memória para a definição da identidade étnica destes grupos, baseando-se em lembranças e narrativas sobre o período de andanças e em fatos do cotidiano.

A pesquisa foi fruto do trabalho etnográfico realizado na comunidade cigana residente em Sousa-PB⁶⁴. O método etnográfico é comumente conhecido como aquele que permite uma aproximação mais intensa entre pesquisador e pesquisados, com uma observação direta e situações de pesquisa que permitam uma posterior reflexão teórica sobre os dados coletados (GIUMBELLI, 2002).

Identidade e Memória

Desde autores clássicos como o sociólogo Max Weber (1994), encontramos análises sobre processos de identificação coletiva. Weber caracteriza a ‘comunidade’

64 Temos feito trabalhos de campo na comunidade cigana desde 1998.

como um construto coletivo, baseada num senso de pertencimento; onde são os sentimentos, a partilha e a distinção de cada unidade que caracteriza uma comunidade, voltada para ação. Nos mostra que a comunidade é formada pelo sentido de comunhão, a crença comum numa origem, uma história, um destino; pela linguagem e formas de organização social.

O antropólogo Barth também destaca em seu trabalho “*Grupos étnicos e suas fronteiras*” (1998), a importância dos sinais diacríticos, isto é, sinais ou signos que são utilizados para marcar a distinção entre os grupos em interação. Para Barth, os grupos devem ser pensados por meio da sua organização e formas de identificação grupal, que são construídas de acordo com situações sócio históricas específicas. A atribuição de sinais diacríticos é interessante à medida que classifica as pessoas em termos de sua identidade.

Neste sentido, o processo de identificação cultural implica numa seleção de elementos dos quais os indivíduos se apropriam para se identificarem e distinguirem. Quando selecionados e dotados de valor emblemático, determinados elementos culturais são vistos como a propriedade do grupo, funcionando como sinais sociais, sobre os quais se fundam as suas diferenças e especificidades (NOVAES, 1993).

O critério de identidade, seja ela étnica ou não, se define por componentes tanto objetivos como subjetivos, que passa pelo estabelecimento de marcadores culturais ou traços distintivos como a língua, religião, alimentação, música, dança, posturas corporais, etc.; mas é preciso ter em mente que a identidade não pode ser reduzida a sua dimensão atributiva, ela também é mutável.

A identidade, que pode ser desenvolvida no plano das ações ou das narrativas, representa um recurso indispensável para a criação de um nós coletivo, recurso fundamental ao sistema de representações coletivas, através do qual os grupos podem reivindicar um espaço de visibilidade e de atuação sócio-política (NOVAES, 1993).

Podemos afirmar que a identidade é articulada por meio de elementos históricos e culturais; evocada quando um grupo social denota o desejo de diferenciar-se, de desenvolver uma auto-imagem e demarcar as fronteiras culturais dos grupos em interação (WEBER, 1994).

Criticando uma pretensa ‘substancia’ da identidade, Claude Lévi-Strauss (1975, p. 332) afirma que a identidade não existe enquanto um objeto dado, sendo uma espécie de “*núcleo virtual*”, indispensável enquanto referência para explicar um certo número de coisas. Nesta mesma direção Hall (1997, p. 96), fala que as identidades não nascem com os indivíduos, mas que são formadas e transformadas no interior de representações coletivas, embora sejam concebidas como primordiais. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas, sendo produtos de várias histórias e culturas interconectadas.

Solicitada pelos atores sociais, a identidade é colocada como produtora de um discurso realista do mundo; chamada para elaborar meios de legitimação de reivindicações sociais de grupos que se pensam como singulares. Assim, pode servir como instrumento político, por meio da elaboração de estratégias para a afirmação de especificidades culturais, que são o produto e o suporte de lutas sociais.

Buscando conhecer a identidade dos grupos ciganos, nos deparamos com sujeitos que narravam, por meio da memória coletiva, as experiências gerais de um passado de andanças, tempo em que viajavam de um local para outro em constantes deslocamentos sócios espaciais. Estas narrativas repercutem no modo como esses Calon⁶⁵ se constroem enquanto sujeitos, portadores de uma história, de uma memória, de um passado, de uma identidade étnica distintiva.

Segundo Maurice Halbwachs (1990), a memória trabalha com o vivido, onde as formas de explicação do passado apontam para modos de explicar o presente, visando também projetar o futuro. Deste modo, a partir de como se institui o passado são criadas as condições para projetos políticos que se baseiam na reivindicação da identidade cultural presente.

A memória possui uma dimensão subjetiva, mas é preciso não esquecer que sua dimensão coletiva é essencial para a construção de uma história grupal, operando com o que é dito, lembrado e conservado, como é o caso dos grupos

65 Os Calon são chamados de ‘ciganos ibéricos’; que se diferenciam das outras denominações ciganas pelo aspecto físico, economia, aspectos linguísticos e costumes, embora as vinculações concretas entre eles possam ser mais próximas do que se imagina (GOLDFARB, 2003).

ciganos. Como aponta Ecléa Bosi (1994, p. 89), embora não reconstrua o tempo, a memória não o anula, pois permite a realização de saltos temporais, fazendo com que as limitações do presente sejam, de algum modo, amenizadas pelas imagens e valores atrelados ao passado.

Um dos mais importantes atributos da memória é, portanto, garantir a continuidade do tempo vivido ou imaginado, e permitir que a alteridade resista às transformações sociais. É preciso não esquecer que traços culturais se firmam no curso de uma história comum (ou de sua criação), e que a memória de um grupo fornece subsídios para a interpretação destes traços, por meio do imaginário social e da análise dos veículos significativos da identidade cultural, que neste caso faz referência a um passado comum (BRANDÃO, 1986, p. 13).

Deste modo, pensamos a memória como instrumento de construção e evocação, que permite o reavivar de lembranças, que falam de histórias pessoais e coletivas. As narrativas tornam-se transmissoras de um discurso público sobre o passado, sobre a história do grupo. Mas interessa-nos sobretudo os discursos sobre as viagens enquanto uma fase vivida e/ou lembrada, que um esquema de inteligibilidade do mundo e uma forma de identificação grupal.

O passado como elemento identitário entre os Calon de Sousa-PB

Através da observação direta, das entrevistas e de conversas informais, verificamos que apesar de sedentarizados, dentre as referências compartilhadas pela comunidade, a fase das andanças da comunidade parece ser um ícone fundamental, sublinhada na compreensão do sentimento de unidade por parte dos ciganos. O passado, que muitos chamam “*tempo de atrás*” é constante, detendo um valor positivo na forma de se conceberem (Weber, 1994).

Olhe, pra mim ser cigano é uma coisa que é difícil de explicar pra você porque... Porque cigano... Hoje em dia tem gente que não vê mais a gente como cigano devido a nossa estadia só num canto só, né? Nós nascemos numa vida que nós não parava num canto só. O máximo que a gente passava num

canto, vamos supor numa cidade, eram dois dias; acho que até dois, três ou quatro meses a gente parava, mas sendo na vida de andar pelo mundo, acho que por isso, já nascemos nessa vida, cigano foi adaptado nesse clima né! (F.S. R, 35 anos).

Para a maioria das pessoas há uma relação entre “ser cigano” e o passado nômade, o que significa igualar “ciganidade” aos deslocamentos. Outras insistem que, apesar de sua vida atual se assemelhar a dos “moradores” ou não ciganos (chamados “*particulares*”) sua origem de “viajor” o qualifica como cigano, conforme me disse o S.R. Raimundo: “Cigano é um forasteiro, é um viajante”. A concepção de tempo, portanto, liga-se as mudanças de espaços e ao significado destas mudanças para a comunidade cigana:

No tempo que eu era rapaz eu gostava muito da vida, porque eu brinquei muito, não ligava nada, não pensava que a vida era essa entendeu? Ai não levei a vida a sério. Depois que eu me casei à gente formou a família, ai eu não estou mais achando bom a vida, por que acho que a vida não é mais aquela que nós podíamos andar pelo mundo, porque acho que meus filhos não se habituem mais, não dá mais pra se habituar com essa vida de viagem (R. A, 45 anos).

A maioria das pessoas fala e demarca uma afinidade de origem, que por sua vez baseia-se na partilha de costumes. Acredito que esta crença é o que desenvolve a força criadora da comunidade, apoiada na lembrança de um período de deslocamentos constantes. Como nos aponta Alexander (1997, p. 173), “a temporalidade pode ser transformada em qualidade primordial. As origens são imaginadas como tendo ocorrido num tempo específico, sagrado, mitológico, descrito por meio de narrativas”.

O período de andanças é muitas vezes marcado como “*destino*” ou concebido como um momento de “*aperreios*”:

Sim acompanhei, viajei. Essa época Patrícia, nós passávamos uma vida tão ruim, nós montávamos naqueles animais, assim meio dia, com fome. Aí chegávamos naquele sol quente. Era muito triste a nossa vida, hoje não, graças a deus (J. P, 48 anos).

Apesar de reconhecerem as limitações da vida passada, as andanças ou “*tempo de atrás*” tende a ser destacado como dignificante, um período de liberdade e de felicidade:

Nessa época eu gostava de tudo no mundo. Era saúde, amor, a vida ao luar, no sereno, tá vendo? Nós tínhamos saúde apesar de dormirmos no chão quente e no sereno, não sentíamos uma dor de cabeça. Hoje estamos dentro de casas, morando, mas doentes. Antes a criança não sentia uma dor na unha, hoje com um arranhão está morrendo. Por quê? Porque nós não recebemos mais oxigênio das madeiras. Nós éramos criados pelos matos, pelas árvores que era quem dava aquela força às pessoas. Acabou-se! A gente sente e pede a Deus que... Eu mesmo já estou nessa idade e não gosto dessa vida não! Eu gostava da minha vida quando eu andava, chegava naquelas propriedades dos homens de bem, homens bons e nos arranchávamos. Ali era o carneiro, porco, o leite, o queijo. A gente tinha fartura, mas hoje se acabou, ninguém vê mais isso. Dessa época nada me desagradava. Como eu disse, nós éramos expostos ao sol, ao sereno e a chuva, mas nada me desagradava. Agora piorou muito. Piorou muito! Um homem na minha idade procura uma aposentadoria e o povo quer negar, tá entendendo? Isso porque eu nunca trabalhei. Dizem: “não, cigano nunca trabalhou”! E por acaso nós não somos filhos de deus para comermos? Eu acredito que sim! (L.C, 80 anos).

Os valores advindos do “tempo de atrás” são mantidos por meio de recordações, da memória, como fonte de sentimentos e apego ao passado; e mesmo

já adaptados às novas circunstâncias, como “moradores” de casas. Este passado permanece sendo um elemento extremamente significativo na medida em que serve como parâmetro de diferenciação entre ciganos e não ciganos.

Entre os mais velhos observou-se uma preocupação em demarcar uma tradição milenar, apelando para as referências bíblicas para se narrar a “origem” e a história desses grupos. A medição incorpora uma distinção entre o “tempo de atrás” (passado) e o “tempo de morada” (presente), momentos pensados através das formas coletivas de vida, onde os ritmos coletivos mais antigos irrompem em meio aos novos (THOMPSON, 1998).

Assim, o passado constitui o primeiro domínio onde a memória se cristaliza, possuindo um importante valor simbólico e constituindo um modelo de referência dos grupos em questão. Mesmo no caso dos jovens que não viveram o nomadismo há opiniões a respeito:

Eu nasci no Rio Grande do Norte e viajei pouco. Eu era criança tinha uns dois anos mais me lembro bem. Lembro quando a gente chegava nos lugares, do ar puro, era uma coisa maravilhosa! Os ciganos ficavam nas arvores, nas latadas (N. V, 19 anos).

A comunidade evoca sentimentos de comunhão que subsistem graças ao passado nômade ou a construção deste. Assim, o nomadismo representa um elemento selecionado com símbolo da pertinência étnica, acionado nas falas como uma forma de resgatar um “momento inicial” para fortalecer a vivência atual dos grupos, bem como acentua as particularidades e diferenças deste momento em relação ao presente, ganhando caráter simbólico em suas qualidades distintas.

Considerações finais

Como destacado, graças à memória o “tempo de atrás” possibilita o reordenamento, no presente, das referências simbólicas do passado, que continuam a guiar os ciganos de Sousa em suas formas de auto identificação (ECKERT,

1993). Este tempo é concebido como uma fase áurea dos grupos, redescoberto e engrandecido quando comparado à sedentarização na cidade de Sousa.

Observa-se uma relação entre etnicidade e memória, enquanto instrumento de ações políticas e de existência social. Falo da recorrência ao passado ou a produção de um passado que fornece quadros de referências; pode ser um elemento fundamental da construção da identidade étnica. Assim, esse passado passa a ser tido como “original”, mítico, grandioso, parte de um projeto político contemporâneo, que acompanha as atuais demandas atreladas ao contexto político e jurídico brasileiro.

Deste modo, a fixação num território certamente implica inovações, traz mudanças e promessas de futuro, mas a constante rememoração do passado de andanças dá suporte à manipulação ideológica dos eventos históricos, cuja realização ou rememoração é valorizada e engrandecida. As lembranças nos falam certamente de perdas, mas também de escolhas.

Os grupos encontram no passado um importante foco de identificação, o que concebo como móvel angular desses processos de construção identitária, movimento que propicia uma conexão entre tempos e espaços sociais distintos, e que assume um caráter de recuperação dos vínculos fundamentais de pertencimento.

Enquanto signos de enraizamento e pertencimento, o “tempo de atrás” conecta códigos e valores que remetem a espacialidades e temporalidades que antecedem a sedentarização, indo ao encontro de um período mítico – a gênese de todos ciganos, e mais especificamente destes ciganos. Através destes sinais distintivos, desenvolvem formas de cumplicidade, de proteção e de resistência a um consentimento servil ao “mundo juron” (ou não cigano).

O período das andanças é um lócus privilegiado através do qual a comunidade cigana pensa a sua identidade; mas é preciso não esquecer que os critérios de aferição ou “autenticidade” são parte de uma seleção simbólica, pois como aponta Weber (1994, p. 270), a comunhão étnica não constitui, em si mesma, uma comunidade, mas é um importante elemento, que facilita as relações sociais, ergue fronteiras culturais, possibilitam demandas políticas e o acesso à cidadania e direitos sociais.

Referências

ALEXANDER, Jofrey. Aspectos não-civis da sociedade: espaço, tempo, função. **Revista Brasileira de Ciências sociais**, (33), 1997.

BARTH, F. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTGNAT, P & STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e Etnia: construção da pessoa e registro cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ECKERT, Cornélia. Memória e Identidade. Ritmos e ressonâncias da duração de uma comunidade de trabalho: mineiros do carvão (La Grand-Combe, França). **Cadernos de antropologia**, nº 11, Porto alegre: Editora da UFRGS, 1993.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **Os ciganos**. Galante, Natal: Fundação Hélio Galvão, v. 3, n 2, 2003.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **O tempo de atrás: Um estudo da construção da identidade cigana em Sousa- PB**. Tese. João Pessoa: PPGS, UFPB, 2004.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **Memória e Etnicidade entre os ciganos Calon em Sousa-PB**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2013.

HALBWACHS, M. **A Memória coletiva**. São Paulo: Vértice, Ed. Dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Ed, 1997.

LÉVI-STRAUS, C. **L’Identite**. Paris: Quadrige/PUF, 1975.

NOVAES, Silvia C. **Jogo de Espelhos: Imagens e representação de si através dos outros.** São Paulo: Editora da USP, 1993.

POUTIGNAT, P & STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth.** São Paulo: UNESP, 1998

THOMPSON, E. P. Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial. In: **Costumes em comum.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.** Brasília: Editora da UNB, 1994.

7 Ser cigano: identidade, etnicidade e essencialismo

Jamilly Rodrigues da Cunha

Renato Monteiro Athias

Introdução: Os ciganos na Paraíba

Iniciamos nosso percurso de investigação dos povos ciganos que vivem na Paraíba, através da pesquisa no acervo do jornal Diário da Borborema⁶⁶, mapeando suas páginas 1960 até os dias atuais. Nossa intenção foi compreender como os ciganos foram enfocados ao longo desses anos o que acabou por despertar um interesse ainda maior por este campo. Pois pudemos acessar algumas histórias que davam conta de ciganos que “arranchavam” entre as cidades de Paraíba, e que compartilharam toda a discriminação que o fato de serem ciganos pode oferecer. Interessante foi perceber que apesar de naquele momento não ter conhecimento da presença de ciganos em Campina Grande⁶⁷ (lugar em que morava) através do jornal, tivemos notícias de uma sequência de mortes entre uma família nos primeiros anos da década de 1980 e hoje percebemos que a violência utilizada pelo jornal na publicação das matérias, acabou por traçar uma situação ainda mais delicada se pensarmos, por exemplo, a fixação dos grupos ciganos durante esse período não apenas da cidade, mas em toda Paraíba. Afinal, os que vivem em Patos (CAMILO, 2011) e Sousa (GOLDFARB, 2004; SIQUEIRA, 2013; CUNHA, 2013; MEDEIROS, 2014) indicam justamente esta década como período de fixação

66 Na pesquisa do acervo do jornal, tivemos a companhia de outras três pesquisadoras (Jéssica Medeiros, Izabelle Brás, Caroline Dantas). Ainda lembro de nossa curiosidade, do nosso entusiasmo com as primeiras notas que encontramos, sentimento que aos poucos foi sendo substituído pela indignação em presenciar tanto preconceito.

67 Campina Grande é um município brasileiro situado no estado da Paraíba. De acordo com estimativas de 2014, sua população é de 402 912 habitantes, sendo a segunda cidade mais populosa da Paraíba, e sua região metropolitana, formada por dezenove municípios, possui uma população estimada em 630 777 habitantes. Fonte: <http://pmcg.org.br/>

no local. Interessante é que evitam falar ou apontar qualquer relação com os ciganos que viveram em Campina Grande.

Assim, no intuito de sintetizar esse período em que pesquisamos no jornal Diário da Borborema, afirmamos que entre as décadas 60/70 os ciganos foram invisibilizados nas páginas desse jornal. Por outro lado, na década de 80 foram fortemente evidenciados como protagonistas de crimes praticados, segundo as matérias publicadas, pelos membros de uma mesma família, por isso mesmo, ganharam o título de uma “tragédia (chacina) familiar”. Nominada como: “Guerra cigana”, “Saga cigana”, “Chacina cigana”, as notícias davam conta de uma sequência de mortes, onde o motivo inicialmente apresentando seria o de um conflito gerado pela disputa de um herança material e, posteriormente, tratar-se-ia de uma questão de vingança de honra (sangue); sendo que, finalmente, sem que nunca tenham sido elucidados os móveis envolvidos na sequência narrada de mortes, na década 1990, os acusados foram levados a julgamento e, finalmente, absolvidos por unanimidade. (BATISTA ET AL, 2012: 11,12).

A descoberta de tais dados levou-nos a sair pelas ruas de Campina Grande, a fim de ouvir o que as pessoas tinham a dizer sobre os ciganos, na verdade, queríamos sentir o que se pensava a respeito desses grupos e como atualmente estes indivíduos apareciam nos discursos daqueles que se propusessem a falar. Entre tantas histórias, o que mais nos chamou a atenção foi o fato de que os ciganos são frequentemente associados a um “grupo racial”⁶⁸. Prevalece então um discurso articulado em torno de características físicas e morais, quase sempre bastante depreciativas. Ademais, como é destacado pelo jamaicano Stuart Hall “raça não

68 Batista et al (2012) ao falar sobre o imaginário que a população de Campina Grande, Patos e Sousa tem a respeito dos ciganos, aponta um discurso pautado em torno de características biológicas, quase sempre depreciativas, o que nos leva a crer que tais grupos são pensados enquanto raça.

é uma categoria científica. Raça é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão [...]” (2003:66).

Ora, os ciganos, quando não eram ignorados, foram quase sempre rejeitados. Durante nossa pesquisa, dificilmente nos deparamos com um discurso que se desdobre numa valorização da cultura do grupo, ou ainda, que enalteça a presença dos mesmos na cidade que se fixaram. Estas características – depreciativas – para os “não ciganos” aparecem como imutáveis e transmitidas através do sangue e, por isso, no senso comum, o indivíduo por ser cigano, estaria biologicamente destinado a apresentar determinados atributos e, conseqüentemente, desenvolver comportamentos desviantes. Lembrando que “desvio não é uma qualidade que reside no próprio comportamento, mas na interação entre a pessoa que comete um ato e aquelas que reagem a ele” (BECKER, 2008, p. 27). Portanto, podemos apontar o sangue como operador de identidades sociais que demarca diferenças, propiciando um processo diferenciação identitária, um movimento que como vemos é interno e externo. Pois como afirma Albuquerque (2015), o sangue está estreitamente ligado com uma série de valores, qualidades morais e enquanto elemento submerso numa lógica da hereditariedade sinaliza demarcações hierárquicas, entre aqueles de “sangue ruim” - no senso comum os ciganos - e os que não tem o sangue ruim – evitam então o contágio.

Então, inicialmente, nosso anseio passou a ser o de desvendar a mecânica da construção do modo de ser e viver cigano, algo que pode ser abrangido na chave de uma investigação sobre a mecânica de se fazer cigano em meio às diferenças e os encobrimentos. Goffman (1961), ao discorrer sobre estigma, aponta não só para a ação de estigmatizar⁶⁹, mas para o modo pelo qual os próprios sujeitos estigmatizados operam com as definições que lhes são atribuídas, e isso foi precisamente o que percebemos nas relações entre ciganos e não ciganos na Paraíba, cada grupo social age e incorpora o papel que lhe é dado (GOLDFARB,

69 Estigmatizar “[...] permite a identificação das diferenças, a construção de estereótipos, a separação de pessoas rotuladas dentro de uma categoria, o desaprovar, a rejeição, a exclusão e a discriminação (LINK & PHELAN apud SIQUEIRA & CARDOSO, 2001:367).

2004), onde os termos depreciadores vão sendo repassados, tornando-se assim, parte do imaginário que cerca tais indivíduos.

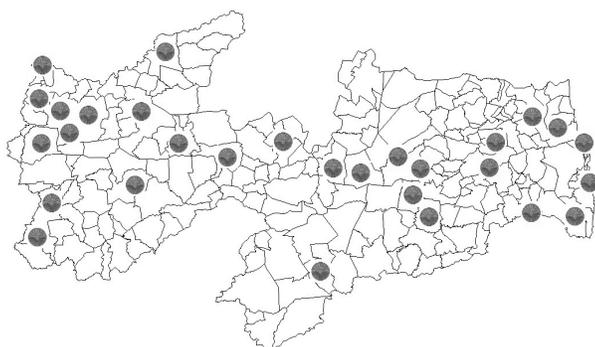
Os ciganos parecem alimentar o motor da máquina da desordem em relação à ordem. Eles chegam para desequilibrar um *status quo*, fazendo uso dos atributos que os caracterizam. A velhacaria e a esperteza, neste contexto, podem ser equiparadas à malandragem que está no horizonte das ações do protagonista. A cigana, por sua vez, se vale de suas qualidades femininas para romper com a harmonia das posições representadas pelos personagens que seduz e, com isso, também subverte a ordem. (FERRARI, 2002, p. 176).

É interessante que apesar da ainda carência de estudos sobre ciganos no Brasil, nos últimos anos, temos assistido a apresentação de diversos trabalhos de cunho etnográfico, onde são revelados contextos específicos de relações sociais, o que tem nos ajudado a formar um quadro mais amplo a respeito do modo como esses grupos estão vivendo atualmente e se relacionando com a sociedade envolvente. São grupos que vivem em maior situação de pobreza e falta de acesso a políticas públicas, outros que parecem estar integrados a sociedade, grupos nômades e que não se fixam a nenhum território, ou ainda, grupos que mesmo em processo de “fixação” continuam vivendo sua ciganidade, performatizando sua identidade cotidianamente. Lembrando que essas novas dinâmicas, permitem também a desestabilização dos elementos diacríticos dos grupos. Estes passam por processos que podem implicar em realce, manutenção, representação, afirmação, negação e estabilidade (POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 1998), como sugere os autores que discutem o fenômeno étnico. Uma vez que “os conteúdos não devem ser entendidos como algo essencializado ou naturalizado, mas como uma cultura adaptada às condições sociais e políticas proporcionando armas para uma competição num mundo cada vez mais plural”. (ATHIAS, 2007:42)

Fomos então a partir de Sousa, tecendo uma rede de relações e mapeando algumas famílias ciganas no Estado da Paraíba. Nesse sentido, dentre os 223

municípios que o constituem, sabe-se até o momento que ao menos 29 destes, existem famílias ciganas. O mais interessante é que mesmo com cenários geograficamente próximos, cada família ou grupo acabou desenvolvendo mecanismos particulares, sobretudo, pelo modo que vem se relacionando, seja com a população, seja com a política local. De tal modo que a Paraíba e os “seus ciganos” vem demonstrando ser área de grande interesse entre os pesquisadores, atualmente, ao contrário de quando iniciamos nossa pesquisa, já existem trabalhos que abordam as relações sociais e identitárias presente neste universo, entre os ciganos de Patos, Condado, Juazeirinho, Campina Grande, Mamanguape e Sousa.

ESTADO DA PARAÍBA: MUNICÍPIOS



No entanto, enquanto alguns grupos permanecem pouco estudados, a comunidade cigana que vive na cidade de Sousa desperta a curiosidade de muitos estudiosos. Para isso, podemos apontar algumas razões: os ciganos que ali vivem são reconhecidos pelo Ministério Público Federal como uma das maiores comunidade sedentarizadas do Brasil, o que pode ter desafiado aos pesquisadores uma discussão sobre a dinâmica implícita neste processo de fixação, além disso, é sede de único centro de tradição cigana do Brasil, o CCDI. Portanto, é preciso levar em conta que temos em Sousa um contexto aparentemente paradoxal, pois se com o passar dos anos os ciganos são pouco percebidos ou até esquecidos pela população, temos na cidade não só um grupo numericamente expressivo, como também à ação de reconhecimento da comunidade enquanto um povo tradicional pelo Estado através do financiamento e construção do CCDI.

Ciganos “de” Sousa e Condado: Algumas notas de pesquisa

Comunidade cigana de Sousa

Nesse sentido, a fim de melhor compreender a organização da comunidade cigana que ali vive, estamos realizando, desde 2011, uma pesquisa etnográfica, onde procuramos evidenciar as relações entre ciganos e não ciganos. Inicialmente, traçamos um quadro geral a respeito da presença dos ciganos na Paraíba, para poder assim adentrar no grupo que vive na cidade. Nosso caminho foi perceber a partir do processo de fixação da comunidade cigana, as relações que foram instauradas, ainda nas décadas de 1970 e 1980 com os mediadores que facilitaram e permitiram a “parada” (com muitos de lá chamam). Foi exatamente a partir deste ponto que percebemos que muitas dessas alianças ainda permanecem. No entanto, até a algum tempo, essas relações eram perpassadas, sobretudo, a partir da lógica do “favor”. E, atualmente, o que se percebe é outra conotação, já que os ciganos ao exteriorizar demandas, organizam um discurso respaldado juridicamente. Estes, não falam mais em “esmolos”, mas sim em “direitos”.

Conforme se observa, tais mudanças estão de acordo com o atual contexto político brasileiro. Pois que a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988 tentou-se responder as demandas de diversos povos culturalmente distintos, o que também vem influenciando nas dinâmicas dos grupos ciganos. Diante disso, um próximo passo foi interpretar e descrever quais as relações que estão sendo instauradas entre os ciganos de Sousa e o Estado brasileiro, tendo como ponto de análise a implantação do Centro Calon de Desenvolvimento Integral-CCDI, afinal, o local representa uma ação efetivada do Estado junto à comunidade e, ao que tudo indica, sua construção e inauguração vêm possibilitando uma nova dinâmica na organização espacial, social e política do grupo.

Localizado entre os dois ranchos ciganos que ali vivem, o espaço tornou-se conhecido como “primeiro centro de referência cigana da América Latina” ou, paradoxalmente, como o grande “elefante branco” de Sousa. Toda essa ambivalência nos chama a atenção, pois de um lado existe uma apropriação simbólica e moral do que significa o local e por ser único no Brasil, torna-se motivo de orgulho

para a comunidade e, por outro lado, alguns ciganos parecem estar contrariados com sua existência e por isso afirmam na verdade se tratar de uma obra pública sem aparente utilidade, cujo custo para sua construção é desproporcional a sua “real função”.

Permanecendo “fechado” após sua inauguração (06 de agosto de 2009), as lideranças comunitárias, atualmente, têm se esforçado para inserir o CCDI na organização social do grupo realizando algumas atividades cujo objetivo maior é de fortalecimento e resgate cultural. A grande questão é que falar sobre o Centro atualmente é estar diante de jogos políticos e de poder, já que há disputas em torno de sua presidência e algumas divergências com relação à equipe de gestão, bem como a atenção dada pelo Estado ao espaço. O CCDI tornou-se então um campo político de ação e quem tem sua presidência adquire uma posição bastante legitimada no grupo, já que como principal porta de acesso à comunidade estar diante dele significa estar à frente de um universo extremamente valorizado entre aqueles indivíduos: o universo da política.

Interessante tem sido notar que na prática, mesmo “protegidos” a fixação do grupo na cidade acabou por construir um muro social entre Sousa e os ‘seus ciganos’, pois como indicado pelos autores que ali estiveram – Moonen (1999) e Goldfarb (2004) – os ciganos foram ao longo dos anos caracterizados através de aspectos extremamente depreciativos e inicialmente por não partilhar dos valores e o modo de vida vigente, entre os sousenses, foram classificados como desviantes e impuros, vistos como aqueles que ameaçam a ordem social do local. Desse modo, é natural que muitos desses grupos no intuito de escapar do embate social gerado a partir do confronto entre identidades, acabassem camuflando sua “ciganidade” e procurassem se integrar a um modo de vida aceito socialmente⁷⁰. Em

70 Afinal, foram pensados como avessos a processos de desenvolvimento e colocados como empecilhos mediante projetos de modernização no Brasil. Borges (2007) aponta que diante sua investigação a respeito do lugar dos ciganos no processo de modernização no Brasil percebeu que estes não fizeram parte desse momento que o país passou, sendo inclusive, tratados como obstáculo à “implementação” do projeto capitalista, logo a teoria determinista que aponta os ciganos como impossíveis de lidar com a modernização, ou ainda como destaca Moonen (1994) analisando os ciganos de Sousa como “grupos que estão presos num passado que impossibilita a sobrevivência diante do desenvolvimento” devem ser superadas, pensando assim em grupos dinâmicos, que não estão presos a um passado, mas que vivem em meio a processos.

Sousa eram os “outsiders” ou “forasteiros” (ELIAS, 2000) dali. Ao mesmo tempo, e aqui temos um aspecto muito importante, também procuraram se manter como “diferentes”, partilham do seu próprio sistema cultural, com valores próprios e, dependendo do contexto, se colocam também em oposição aos “sousenses”.

Em Sousa, ao contrário de muitos outros cenários, os ciganos desafiaram os que apostaram e ainda apostam numa assimilação do grupo ao sistema social envolvente ou mais precisamente, no desaparecimento da identidade coletiva e cultural (MOONEN, 2011:19). Pois mesmo vivendo diante de tamanho preconceito, continuam performatizando sua identidade e buscando reconhecimento enquanto uma minoria étnica, neste caso, como ciganos e “ciganos de Sousa”. Notemos assim que há a todo o momento a sinalização de que são de um lugar, dizem e se apresentam a partir de um espaço, neste caso, Sousa passou a ser a terra natal, o presente e o futuro daquele grupo. *“Somos todos de Sousa, muitos nasceram aqui, são batizados aqui. Olhe, vamos morrer aqui.” (Cigano Leonardo, 60 anos, setembro de 2013)*

A comunidade cigana de Condado

A comunidade cigana de Condado, por sua vez, também está localizada no sertão paraibano. Pensando acerca da trajetória do grupo, estes indicam o ano de 1991 como período de fixação no local, entretanto, não diferente de outras comunidades sedentarizadas na Paraíba, também afirmam que muitos já viviam acampados na cidade, sob a sombra das árvores, em fazenda de “amigos”⁷¹. Até que através de um apoio político, houve a decisão de ficar.

Já faz mais de vinte anos que moramos aqui, nossos filhos são natural da cidade, já houve vários casamentos e batizados na paróquia da cidade de Condado. Em 1972, meus avós já se

71 A categoria “amigos” corresponde aos não ciganos que ofereciam apoio e auxílio ao grupo. Cunha (2013) cita que na época das “andanças” muitos ciganos ao chegar nas cidades apresentavam cartas de recomendação de políticos e coronéis que detinham, fruto das relações de confiança que foram sendo instauradas ao longo do tempo. O objetivo era que a estadia fosse aceita pelos não ciganos que viviam no local.

arranchavam por aqui, nos sítios, nas fazendas. (Cigana M., janeiro de 2014).

O número de ciganos que vivem no local, segundo a liderança da comunidade, é de 130 pessoas, porém, muitos ainda praticam o nomadismo, sendo frequentes as viagens para que os homens realizem suas trocas e para que as mulheres, por sua vez, possam oferecer a leitura do baralho de cartas⁷². Durante a pesquisa de campo, percebemos que é comum algumas casas estarem fechadas, já que seus moradores estariam fazendo esse tipo de deslocamento. Afinal, a pequena população de Condado, parece não abrir mais espaços para que os ciganos façam seus negócios, neste caso, a fonte de renda do grupo, além de poucas aposentadorias, da bolsa família, advém, sobretudo, de relações comerciais com pessoas de fora da cidade. O nomadismo, enquanto categoria êmica, passou por processos de resignificação e atualmente ocorre de forma cíclica, implicando na ida e na volta para um lugar.

Ainda durante a pesquisa, realizamos ainda um rápido “censo”, no qual verificamos a presença, naquele momento, de 79 ciganos, sendo a sua maioria crianças e jovens. Diferentemente do cenário de Sousa, o grupo reside em casas distribuídas entre os cinco bairros da cidade. Além disso, a maioria das casas é alugada, o que permite que haja um constante deslocamento interno. E mesmo quando são próprias, ou seja, quando construíram ou conseguiram adquirir, é comum a sua venda, para que assim se compre outra e se tenha algum lucro. Devemos elencar ainda que antes da fixação na cidade, o grupo era chefiado pelo Sr. Calon⁷³, pai de M.J., atual líder do grupo, que após algumas decisões pessoais e que não nos foi autorizada destacar, saiu de Condado em 1998 e ainda hoje prática o nomadismo. Desse modo, sem nenhuma chefia no local, a cigana M.J. afirma que percebeu que algumas comunidades ciganas estavam acessando políticas, enquanto que a que fazia parte, permanecia à parte das discussões.

72 A quiromancia quase não é mais praticada entre o grupo, com exceção da cigana Margarida, que todos os dias vai a cidade de Patos, realizar a leitura de mãos.

73 Nome fictício, pois não tenho autorização de divulgá-lo.

Diante disso, a jovem cigana percebeu que a formação de uma associação, poderia ser um meio útil de buscar reconhecimento para sua comunidade, uma vez que o movimento indígena, as chamadas comunidades remanescentes de quilombo, bem como outras minorias estavam se organizando e conseguindo espaço no cenário político. Foi então justamente a partir de suas articulações para além dos limites do grupo, que nasceu sua liderança, que segundo a mesma, difere de um modelo de chefia tradicional que fora realizada por seu pai ou até mesmo de outros chefes que ela tem conhecimento. Na verdade, o líder cigano, é que aquele que passa a reivindicar um novo status para seu grupo mediando com o Estado o seu reconhecimento, ou seja, é aquele que reconhece a existência de dinâmicas externas ao grupo e que para serem acionadas é necessária uma mobilização da identidade coletiva, portanto, estes indivíduos têm agido justamente no acionamento de uma coletividade, que em muitos casos, mesmo quando vivenciada, não era mais demarcada para fora.

Nesse cenário, a atuação dessa liderança nos chama a atenção, já que ao acionar a experiência de pesquisa vivenciada em Sousa, percebe-se quão forte são as relações entre gêneros e o sistema de poder aí contido. Sabe-se então que nesse universo, as relações são quase sempre mediadas por homens, sendo em sua maioria, os mais idosos. Esses são os que trazem consigo as experiências e lembranças do “tempo de atrás”, como indicado por Goldfarb (2004), sendo capazes de liderar e conduzir o grupo, mesmo no período pós-nomadismo. No entanto, mesmo não pretendendo quebrar ou questionar o sistema patriarcal tão característico do grupo, como nos aponta M. J. ao se tornar uma liderança e ser reconhecida pelo grupo como tal, ela quebra uma hegemonia.

Além disso, essa não é a única diferenciação que encontramos se pensarmos o cenário sousense, pois distribuídos espacialmente pela cidade de Condado o grupo agora passou a reivindicar um território para que assim possam fortalecer a identidade coletiva que durante muito tempo foi camuflada para que não precisassem enfrentar os desafios da demarcação de uma identidade – cigana – tão discriminada. Desse modo, tem sido justamente a partir da atuação dessa liderança que uma série de ações vem sendo realizadas a fim de garantir que agora possam ser reconhecidos. Compreendendo que esses grupos estão projetando um

passado e indicando possibilidades para um futuro, no qual a presença de bens e serviços oriundos do Estado brasileiro é colocada como significativos para a manutenção e o fortalecimento de sua cultura.

Identidade, Etnicidade e Ciganidade

Sabemos que a antropologia contemporânea, como aquela que é feita por Stuart Hall (2003), tenta explicar o fenômeno das identidades e sua perpetuação mesmo diante de projetos nacionalistas, pois atualmente nos defrontamos com a presença e emergência de inúmeras minorias sociais⁷⁴ - entre elas os ciganos - permitindo assim que se reconheça a existência e persistência de sociedade multiétnicas.

Verena Stolke (1995) ao abordar as práticas de exclusão na Europa Contemporânea, afirma que a identidade cultural, pensada enquanto algo natural, homogêneo e associada a territórios específicos, foi utilizada pelos Estados europeus para legitimar estratégias de exclusão de determinados minorias sociais dentro dos limites da fronteira. No entanto, por mais que se acreditasse no desaparecimento desses grupos - aqueles excluídos de uma participação na vida social, política e econômica dos Estados, exclusão essa, é muitas vezes justificada através de teorias raciais ou outros tipos de suposições de inferioridade - ou na assimilação dos emigrantes, que por meio do contato com a sociedade abrangente, incorporariam seus aspectos e um mesmo modo de vida, o que se percebe é a emergência destes.

Pensando então estas questões, após um período marcado por uma lógica determinista⁷⁵ há o ressurgimento da discussão assumindo agora o caráter dinâmico dos grupos e por que não dizermos da própria cultura. Portanto,

74 “Minoria nada mais é que “é um grupo discriminado na sociedade ou Estado em que vivem, cujos membros são vítimas de preconceito (ou prejulgamento infundado), sua singularização faz portanto a partir de antagonismo à maioria (também chamado de ‘grupo dominante’)” (SEYFERTH, 2012, p. 233).

75 Luis Ferla (2009, p. 99) em “Feios, sujos e malvados sob medida A utopia médica do biodeterminismo” vai trabalhar com a análise feita no início do século XX acerca da patologia dos comportamentos antissociais através da medicina. “A escola Positiva se via como um agente em busca da legitimação de todas as atividades de combate ao crime e ao ato antissocial”.

estamos analisando e compreendendo os fenômenos identitários através de perspectivas não essencialistas, haja vista que as definições pautadas na ideia de grupos autênticos, cristalinos e imutáveis deram lugar à análise que foca nas diferenças, na construção e na manutenção das fronteiras sociais ao longo dos tempos (WOODWARD, 2011, p. 12) Ademais, seguindo as indicações de Fredrik Barth (2000) na sua proposta de análise da cultura em sociedades complexas, podemos dizer que ela é distributiva, portanto, sentida e compartilhada de modos distintos pelos atores sociais. Não obstante, para o autor o próprio significado é relacional, onde estes atores assumem posições e por isso também apresentam visões parciais da cultura.

Partindo de tais concepções, estamos pensando analiticamente os grupos étnicos⁷⁶ a partir das categorias de atribuição e identificação utilizada pelos próprios atores ou, mais precisamente, como um tipo organizacional que orienta as interações entre os indivíduos na fronteira étnica (BARTH, 1969). Na pesquisa, fizemos uso desse conceito pensando os ciganos de Sousa e Condado enquanto formas de organização social que apresentam uma identidade diferenciada que estabelece limites e, ao mesmo tempo, reforça sua solidariedade social. Considerando ainda que a etnicidade é um processo que se constrói no jogo de dominação e submissão, que pode ser representado no caso de nosso estudo, entre a sociedade sousense e os ciganos, ou ainda, entre os moradores de Condado e os ciganos, ou ainda, entre ciganos e Estado, ciganos e brasileiros e etc.

Lembrando que a etnia é um “classificador” que opera no interior do sistema interétnico e ao nível ideológico, como produto de representações coletivas polarizadas por grupos sociais em oposição latente ou manifesta. Esses grupos são étnicos na medida em que se definem ou se identificam

76 Weber em 1922, com as limitações de seu tempo, problematizou a noção de etnia em contraste com as noções de classe, status e partido. Conceituando a etnicidade como algo que ultrapassa a ideia de cultura e/ou raça. Sua concepção está em consonância, mesmo problematizada na década de 1920, com os principais autores que discutem o fenômeno étnico: Barth (1969), Gluckman (1987), Cunha (1978).

valendo-se de simbologias culturais, “raciais” ou religiosas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, XVIII).

A etnicidade se desdobra numa forma de linguagem que organiza as relações a partir dos contextos sociais que estes grupos se inserem. Como linguagem (contido aí está seu caráter discursivo), ela é um instrumento eficiente para conquistas de espaços – Weber (1922), Cunha (1986) – e por isso é utilizada a partir de interesses comuns, “não supõe limites espaciais bem delimitados, nem unidades em termos de código de orientação cultural, mas somente que sejam partilhados determinados padrões de interação no comportamento cotidiano dos indivíduos uns para os outros” (OLIVEIRA, 1988, p. 40).

Destaca-se então que nas ‘situações de contato’, existem traços que são reconhecidos e, portanto, definidores da identidade étnica. Com isso quero dizer que num grupo há um conjunto de elementos que operam como marcas culturais (CUNHA, 1986). Entre os ciganos, é o que estou chamando de “elementos de ciganidade” ou, mais precisamente, aqueles que são levados para a fronteira e identificados na performance⁷⁷ como característicos de sua cultura. Lembrando que “ciganidade”, apesar de ser um termo utilizado por alguns autores, entre eles o Dimitri Rezende (2000), no contexto de nossa pesquisa surge como uma categoria êmica, empregada no sentido de evidenciar aqueles elementos essencializados de sua identidade.

O povo sabe o que é cigano pela roupa, pelas vestes coloridas. Tem até a expressão “mais colorido que jumento de cigano”, já ouviu? Quer dizer que é sendo colorido que o povo sabe. Eu mesmo não costumo andar assim por aqui, se vou no banco sem tá fantasiada o povo não sabe que sou cigana, então não

77 “[...] a identidade étnica, diferentemente do processo de construção de outras identidades sociais, emergiria performativamente a partir de um contexto interétnico, onde relações de adscrição categorial se inscrevem em situações de oposição ou contradição que adquirem sentido quando encenados entre atores e grupos diferentes (isto é, culturalmente diferentes).” (REZENDE, 2005:45)

fica me olhando com medo que eu roube. (Cigana M. maio de 2014)

Eu sou cigana aciganada. Mostro minha ciganidade, para o povo saber quem eu sou. Sou aciganada mesmo. Tem cigana aqui que não quer mostrar por medo. São medrosas. Mas sou aciganada e quero que elas *mostre* as ciganidades também. Vamos lutar pra isso. (Cigana M.D, maio de 2015).

Daí ser comum escutarmos durante nossa inserção nos grupos estudados o “se enfeitar de cigano”, pois sabemos que existe uma performance que se desdobra numa linguagem que informa uma situação, neste caso, a de que são ciganos, logo, se “enfeitam”, a partir dos elementos que consideram como associados a sua cultura, para se afirmar e informar nas fronteiras étnicas.

Vamos se enfeitar, usar nossa fantasia. As roupas coloridas, o brilho, os brincos e o batom bem vermelho. O cabelo tem que ser solto ajuda no movimento. Adoro *tá* fantasiada e mandei fazer pra um monte de ciganinha aqui. Tem de toda cor, é pra chamar atenção mesmo. Quero que vejam a gente de longe, brilhando, como um raio de sol (Cigana M. J., novembro de 2014).

“Enfeitar” surge então como uma rica categoria que nos ajuda a pensar a mobilização e performatização da identidade cigana. Portanto, compreendemos que o fenômeno étnico entre os ciganos, se desdobra num movimento no qual os grupos decidem demarcar de forma estratégica sua identidade e para serem reconhecidos – em contextos sociais e políticos - enquanto membros de uma coletividade e portadores de uma cultura, ativam e recuperam, muitas vezes, características “essencializadas” para se afirmar. Essa objetivação da identidade étnica ocorre mediante um processo em que temos a presença de diferentes grupos culturais com interesses políticos em um mesmo contexto, como bem indicou Cohen (1974), nesse caso, são acionados os “símbolos étnicos”: o parentesco, a

linguagem, um compartilhamento de um passado, mas, no contexto de nossa pesquisa, poderíamos evidenciar outros: vestimentas sempre coloridas e que trazem movimento, os dentes de ouro ou platina, os cabelos longos, cordões e pulseiras para os homens, o chapéu, a música, o tom da fala, a língua, entre outros aspectos, são então responsáveis pela criação de uma objetividade que se impõe sobre a experiência cotidiana dos grupos e indivíduos.

Alguns itens particulares da cultura, preferencialmente organizados segundo idiomas contrastivos, são então selecionados como ícones dessas identidades contrastantes. Este é o modo pelo qual a variação cultural é mobilizada para servir de base dos grupos étnicos como fenômeno social. (BARTH, 2005:24)

Neste sentido, quando fixados e não mais portando aqueles traços característicos de uma essencialidade enfrentam muitos desafios quando acionam ou demarcam sua identidade, justamente pela dificuldade que ainda persiste em considerar esses indivíduos como sujeitos ativos e criativos no sentido de que são capazes de reconstruir e reelaborar sua identidade, sem deixar de ser quem eles dizem e querem ser. No caso por nós estudado, passando a se reconhecer enquanto ciganos “de” Condado e “de” Sousa praticar o nomadismo como no “tempo de atrás” passa a não fazer mais sentido na organização social dos grupos, mesmo se deslocando⁷⁸, como dissermos anteriormente, a ida implica na volta para um “lugar” (AUGÉ, 1994) que agora adquiriu sentido e valor simbólico. Por conseguinte, devemos ter em mente que “não há a possibilidade de estagnação nos materiais culturais, porque eles estão sendo constantemente gerados, à medida que são induzidos a partir das experiências das pessoas” (BARTH, 2005:17). Logo, ressaltamos que a identidade é construída e reconstruída através da experiência, ao passo que o próprio processo de fixação e porque não dizermos de

78 Afinal, “o espaço do deslocamento é também um espaço qualificado em muitos sentidos, socialmente, economicamente, politicamente, culturalmente.” (SAYAD, 1998:15)

territorialização, mais do que organizar uma coletividade, igualmente reestrutura suas formas culturais.

Nesse sentido, “a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.” (OLIVEIRA, 1988:55, grifo nosso).

Portanto, é o compartilhamento de um mesmo passado, mesmo que seja um passado coletivo, não vivenciado, mas sentido, independente do presente que lhes permite ser e se dizer ciganos. Além disso, volto com uma questão aqui já citada, mas que nos parece fundamental, no caso de nossas pesquisas, é cigano quem nasce cigano, não há possibilidade de torna-se, o sangue para o grupo define os que são e aqueles que não. É ele quem carrega a identidade, é quem transmite valores e é o responsável por sua origem. É claro que não pretendemos generalizar e em outros contextos o conceito de ciganidade pode depender de outros fatores, mas em nossas pesquisas torna-se claro que o sangue é marca de pertencimento étnico, é definidor e essencial para o grupo.

Somos ciganos porque já nascemos assim. Tenho sangue, não adianta. Sou cigano de mãe e pai. Nossa origem, nosso sangue, nosso avô, nós nunca vai perder isso. A gente não perde, nós somos sempre ciganos, isso não tem como perder, os filhos que nem nasceram já são, porque eu sou, entendeu? (Cigano Joaquim, agosto de 2015)

Agradeço todos os dias a Deus por em minhas veias correr sangue cigano, por me deixar voar com minhas saias através da dança, por ter respeito e amor pelos meus familiares (traço

marcante de nossa cultura), por ter me dado o amor da minha vida, o cigano mais lindo do mundo (risos). Por ter dado ao meu povo uma língua própria que aprendemos com tanta naturalidade, agradeço a Deus por ter me feito cigana e se 10 vidas eu ainda tivesse em todas não negaria meu sangue. Portanto, não existe um só aspecto que considere o mais importante, mais sim tudo na cultura me encanta e é de extremo valor. (Cigana Marcilânia, janeiro de 2015)⁷⁹

Considerações finais

Para encerrar, devemos ter em mente que nos usos políticos da identidade, temos observado e destacado, a atuação das lideranças ciganas que agem diretamente na vida dos indivíduos controlando minuciosamente seus gestos, suas atitudes, hábitos, comportamentos, bem como os discursos que são por eles enunciados (FOUCAULT, 1979). Algo que temos percebido através do convívio diário com o grupo, onde a atuação dessas lideranças se fez de maneira frequente e intensa no sentido de desempenharem uma performance que seja reconhecida como sendo própria do universo cigano.

O “líder cigano” – como assim se apresentam –corresponde então aquele que incentiva os membros de seu grupo com suas identidades particulares para a performance e, conseqüentemente, para a ação coletiva, além disso, “é aquele que vai se constituir a partir da sua capacidade de mediar às relações com as agências e que são percebidas enquanto possuidoras de um poder que deve ser trazido e instalado no interior da comunidade” (BATISTA, 2005:32). Agindo “através de redes de solidariedade que têm como mola propulsora a origem (sangue) e as tradições cultivadas e rememoradas, ancoradas na memória coletiva” (SECUNDINO & BURITY, 2010:27) Portanto, estamos reconhecendo a “dimensão política como elemento primordial de fortalecimento étnico” (OLIVEIRA, 2013:45), ao passo que o ativismo político desenvolvido pelas lideranças comunitárias tem sido o

79 Resposta do questionário aplicado entre a comunidade.

agente principal nos processos que envolvem a manutenção e a reconstrução da identidade étnica do grupo cigano que vive em Sousa e Condado. O que vem possibilitando o reconhecimento por parte do Estado enquanto minoria étnica, garantindo-lhes não apenas o acesso a políticas sociais, mas, sobretudo, e de um modo mais amplo a inserção da identidade cigana na pauta de discussão do governo federal, atenuando assim um histórico de invisibilidade e injustiças

Referências

ATHIAS, Renato. **A Noção de Identidade Étnica na Antropologia Brasileira – De Roquette Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira**. Recife: Editora da UFPE, 2007.

AUGÉ, Marc. **Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Tradução de Maria Lúcia Pereira. Campinas: Papirus, 2012.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BARTH, Fredrik. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política**. — n. 1 (2. sem. 95). — Niterói: EdUFF, 1995.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. **Construindo e Recebendo Heranças: As Lideranças Truká**. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2005.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. CUNHA, Jamilly Rodrigues da. DONATO, Izabelle Brás. DANTAS, Caroline Leal. MEDEIROS, Jéssica Cunha de. **O papel de um jornal paraibano na construção da imagem dos ciganos**. Trabalho apresentado na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia. 2012.

BECKER, Howard S. **Outsiders: Estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Zahar. 2008 [1963].

BECKER, Howard S. **Uma Teoria da Ação Coletiva**. Editora: Zahar, Rio de Janeiro, 1977.

BORGES, Isabel Cristina M. M. **Cidades de Portas Fechadas: A intolerância contra os ciganos na organização Urbana na primeira república.** Mestrado em História, UFJF, Juiz de Fora, MG, 2007.

CAMILO, Anaíra Souto. **“Andarilhos no meio do mundo”:** Os diferentes caminhos trilhados pelos ciganos e o desafio de estar em Patos. Monografia de Bacharelado em Antropologia. Unidade acadêmica de Sociologia e Antropologia. UFCG, 2011.

COHEN, Abner. **Urban Ethnicity.** First Edition. Tavistock, London, 1974.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: Mito, Historiografia, Etnicidade.** São Paulo: Editora Brasiliense/Edusp, 1ª Edição, 1986.

CUNHA, Jamilly R. **Sendo cigano e estando em Sousa:** discutindo os modos de ser após 30 anos de “parada”. Monografia de Bacharelado em Antropologia. Unidade acadêmica de Sociologia e Antropologia. UFCG, 2013.

CUNHA, Jamilly R. **Processos associativistas entre ciganos:** discutindo o projeto político de uma família cigana em Condado-PB. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN.

CUNHA, Jamilly Rodrigues da. BATISTA, Mércia Rejane Rangel. **O Centro Calon de Desenvolvimento Integral:** Analisando a intervenção do estado brasileiro no interior de um grupo cigano. Trabalho apresentado V Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, 2013.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo.** São Paulo: Perspectiva, 1976. (Coleção debates).

FERLA, Luis. **Feios, sujos e malvados sob medida:** A utopia médica do biodeterminismo. São Paulo: Almeida, 2009.

FERRARI, Florência. **Um olhar oblíquo.** Contribuições para o imaginário ocidental sobre o cigano. Dissertação de Mestrado, PPGAS, USP, 2002.

FERRARI, Florência. **O mundo Passa**: Uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros. Tese (Doutoramento em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. Genealogia e Poder. In: **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **O tempo de atrás**: um estudo da identidade cigana em Sousa: PB. 2004. Tese (Doutorado em Sociologia) - UFPB CCHLA PPGS.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1988.

GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. : Tradução de Maria Célia Santos Raposo. 17. Ed. – Petrópolis, 2009.

MEDEIROS, Jessica Cunha de. **Viajantes no tempo e nas narrativas**: refletindo sobre as diferentes conjunturas dos ciganos em Sousa (PB). Monografia apresentada à Unidade Acadêmica de Ciências Sociais da UFCG, 2014.

MOONEN, Frans. **Anticiganismo**: os ciganos na Europa e no Brasil. 3ª ed. Recife. 2011.

MOONEN, Frans. **Ciganos Calon no sertão da Paraíba, Brasil, João Pessoa**: PR/PB (1994 em Cadernos de Ciências Sociais 32, João Pessoa: MCS//UFPB) (editora do autor)

MOONEN, Frans. **Rom, Sinti e Calon**. Os Assim chamados ciganos. Núcleo de Estudos Ciganos. Recife, 1999.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **“O nosso governo”**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/CNPq, 1988.

- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação Colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. 2 a. Ed. Rio de Janeiro, Contra Capa. 2004.
- POUTIGNAT & STERIFF-FENART. **Teorias da Etnicidade**. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Trad. De Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1988.
- REZENDE, Dimitri Fazito. **Transnacionalismo e Etnicidade – A construção simbólica do Romanesthàn (nação cigana)**. Dissertação do Mestrado pela Universidade Federal de Minas Gerais, 2000.
- SAYAD, A. **A imigração ou os paradoxos da Alteridade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.
- SEYFERTH, G. “Grupo Étnico”. In: **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, FGV, 1987 (2ª Edição).
- SECUNDINO, Marcondes de A.; BURITY, Joanildo A. Estados Nacionais e novos atores sociais: cartografias das teorias da etnicidade. In: **Desigualdade e justiça social, volume II: diferenças culturais & políticas de identidade / organização Joanildo A. Burity, Cibele Maria L. Rodrigues, Marcondes de A. Secundino**. Belo Horizonte, MG : Arqcmntvm, 2010.
- STOLCKE, Verena. Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. In: **Current Anthropology**, 1995.
- WOODWARD, Katryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tadeu Tomaz da (Org). **Identidade e diferença**. A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- WEBER, M. **Economy and Society**. Los Angeles: University of California Press. (1978 [1922]).

8 O “Dia Nacional do Cigano” no Brasil: espaços simbólicos, estereótipos e conflitos em torno de um novo rito do calendário oficial⁸⁰

Felipe Berocan Veiga

Marco Antonio da Silva Mello

*“Celui qui vient du dehors et qui apparaît
comme l’inconnu menaçant doit donc se faire connaître”.*

(Marie-Françoise Baslez)⁸¹

Um dia para os ciganos

Os ciganos são a minoria étnica mais vulnerável à discriminação nos 27 Estados-membros da União Européia, de acordo com agências internacionais. Considerados *hóspedes indesejados* em diferentes países e continentes, os ciganos convivem secularmente com o preconceito, a estigmatização e a exclusão, sobretudo por sua recalcitrante mobilidade e por seu modo de vida particular. Nos mais variados contextos nacionais, os ciganos se distinguem como um dos raros povos que entra na modernidade rejeitando o formato estatal e as ideias de território e fronteira.

80 Originalmente, este trabalho foi apresentado no *Colloque International Migrations et Dynamiques Urbaines: ‘exotisation’ des populations et ‘folklorisation des espaces’*, realizado no CRBC-EHESS (Paris, Dez/2011).. Agradecemos aos colegas pesquisadores Marc Bordigoni (IDEMEC-MMSH), Mônica Raisa Schpun (CRBC-EHESS) pelo apoio e incentivo e aos ativistas ciganos Mio Vacite (União Cigana do Brasil), Antônio Guerreiro de Faria (UniRio) e Claudio Iovanovichi (APRECI-PR) pelo diálogo profícuo sobre o tema.

81 “Aquele que vem de fora e que aparece como desconhecido ameaçador deve, portanto, se fazer conhecer”.

Apesar dos “golpes da animosidade” e do “abraço forçado da assimilação”,⁸² são cada vez mais expressivos os movimentos dos ciganos, tanto na Europa quanto no Brasil, de luta por reconhecimento. Nesse novo cenário, vêm sendo propostas políticas públicas de inclusão da minoria, como atestam os recentes esforços governamentais com o objetivo precípua de responder às suas demandas e dar conta de suas especificidades culturais. Entretanto, esse tem sido um desafio nem sempre levado a bom termo pelo Estado brasileiro, diante das dificuldades em lidar com os ciganos, tal como manifestaram, em mais de uma oportunidade, os agentes da burocracia estatal.

Medidas contra a discriminação dos ciganos vêm sendo discutidas e adotadas, buscando compreender a complexidade de sua inserção no mundo dos *gadje* (ou seja, dos não-ciganos) e promover ações positivas no combate ao racismo, à pobreza e à desigualdade; sobretudo, no que diz respeito aos direitos de estacionar, de fazer acampamento ou acantonar-se, de estabelecer “pouso” e, ao mesmo tempo, de ter acesso aos serviços públicos sem dispor de endereço fixo. Diante das instituições do Estado, a reivindicação de direitos básicos à educação, à saúde, à habitação, ao trabalho, à justiça e à cidadania plena fornece um interessante quadro de análise para a antropologia política, no caso particular dos ciganos.

Em 25 de maio de 2006, o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva assinou importante decreto instituindo o *Dia Nacional do Cigano* no Brasil. O estabelecimento, pelo Governo Federal, do dia 24 de maio como data comemorativa inscrita no calendário oficial republicano integrou uma série de medidas destinadas especificamente a essa minoria étnica, recentemente adotadas pelas Secretarias Especiais de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e pela Secretaria Especial dos Direitos Humanos (SEDH) da Presidência da República. O decreto foi publicado no Diário Oficial da União nos seguintes termos:

**PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA - CASA CIVIL - SUBCHEFIA
PARA ASSUNTOS JURÍDICOS. Decreto de 25 de Maio de**

82 Conforme expressões utilizadas em COUTINHO, 2011.

2006: Institui o Dia Nacional do Cigano. O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso II, da Constituição, **DECRETA**: Art. 1º Fica instituído o Dia Nacional do Cigano, a ser comemorado no dia 24 de maio de cada ano. Art. 2º As Secretarias Especiais de Políticas de Promoção da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos da Presidência da República apoiarão as medidas a serem adotadas para comemoração do Dia Nacional do Cigano. Art. 3º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação. Brasília, 25 de maio de 2006; 185º da Independência e 118º da República. LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA. (BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Decreto de 25 de Maio de 2006. Institui o Dia Nacional do Cigano (DOU, 26/05/2006, Seção 1, p. 4).

Juntamente com o decreto, foi criado o Grupo de Trabalho Interministerial Cigano (GTI Cigano), reunindo representantes de 12 ministérios, entre eles os da Saúde, Educação, Cultura, Cidades, Trabalho e Desenvolvimento Social. A premissa básica adotada pelo referido GTI era a de que as políticas públicas não davam conta das demandas específicas dos ciganos, sobretudo pela ausência de endereço domiciliar fixo em muitos casos e pelas dificuldades em obter documentos sem uma certidão de nascimento, configurando o chamado *sub-registro civil*. Além de estarem expostos à situação vexatória a que são submetidos pela polícia, com a violação dos acampamentos, a ausência de documentos vem dificultando ou mesmo impedindo o atendimento de ciganos no Sistema Único de Saúde (SUS), a matrícula e o ingresso nas escolas públicas e o acesso a direitos e benefícios sociais, como aposentadoria no sistema previdenciário e formas de crédito governamental.

A criação de uma efeméride singularizando os *ciganos* revelava um gesto positivo de reconhecimento público, destacando pela primeira vez sua importância na formação histórica e cultural da identidade nacional brasileira. Na ocasião da primeira celebração da data, em 24 de maio de 2007, um selo comemorativo foi lançado oficialmente no Salão Negro do Palácio da Justiça, diante de líderes

ciganos convidados, vindos de todas as regiões do Brasil, além de funcionários públicos de diversos ministérios, empresas estatais, secretarias e da imprensa reunida na ocasião.

Participamos da programação envolvendo não só o lançamento de um selo comemorativo da data, como também do anúncio de outras iniciativas ministeriais referentes às políticas de inclusão destinadas ao grupo – entre elas o *Prêmio Culturas Ciganas 2007 – Edição João Torres*,⁸³ pela Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural do Ministério da Cultura (SID/MinC). Com exceção dos dois antropólogos, os demais presentes à cerimônia constituíam a *entourage*, a pequena corte com a qual se apresentam em público e no exercício de suas funções os dignatários dos postos mais proeminentes dos quadros burocráticos do aparelho de Estado, com os quais voltaríamos a nos encontrar. Na oportunidade, foram feitos contatos com representantes dos ciganos *Rom* e *Calon*,⁸⁴ vindos do Rio Grande do Norte, da Paraíba, de Pernambuco, da Bahia, de Goiás, de Minas Gerais, do Espírito Santo, do Rio de Janeiro, de São Paulo e do Paraná.

Criada em 21 de Março de 2003, a SEPPIR surgiu com o propósito específico de promover ações afirmativas que pudessem reverter o histórico preconceito racial sofrido pela população negra, como forma de viabilizar as políticas de cotas, incrementar o apoio sistemático às comunidades quilombolas e ampliar os laços político-culturais Brasil-África. Na primeira comemoração do Dia Nacional do Cigano, a então Ministra Matilde Ribeiro afirmou publicamente que, ao assumir o cargo, não tinha ideia da complexidade das questões que estavam envolvidas quando se falava em grupos étnicos e minorias no Brasil. Em visita a Manaus em

83 João Torres foi um cigano preso em Portugal e degredado em 1574, por ordem do Rei D. Sebastião. É considerado na literatura o *primeiro cigano* a desembarcar oficialmente no Brasil, nos primórdios da colonização.

84 *A petite histoire* que os ciganos no Brasil contam sobre eles mesmos retoma usualmente as classificações da antiga ciganologia: os *Rom* (do Leste Europeu, que tem como subgrupos os *Kalderash*, os *Horahané* e os *Matchuaia*, entre outros), os *Sinti* ou *Manouche* (da França, Itália e Alemanha) e os *Calon* ou *Kalo* (oriundos da Península Ibérica), grupo presente desde o século XVI na história da colonização do Brasil. Essa hiper-simplificação, entretanto, está em conformidade, por um lado, com as disputas classificatórias; e, por outro, com o sentido genérico que a palavra “cigano” tem no Brasil, uma categoria englobante na qual todos se reconhecem, apesar dos custos sociais dessa identidade e dos significados negativos atribuídos ao termo.

2005, chegou a enfrentar protestos de ribeirinhos da Amazônia, reivindicando políticas de reconhecimento da identidade *cabocla* pela SEPPPIR. A ministra e seus assessores não imaginavam, pois, se deparar com uma feérica explosão das diferenças, diante do processo de redemocratização e da reconstituição dos movimentos sociais ensejados pela Constituição de 1988, chamada de “a constituição cidadã”.⁸⁵

Desse modo, além das demandas do movimento negro, diversas outras minorias e grupos étnicos buscaram a recém-criada SEPPPIR, atraídos pelo mote da “igualdade racial”. Entre eles, *judeus* e *ciganos*, povos degredados e discriminados há séculos na Europa e nas Américas;⁸⁶ *palestinos* e *chineses*, clamando por asilo político; e *pomeranos*, que conservaram aspectos do idioma e do estilo de vida da Alemanha rural novecentista, em pleno sul do Brasil. Esses grupos fizeram com que a SEPPPIR, por sua competência específica como Secretaria Especial diretamente ligada à Presidência da República, criada no quadro das demandas do movimento negro, repensasse sua agenda política e se visse compelida a expandir sua atuação para outros segmentos da sociedade.

Entre esses novos sujeitos políticos, no entanto, aqueles que mais desafiavam a imaginação dos formuladores das políticas públicas eram os ciganos. Traziam uma demanda qualificada e surpreendente, sobretudo por suas inusitadas formas de organização e de associação, por sua rápida capacidade de mobilização e por sua expressiva articulação internacional, de todo inesperada para o *staff* do

85 O Artigo 215 da Constituição Brasileira de 1988 assim estabelece: “§ 1º. O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. § 2º. A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais”. Esse dispositivo constitucional garante a celebração do *Dia do Índio* (19 de abril), do *Dia da Consciência Negra* (20 de Novembro) e, mais recentemente, do *Dia Nacional do Cigano* (24 de maio), passando a reconhecer formalmente esse grupo como segmento expressivo na formação da cultura brasileira.

86 Na literatura sociológica, judeus e ciganos estão frequentemente associados como *povos hóspedes* ou *Gastvölker*, tal como equaciona Max Weber em seus livros *O Judaísmo Antigo* e *O Budismo e o Hinduísmo*: “Da forma mais pura, [os *Gastvölker*] correspondem a esse tipo naturalmente quando, tal como os ciganos, e de outro modo os judeus da Idade Média, tenham perdido integralmente seu caráter autóctone e, portanto, se encontre entretecido totalmente, do ponto de vista econômico, na subsistência de outro povo autóctone. Eles exercem um trabalho suplementar desenraizado, sem mais nenhuma vinculação com o lugar. Um povo onde se cortaram todas as raízes e antigas pertinências” (WEBER, 1978, p. 12-13).

Ministério. Telefonemas de órgãos públicos e militantes políticos de diferentes países, nas mais diferentes línguas, passaram a exigir quadros cada vez mais qualificados da própria SEPPIR, transformada num verdadeiro *foyer d'appel* permanente e transnacional. Qualificação essa que ultrapassava em muito as competências técnicas do grupo ministerial ali então reunido.

Como se não bastasse, quando confrontados com a eventual proposição e implementação de medidas, agentes governamentais acostumaram-se a endereçar-se à figura emblemática do *representante*, daquele que fala em nome de todos, do líder que *representa* corporificando o interesse coletivo. Quando vêm para as *arenas públicas* (CEFAÏ, MELLO, MOTA & VEIGA, 2011), no entanto, se evidenciam as vigorosas clivagens, as segmentações e a significativa dispersão dos diferentes grupos ciganos, com sua profusão de redes em rizoma e alianças inesperadas, de estilos inusitados e oposições quase inconciliáveis na diferenciação interna dos grupos. Por vezes, a expressão dos sentimentos morais, a demanda por respeito e o clamor por reconhecimento cedem lugar às rivalidades cultivadas, divisadas no requinte dos traços diacríticos dos grupos e subgrupos, requerendo modos eficazes de administração e resolução dos conflitos nem sempre conhecidos dos *gadjé*.

Durante as conversações mantidas na SEPPIR, assessores e técnicos foram unânimes em explicitar as dificuldades encontradas no trato da questão, pois não dispunham dos indispensáveis subsídios para melhor conhecer o inquietante e até então fugidio universo no qual deveriam atuar no exercício da função pública e no cumprimento da agenda política consubstanciada na própria criação da Secretaria. Logo então se deparariam com outros problemas: aos conflitos internos pervasivos, vinham associar-se a precariedade e pouca confiabilidade das informações disponíveis sobre os ciganos no Brasil; a carência de dados qualificados sobre as características da população e sua distribuição no território nacional, diante dos desafios da mobilidade dos grupos e da ausência documental dos indivíduos.

Além disso, a consulta aos órgãos de fomento e aos bancos de tese das instituições de ensino e pesquisa revelou à equipe técnica uma incipiente produção acadêmico-científica dedicada aos ciganos no Brasil – seja em sua dimensão

histórica, econômica, política, sociológica ou mesmo artístico-cultural. Isso vinha dificultar mais ainda a formação de uma massa crítica que pudesse assegurar aos agentes dos órgãos federais uma interlocução qualificada. Interlocução que lhes permitisse compreender, equacionar, gerenciar e atender satisfatoriamente às demandas crescentes desses grupos.

Evidenciadas tais lacunas, a estratégia que ocorreu à SEPPIR foi identificar os pesquisadores no âmbito nacional e internacional, para reuni-los em dois seminários temáticos. Com isso, em 2007, seus gestores pretendiam não somente obter um conjunto de dados e referências precisas, que lhes pareciam incontornáveis para a condução eficiente dos trabalhos que se acumulavam, mas também dar visibilidade internacional às ações do governo brasileiro na implementação de políticas públicas dirigidas aos ciganos. Intempestivas mudanças ocorridas na estrutura ministerial, no entanto, levariam à não-concretização dessas iniciativas no âmbito federal e, conseqüentemente, à interrupção dessa pauta de discussão ainda em gestação.⁸⁷

As liturgias de reconhecimento

No dia 24 de maio de 2007, realizou-se a primeira celebração do Dia Nacional do Cigano na Esplanada dos Ministérios, em Brasília. Inicialmente concebida para o Salão Nobre do Itamaraty, sede do Ministério das Relações Exteriores, a programação foi, no entanto, transferida para o não menos suntuoso Salão Negro do Palácio da Justiça, onde representantes de diversos ministérios e autarquias federais, reunidos sob os auspícios da SEPPIR, integraram a solenidade destinada a receber, com toda a pompa e circunstância, os mais de 80 líderes ciganos vindos de todas as regiões para a ocasião. Foi um deslocamento inteligente da cena ritual, pois assim os ciganos não eram vistos como uma questão diplomática, enquadrados como uma espécie de delegação estrangeira,

87 Matilde Ribeiro, militante do movimento negro em São Paulo, com formação acadêmica em Serviço Social, assumiu o ministério recém-criado em 2003, no início do primeiro mandato do Presidente Lula. Após a reeleição presidencial, continuou no cargo até 01 de fevereiro de 2008, quando deixou a SEPPIR em meio a um escândalo político com repercussão na mídia nacional, envolvendo uso irregular de cartão corporativo.

mas sim eram apresentados, pela primeira vez, como sujeitos de direitos; dignos, portanto, da atenção da pasta da Justiça.

Entre os ativistas presentes, destacava-se Mio Vacite, filho de iugoslavos, presidente da União Cigana do Brasil e pioneiro das mobilizações políticas dessa minoria étnica no país, desde meados da década de 1980. O prestigiado músico foi um dos responsáveis pelo *happening* que contrastou a formalidade com o tom festivo dado à cerimônia. O violinista foi acompanhado por sua trupe, o *Encanto Cigano*, ao som dos violões, do acordeom, trazendo ainda consigo três dançarinas e a virtuosidade de um repertório variado, do *jazz manouche* ao *flamenco gitano*.

Em ritmo vertiginoso, a música, o canto e a dança contagiaram os presentes antes mesmo do comparecimento das autoridades, subvertendo não simplesmente o cerimonial, com suas cadências arrebatadoras, mas a própria atitude passiva da *espera*, que marca os ritos da sociedade hierárquica e a assimetria das posições. Num alegre compasso, assumiram o protagonismo da cena pública e exibiram-se em aparato, para euforia dos fotógrafos e cinegrafistas, quebrando o protocolo e iluminando com o reflexo dos vestidos multicolores o mármore negro do nobre salão.

A propósito da mídia, entretanto, vale mencionar a atuação limitada da imprensa nessa importante e inédita solenidade, somente noticiada pelos órgãos oficiais de comunicação. A ausência das grandes emissoras privadas de televisão e dos jornais mais lidos do país não passou despercebida e gerou comentários dos participantes: “Cigano só é notícia quando está envolvido em alguma confusão, nas páginas policiais dos jornais”, diziam com indisfarçável ironia. Ao chegarem as autoridades, contudo, a música alegre foi interrompida e deu lugar ao Hino Nacional, entoado também pelos ciganos. Logo seriam apresentados ao microfone os representantes e suas posições nos quadros do governo, despertando a atenção da audiência.

No rito inaugural do calendário renovado pelo gesto cívico-político do reconhecimento, o grande artefato simbólico foi o selo especialmente concebido pela Empresa Brasileira de Correios e Telégrafos (ECT). Carlos Henrique Custódio, o então Presidente dos Correios, em seu *speech* ressaltou a importância da filatelia como expressão artística, histórica e cultural cultivada pelos povos no intercâmbio econômico, político e social. Passou em seguida a expor os motivos pelos quais

os Correios vinham juntar-se às homenagens. As razões da eleição de um selo e da promessa de sua difusão, apregoando as dívidas acumuladas para com os ciganos, foram extensamente apresentadas, buscando fundamentar a inédita escolha da representação desse povo na filatelia brasileira.

Durante seu discurso, a tópica empregada enfatizou positivamente a mobilidade dos grupos, referindo-se aos correios brasileiros como “os ciganos da comunicação”, numa instigante analogia entre o ofício do carteiro e a perambulação das caravanas. Enquanto os ciganos eram exaltados como mensageiros da comunicação – dignos, portanto, de confiança e portadores de fé pública – o representante maior dos Correios ressaltou que, curiosamente, o grupo era conhecido como os “sem CEP”, ou seja, sem “código de endereçamento postal”, exatamente por não se fixarem no território. Daí a importância redobrada do selo e da homenagem aos ciganos na filatelia.

À solenidade pública de lançamento de um selo não poderiam faltar suas primeiras marcas e autenticações estampadas com um carimbo especialmente concebido para a ocasião, num gesto ritual – a obliteração – executado pelas autoridades governamentais e por personalidades alusivas à temática apresentada. Como manda a etiqueta, são proferidos discursos de valorização da filatelia como expressão dos timbres de diferentes culturas e países. A circulação dos selos além das fronteiras nacionais é, por si só, emblemática do *direito de visita*, do acesso aos lugares, das formas de acolhimento e de reconhecimento, das tarifações aduaneiras e dos atos notariais, fazendo parte dos ritos de hospitalidade, das convenções comerciais e de um circuito mundial de trocas.

Unindo diferentes gerações por um gosto comum que, fundamentalmente, depende da interação social, a filatelia é uma verdadeira *paixão ordinária*, para retomar a significativa expressão de Christian Bromberger (1998). Ao mobilizar *seniors* e *juniors*, velhos e meninos em feiras de troca e circuitos de exposição, as coleções de selos formam um *sistema de objetos* diretamente ligado à construção da subjetividade e à adesão das temáticas impressas nas estampas como um quadro de referência e de memória. A coleção, ela mesma, segundo Jean Baudrillard, é feita de uma sucessão de termos, mas seu termo final é a pessoa do colecionador: “Se coleciona sempre a si mesmo” (BAUDRILLARD, 1968, p. 108-110). É através

da filatelia, da numismática, da heráldica, das bandeiras e das genealogias que a *paixão classificatória* das coleções se manifesta em toda sua riqueza e filigrana. Com elas e diante delas, os povos se reconhecem e se fazem reconhecer.

O selo trazia a imagem da bandeira dos ciganos tremulando sobre o mapa do Brasil. Os membros da SEPPIR responsáveis pelo cerimonial reproduziam o discurso de líderes ciganos brasileiros e apresentavam a bandeira como tendo sido instituída no *First World Romani Congress*, realizado em Londres em 1971.⁸⁸ A flâmula azul e verde, com uma grande roda vermelha ao centro e um aro com dezesseis raios, foi hasteada no Salão Negro do Palácio da Justiça ao lado do pavilhão nacional e do estandarte dos Correios, compondo o cenário para o púlpito reservado aos discursos das autoridades.

Ao longo da solenidade, o cerimonial – instância formal encarregada de organizar e conduzir com aparato a sequência dos atos, atendendo *comme il faut* aos dispositivos protocolares do gabinete de duas secretarias especiais da Presidência da República - desmanchava-se em oferecer aos presentes explicações a propósito dos símbolos expostos e consagrados na ocasião. A heráldica da bandeira cigana foi objeto de uma elaborada exegese por representantes dos ministérios, reproduzindo lugares comuns e informações amplamente disponíveis nos portais do movimento cigano na internet, segundo a qual a metade superior azul estaria relacionada ao céu e significaria a liberdade e a paz, valores apresentados como fundamentais para os ciganos; e o verde na parte inferior expressaria a natureza e os caminhos percorridos e desbravados pelas caravanas. Ao centro, a roda vermelha simbolizaria a vida, a continuidade da tradição, o caminho a percorrer e o já percorrido; os raios do aro, por fim, representariam a força do fogo, a transformação e o movimento constantes.

Ivair Augusto Alves dos Santos, assessor da Secretaria Especial dos Direitos Humanos (SEDH), mencionou o tão pouco lembrado *holocausto cigano* promovido pelos nazistas durante a II Guerra Mundial. Em seguida, leu uma oração de *Santa Sara Kali*, devoção não reconhecida pela Igreja Católica e consagrada exatamente

88 Na realidade, o que se chama hoje de “*First World Romani Congress*” foi uma reunião que, somente anos mais tarde, viria a ser considerado “o primeiro congresso cigano” pelos militantes Rom do Leste Europeu. Um texto importante sobre esse tema foi escrito por Action & Klimová, 2001.

nesse dia – motivo pelo qual a data foi escolhida como Dia Nacional do Cigano, graças ao *lobby* de uma família *Kalderash*, subgrupo dos *Rom*.⁸⁹

O culto de *Santa Sara Kali* é recente no Brasil, objeto de uma pomposa celebração organizada pela advogada e ativista cigana Mirian Stanescon no Parque Garota de Ipanema, à beira-mar, em área nobre do Rio de Janeiro. Assim, diante da escolha do dia 24 de maio, passou a ter grande relevância essa entre todas as outras numerosas devoções dos ciganos no Brasil – Nossa Senhora das Graças no bairro do Catumbi, Nossa Senhora Aparecida em São Paulo, Divino Pai Eterno em Goiás, Padre Cícero no Nordeste, etc. – sobrepondo-se também à própria escolha da data como 08 de abril, o Dia Internacional dos Ciganos, estabelecido no início dos anos 2000 por iniciativa dos ativistas Grattan Puxon e Pandit Rishi, referindo-se à data inaugural durante o *First World Romani Congress*.⁹⁰

O ator Sérgio Mamberti, Secretário da Identidade e da Diversidade Cultural (SID/ MinC), representando o Ministério da Cultura, discursou celebrando o lançamento do 1º. *Prêmio Culturas Ciganas*, no valor total de 200 mil reais, como o primeiro edital do governo brasileiro a contemplar projetos especificamente relacionados à etnia.⁹¹ Em seguida, a Ministra Matilde Ribeiro declarou publicamente como a SEPPPIR enfrentava desafios não esperados, diante da complexa emergência das identidades obscurecidas pela ideologia da miscigenação, que reveste de tons monocromáticos o “povo brasileiro”.

89 O *lobby* é um recinto nobre da casa, uma espécie de antessala, antecâmara ou vestíbulo que guarda a área reservada dos dormitórios. Na casa romana, ficava exatamente na porta do quarto do senador. “Fazer *lobby*”, literalmente, é estar junto, fisicamente próximo ao poder, no limite de sua intimidade. Agradecemos essa observação ao pesquisador Samuel Bordreuil (LAMES-CNRS), a propósito de uma exposição no *Seminaire Doctorale* da MMSH em Aix-en-Provence (2001), reunindo antropólogos, arqueólogos e historiadores.

90 Os especialistas têm chamado atenção para o fato de que a data de 08 de abril está se tornando mítica, tão mítica quanto o próprio “*First Romani Congress*”. A escolha da data, por sua vez, homenageou o cigano e boxeador inglês Jem Mace (1831-1910), que se apresentava nas arenas como “*The Gipsy*”, atleta considerado um dos pioneiros dessa modalidade esportiva. A escolha da data em torno de uma personalidade pública certamente evitaria os constrangimentos em torno das distintas filiações religiosas, ideológicas ou políticas no Brasil.

91 Em maio de 2007, com o real valendo 2,08 dólares, o valor total do prêmio correspondia a 96.154 dólares americanos. Cada um dos 20 contemplados receberia 10 mil reais para seu projeto cultural, o equivalente a 4.807 dólares.

Afinal, o elogio da mistura é um belo quadro romântico, eventualmente estratégico como dispositivo ideológico na construção de uma identidade nacional. Diante da trama das identidades urdidas no mundo contemporâneo, no entanto, o modelo atual tende a negar as semelhanças, preferindo ressaltar as diferenças na fundamentação dos direitos, produzindo distintos, conflitantes e contraditórios sentidos políticos. As constantes querelas em torno das origens e permanências fundamentam as mais variadas disputas dos grupos étnicos e minoritários por recursos e territórios, como repertório indispensável na construção de um discurso heterogêneo, nos termos de uma *política do significado*.⁹²

Como líder dos ciganos, falou por último o advogado Cláudio Iovanovichi, presidente da Associação de Preservação da Cultura Cigana (APRECI), iniciando com uma escorreita saudação em *Romani*, idioma cuidadosamente escolhido para o momento. Mais que adequado, portanto, à liturgia política de celebração de uma identidade na diferença. O ativista estimou existirem hoje cerca de 1 milhão de ciganos no Brasil, dentre os quais 600 mil sem residência fixa, embora essa minoria étnica jamais fosse tema de censo específico ou mesmo das estatísticas oficiais. Disse que o Brasil, “uma criança de 500 anos”, estava dando um exemplo ao mundo e que o preconceito ainda existe em muitos países, sobretudo no Leste Europeu, onde mencionou que os ciganos são vistos como um problema pelos Estados Nacionais. Por fim, o orador acentuou o caráter problemático da convivência dos ciganos com os organismos do Estado, diante dos dilemas da representação e das pretensões de controle, aproximando-se da tópica anarquista, que considera a delegação do poder de decisão como uma forma de alienação política. “Nossa pátria é o lugar onde nossos pés estão”, resumiu por fim, citando a frase de efeito do cigano e escritor canadense Ronald Lee.

Na sequência ritual, de acordo com o protocolo dos Correios, Cláudio Iovanovichi e as demais autoridades foram convidados para proceder com as primeiras obliterações do selo comemorativo, sob entusiásticos aplausos do público. Dentre os mais de oitenta ativistas presentes na plateia, estavam Jesus Manoel

92 Expressão cunhada por Clifford Geertz, na análise da construção utópica de uma identidade nacional – no caso, a indonésia – em torno do *slogan*: “um povo, um país, um idioma”. Ver GEERTZ, 1973, p. 315.

Sales, líder da comunidade dos *Calon* de Goiás; Fernando Calon, representante dos ciganos do Rio Grande do Norte; Jorge Dantas, líder dos ciganos do sul da Bahia; Yáskara Guelpa, do Centro de Estudos e Resgate da Cultura Cigana (CERCI); e Padre Wallace do Carmo Zanon, diretor executivo da Pastoral dos Nômades, ligada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

Um *gran finale* ainda estaria reservado para o auditório: o emocionante solo *a capela* de Yago Piemonte, da dupla sertaneja Yago & Santhiago, comoveu a todos os presentes. A letra de Guto Franco, filho de Moacyr Franco,⁹³ especialmente composta para a estreia do jovem cantor *Calon* no mundo artístico, é um provocativo diálogo imaginário, representando um encontro fortuito entre um cigano – cultor da “fina arte da liberdade”, nas palavras do escritor Guimarães Rosa – e um *gadjé* arrogante, que o interpela bruscamente:

EU SOU CIGANO

(Guto Franco)

Eu vinha andando	– ‘Eu sou cigano
Sozinho andando	Filho das coisas mais livres
Alguém parou	Venho do vento trazê-las aonde vives
Na minha frente	Se acreditares
Me empurrando	Encho teus sonhos de melodia
Me perguntando	E quando fores pro teu povo
– ‘Quem é você	Levarás também um novo dia
Tão diferente?	Eu sou cigano
Porque usa lenço, brinco	E danço no fogo e na terra
E esse manto?...’	Levo a quem sofre a porção
Então soltei meu canto!	De outra primavera
	Eu sou cigano
	Com teu sorriso, fé e magia
	Porque dentro do teu peito
	Há um amigo feito novo dia
	Olé!!!

Dissolvida a assembleia, grupos *Rom* e *Calon* fizeram questão de se deixar

93. Moacyr Franco é cantor, compositor, ator e apresentador, atuando em programas populares de TV desde a década de 1960 no Brasil. Também escreveu para o cantor Yago uma versão em Português de *Eu Quero Agora* (Comme Ça Sait-elle) (Clube do Camion) (Jacques Regenda - Au Fado). O uso de *Eu Quero Agora*, a nova letra faz referência às novas demandas políticas dos ciganos: “Eu quero olhar e enxergar/ Eu quero ler e entender/ Eu quero orar e acreditar/ Quero viver e conviver/ pertencimento, visíveis nas traças e adornos corporais. Meses depois da festa

oficial, no entanto, os ciganos brasileiros foram frustrados em sucessivas idas às agências dos correios, mesmo nas especializadas em produtos filatéticos. E descobriram que o selo havia sido criado somente para a cerimônia em Brasília e que jamais entraria em circulação nacional, estando ausente até mesmo dos catálogos filatéticos brasileiros, frustrando, mais uma vez, suas expectativas políticas em torno do reconhecimento.

Nas antessalas do poder

Nos bastidores da grande cena pública, no entanto, notícias de um conflito interno ecoavam a boca pequena nos momentos de dispersão da festa em Brasília. A ausência da advogada e ativista *Kalderash* Mirian Stanescon Batuli de Siqueira da importante cerimônia oficial explicitava as polarizações e agudizava as diferenças entre os grupos, deflagradas após as calorosas discussões em torno do selo e de uma prosaica cartilha. A proposta do selo com a imagem de *Santa Sara* foi logo rejeitada pelos demais ciganos, diante da argumentação de que se tratava de uma estampa federativa, incompatível, portanto, com um ícone religioso. A cartilha “*Povo Cigano: um direito em suas mãos*” (SIQUEIRA, 2007), contendo uma série de recomendações na área de direitos humanos e apresentada pela Fundação Santa Sara Kali, também fora rejeitada pelos demais líderes ciganos em oficina promovida dias antes pela SEPPPIR.

Um ano depois, tudo havia mudado. A tal ponto a ativista obteve sucesso junto às instâncias governamentais – diante de seu senso de oportunidade e capacidade de tirar partido da situação – que, já na edição seguinte do Dia Nacional do Cigano, em maio de 2008, não somente a cartilha havia sido impressa e era então distribuída, como a celebração oficial já não era mais no Distrito Federal, mas no Rio de Janeiro. Apesar da forte rejeição expressa por grande parte dos membros do movimento cigano no Brasil, as comemorações oficiais foram englobadas pela festa organizada nos últimos anos por Mirian Stanescon, em torno de uma imagem por ela mesma erigida numa pequena gruta do Parque Garota de Ipanema, na praia do Arpoador, um dos endereços mais chiques da cidade.

Se os ciganos eram considerados pelos funcionários da burocracia estatal um grupo de difícil interlocução, acabariam encontrando na ativista *Kalderash* uma via de acesso ao cumprimento de uma agenda positiva. A inusitada alternativa, porém, trazia consigo os inconvenientes de uma controvertida representação política. Mirian Stanescon, com grande inteligência sociológica diante das circunstâncias, tratou logo de se apresentar na arena pública como a representante qualificada para encarnar as demandas. Demandas essas não mais propriamente dos ciganos eles mesmos, mas doravante da SEPPIR e da SEDH em seu *marketing* institucional.

De modo convincente, a militante afigurava-se capaz de atender, portanto, às solicitações do Governo Federal na abertura de uma nova frente de ação política até então inexplorada. Tirando partido das dificuldades de um consenso em torno de uma liderança hegemônica entre os ciganos – encarnando uma ficção da cosmologia da modernidade que é, para o Estado-nação, a figura emblemática do *representante* – a advogada soube intuir os pontos fracos dos modos de organização e do sistema de representação que baliza os grupos. Diante das brechas do aparelho de Estado, passou a identificar-se publicamente como “a rainha dos ciganos do Brasil”.⁹⁴ Empenhada na *representação* de uma nova identidade (GOFFMAN, 2005), buscou explorar estereótipos positivos dos ciganos como cultores da festa, da magia, da abundância, da liberdade e da espiritualidade, não hesitando em inflacionar as romantizações.

Diante da desconfiança recíproca entre o governo e os ciganos, Mirian Stanescon, com grande perspicácia, precipitou um programa de ação e passou a usar uma tática em seu favor, instituindo decisões, pautando temáticas, maximizando recursos e estabelecendo uma agenda sem, entretanto, promover nenhuma

94 Diante da questão formulada – “*les Gitans ont un roi ou une reine*” – o antropólogo Marc Bordigoni observa que “ce mythe d’un roi ou d’une reine est un beau thème littéraire et journalistique. Il participera de la mise en valeur de la présence gitane aux Saintes-Maries-de-la-Mer: en 1905, le *Petit Journal* titre sur cette ‘élection annuelle de la Reine des Gitans’. À partir du moment où ce thème s’impose dans l’imaginaire occidental, Il y a eu des Gitans pour le reprendre et le faire fructifier, parfois pécuniairement mais surtout symboliquement” (BORDIGONI, 2007, p. 110). Entretanto, a questão dos “reis dos ciganos” é talvez mais complexa e não está esgotada entre os pesquisadores.

consulta ou discussão coletiva. Esse processo deflagrou uma controvérsia, com suas discussões, conflitos e acusações morais, desencadeando uma *crise*, envolvendo até mesmo pesquisadores diretamente afetados pelo turbilhão.⁹⁵ À margem da política e fora do *drama social*, os ciganos *Calon* do Catumbi, também eles diretamente ligados a ofícios do judiciário carioca,⁹⁶ preferiram, mais uma vez, guardar a reserva e o anonimato, mantendo-se fora dessa *comunidade de aflição* (TURNER, 1968a).

O governo brasileiro, por sua vez, fez uma *escolha trágica*. Ao ter acreditado em Mirian Stanescon como *representante* dos ciganos, semeou a cizânia no contexto de uma política de reconhecimento, municinando um grupo *Kalderash* em seu faccionalismo e familismo, magnificando suas pretensões hegemônicas.⁹⁷ Assim, a *política* viria transformar-se em *luta*,⁹⁸ diante das desastrosas ações do Estado e das desagregadoras disputas entre os grupos. O segundo passo, por consequência lógica e perversa das conveniências do Estado, seria o de arrogar para si o direito de credenciar quem é e quem não é cigano, no exercício de uma função classificatória, distinguindo o autêntico do inautêntico, o próprio do espúrio, o puro do impuro. Ao autoatribuir-se o que só pode ser reconhecido pelos pares – *a representação* – passou a dispor do poder de legislar e de negar,

95 Para uma apreensão da densidade emocional, da intensidade dos conflitos, do azedume das desavenças e das acusações corrosivas envolvendo os ciganos do Brasil, ver MOONEN, 2006.

96 Sobre os ciganos Calon moradores do bairro e sua longa e surpreendente inserção no judiciário carioca desde a sociedade colonial – primeiro como *andadores do Rei*, depois como *mordomos do paço, meirinhos* e finalmente como oficiais de justiça, ver: MELLO, VEIGA, COUTO & SOUZA, 2005 e 2009; SOUZA, 2006; MELLO & SOUZA, 2006. Tais artigos publicados na França, em Portugal e no Brasil são resultados da pesquisa motivada pelo intenso diálogo com o antropólogo francês Marc Bordigoni.

97 Embora questionada em sua “realeza”, Mirian Stanescon é reconhecida como *Kalderash* entre os ciganos. Mas, por vezes, e a título de provocação, é chamada de “libanesa” em razão de sua descendência paterna. Os documentos trazidos por ela a público apresentam seu álbum de família na internet, onde são exibidas fotografias dos antepassados da Família Stanescon ao final do século XIX na Rússia, antes de migrarem para o Brasil. Essas imagens, entretanto, não satisfazem plenamente a curiosidade dos experts, pois não fazem nenhuma referência mais detida à sua vitsa (clã ou grupo de descendência) ou lugar de origem.

98 Para considerações sobre a *política* do reconhecimento e a *luta por reconhecimento*, respectivamente, ver: TAYLOR, 2000 [1995], e HONNETH, 1996. Para uma crítica de que o reconhecimento em seu percurso não se dá necessariamente numa luta, ver RICOEUR, 2004.

quando lhe conviesse, a autoatribuição identitária alheia, na contramão dos dispositivos internacionais.⁹⁹

Para os demais ciganos, o título nobiliárquico autoatribuído por um clã é percebido como uma espécie de afronta, pois se recusam a aceitar a existência de realzas próprias. Ao que vem se somar ainda o problema da pretendida liderança feminina em uma sociedade marcadamente patriarcal, ciosa dos valores da masculinidade associados aos chefes de família: “Querem botar uma saia na minha cabeça!”, dizem os ciganos mais velhos. Não se sentem representados por alguém que se arroga o direito de deter um título e seus privilégios, que não são reconhecidos para além de uma parentela, ou seja, do grupo de parentes agindo politicamente. À vista dos demais grupos ciganos, tudo o que a ativista empregou para compor seu papel é desarmônico. Entretanto, parece encaixar-se muito bem aos olhos exotizantes das autoridades e de seus prepostos, na composição de um *personagem-tipo*: uma cigana *prêt-à-porter*.

O rumoroso início desses conflitos, todavia, não estava nas palacianas antessalas da política, mas curiosamente nos bastidores de uma novela de televisão. O enredo de “Explode Coração”, *feuilleton* de grande audiência exibido em episódios entre novembro de 1995 e maio de 1996, desencadeou um processo movido pela cigana *Kalderash* contra a autora Glória Perez e a Rede Globo de Televisão. Em uma ação judicial com reverberação na mídia, a advogada tentou embargar a exibição de dois capítulos finais da trama, alegando que a autora havia se inspirado em sua vida para criar a história da protagonista e que a novela desrespeitava, de modo inaceitável, as tradições de seu povo, ao retratar a perda da virgindade antes do casamento.

Assim, empenhada em uma ação indenizatória, a advogada e ativista tratou de enquadrar judicialmente como *dano moral* a novela de televisão, alegando ter sido atingida em sua reputação e idoneidade. Com esse gesto, acabaria por criar uma linha de clivagem no próprio grupo, colocando em campos opostos pessoas e famílias que até então mantinham relações de proximidade e compartilhavam os

99 Tal como estabelece a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, ratificada no Brasil pelo Decreto Legislativo n. 143, de 20 de junho de 2002, ao definir que a identidade diferenciada deve ser estabelecida unicamente com base em critérios de autoatribuição.

ritos do ciclo de vida, na frequência das celebrações dos batizados, comunhões, casamentos, aniversários e funerais. Até então regulando e administrando seus próprios conflitos entre grupos e famílias, os ciganos do Rio de Janeiro acabam envolvidos em pólos opostos pelo recurso à instância heterônoma do tribunal burguês, com consequências danosas até os dias atuais.

Sobretudo porque havia outros ciganos diretamente envolvidos na concepção, na elaboração e na produção artística da novela. O próprio Mio Vacite, ativista *Horahano*, defendeu a novelista nos tribunais, pois seu conjunto musical fazia parte das gravações e da trilha sonora, aproveitando o sucesso da televisão em pleno horário nobre. À frente da União Cigana do Brasil, o músico declarou aos jornais: “desde 1987, estamos tentando fazer um trabalho para acabar com a imagem de espertalhões e velhacos que os ciganos tinham” (Cf. MOONEN, 2006).

Em tom incisivo, nesse trecho de entrevista, Mio Vacite refere-se a uma das pioneiras mobilizações políticas dos ciganos brasileiros: uma carta dirigida ao filólogo e dicionarista Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, solicitando a revisão do mais popular dicionário da Língua Portuguesa editado no Brasil, rogando expurgar os sentidos negativos que eram atribuídos como sinônimos ao verbete *cigano*: “ladino, velhaco, trampolineiro, astuto, trapaceiro” ou “comerciante de objetos subtraídos”. Ou ainda aos seus correlatos, como *ciganaria* e *ciganice*, significando “trapaça em compras ou vendas, tratantada, traficância, pedinchice”, sendo essa última “pedir com impertinência ou lamúria” (FERREIRA, 1975, p. 326; 1063).

A partir da sexta impressão da segunda edição do dicionário, em 1988, a solicitação do grupo foi finalmente atendida, em seu empreendimento de *limpeza moral* do termo. Nessas demandas, por vezes consideradas de pouca importância, Paulo Verani, Oswaldo Macedo, Mio Vacite e Antônio Guerreiro, entre outros, atuaram em muitas circunstâncias como *empreendedores morais* (BECKER, 2008, p. 153-168), tentando livrar-se dos estigmas e estereótipos negativos pervasivos que acompanham esse grupo por toda a parte.

Devoção à beira-mar

Em 2008, novos atores políticos entraram em cena para a celebração do Dia Nacional do Cigano, envolvendo agora não somente representantes dos ministérios em Brasília, mas também do Governo do Estado do Rio de Janeiro, além de um enorme público presente. Um convite da Secretaria Estadual de Assistência Social e Direitos Humanos circulava na internet e nas caixas de correios, com um programa estabelecido combinando atividades religiosas e políticas:

A Secretária de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos, **Benedita da Silva**

A Presidente da Fundação Santa Sara Kali

Mirian Stanescon Convidam Vossa Senhoria a participar do evento em comemoração ao Dia Nacional do Cigano e homenagem à Santa Sara Kali, padroeira do povo cigano. Data: 24 de maio de 2008 – Sábado, a partir das 16 horas. Local: Parque Garota de Ipanema – Praia do Arpoador – Rio de Janeiro – RJ

PROGRAMAÇÃO

16h00 – Oração à Santa Sara Kali, com *queima do Karma*, bênçãos e consagração das pessoas com pães, vinho e frutas, numa autêntica e sagrada cerimônia cigana ministrada por uma cigana real – Mirian Stanescon;

18h00 – Lançamento oficial da Cartilha *Povo Cigano* - Secretaria Especial de Direitos Humanos;

– Lançamento da campanha contra a discriminação de ciganos no atendimento pelos serviços de saúde e, também, do Cartão de Saúde do SUS para ciganos – Ministério da Saúde.

– Entrega do *Prêmio Culturas Ciganas* - Ministério da Cultura

19h30 – Shows de música e de dança cigana.

Numa pequena gruta da ponta do Arpoador, Mirian Stanescon encontrou o local perfeito em um cartão-postal da cidade para fixar uma imagem e introduzir o culto a *Santa Sara Kali*, trazendo a devoção celebrada desde o início do século XX em Saintes-Maries-de-la-Mer, na Camargue francesa – associada às representações do litoral e divulgada como um projeto turístico para a região¹⁰⁰ – para essa concorrida praia do Rio de Janeiro, onde turistas, visitantes e surfistas aplaudem o pôr-do-sol aos finais de semana.¹⁰¹

Antes mesmo do horário marcado, os fiéis já se aglomeravam a beira-mar, aguardando o início das celebrações dedicadas a *Santa Sara Kali* no Parque Garota de Ipanema.¹⁰² Eram, sobretudo, senhoras de classe média vindas dos bairros mais chiques da cidade – muitas delas em saias longas, lenços coloridos, ostentando maquiagem forte e bijuterias douradas. Contritadas diante da imagem, disputavam espaço para realizar suas preces, acender suas velas e incensos, compondo uma espécie de quadro vivo junto à pequena gruta transformada em *sacella*, ou seja, em um pequeno santuário, cuidadosamente ornamentado e iluminado.

Nessa espécie de oratório como que esculpido na rocha viva do Arpoador, tecidos finos em tons azulados representavam as ondas do mar, enquanto estrelas de papel pendiam do teto, como astros na abóboda celeste. A liturgia conduzida no refúgio do santuário evocava em miniatura uma cena de *aparição*, forma das mais difundidas da manifestação do *numinoso* na tradição cristã.

100 Sobre o surgimento do culto a *Santa Sara Kali* na Camargue e a incorporação dos ciganos às festas locais, a partir da obra e da ação do folclorista Marquis de Baroncilli-Javon, com vistas à promoção do folclore e do turismo à região, ver: BORDIGONI, 2002/3.

101 O Grupo Amigos de Santa Sara (GRASSA), reunido por Mirian Stanescon, celebra uma “corrente de orações” no Arpoador no dia 24 de cada mês, incluindo oferendas, preces, “queima do *Karma*” e roda com danças ciganas ao final da tarde.

102 O Parque Garota de Ipanema, situado entre a Avenida Francisco Bhering e a Rua Francisco Otaviano, é administrado pela Fundação Parques e Jardins da Prefeitura do Rio de Janeiro e funciona diariamente. Possui 2,58 hectares, integrando a Área de Proteção Ambiental (APA) das Pontas de Copacabana e Arpoador. Seu nome homenageia a famosa canção de Tom Jobim e Vinicius de Moraes composta em 1962, grande sucesso internacional da bossa-nova, e também sua musa inspiradora Helô Pinheiro.

Toalhas brancas eram estendidas para que as oferendas fossem apresentadas. Ao redor dos arranjos de frutas e *corbeilles*, velas multicores, taças e garrafas de vinho espumante, ramos de trigo, cartas de baralho e bilhetes manuscritos com pedidos eram dispostos cuidadosamente sobre o chão. Tudo isso deixava entrever que a festa não era somente dedicada a *Santa Sarah Kali*, mas também aos “espíritos ciganos” invocados na ostentação do rito propiciatório. Essas “falanges espirituais” vieram muito recentemente juntar-se ao *pantheon* das entidades cultuadas pela Umbanda, forma religiosa marcadamente brasileira que associa elementos do catolicismo popular (a devoção aos santos), do espiritismo kardecista (a sua relação com o mundo dos mortos) e do culto aos orixás africanos do Candomblé.

Na transação estabelecida pela Umbanda entre santos católicos e orixás,¹⁰³ a crença nos espíritos e em suas manifestações é parte central do culto, sob a forma do transe religioso. Nessas ocasiões, cantos, danças, performances e consultas com “entidades” como *erês* (espíritos infantis), *índios*, *caboclos*, *marinheiros*, *boiadeiros*, *pretos-velhos malandros*, *pombas-giras* e *exus* manifestam, de forma dramática, o *poder dos fracos*¹⁰⁴ e as variedades da experiência místico-religiosa no Brasil. Mais recentemente, por sua alta capacidade antropofágica, a Umbanda ainda incorporou elementos esotéricos da Nova Era e das religiões orientais como o Hinduísmo e o Budismo, concedendo aos “espíritos ciganos” lugar nobre nos *pejis* (altares) e na liturgia, com o surgimento da novíssima e próspera “Linha do Oriente”.

A nova devoção estabeleceu uma profusão de tipos religiosos cultivados em novas iconografias: a *cigana das sete saias*, a *cigana dançarina*, o *cigano com violino*, o *pirata*, a *cigana do baralho*... Reforçou, além disso, a importância do mercado e das compras piedosas para as religiões afro-brasileiras,¹⁰⁵ exigindo dos compradores e fiéis novas competências para lidar com as novas crenças nos “ciganos espirituais”,

103 Para uma reconsideração da questão do sincretismo religioso no Brasil, ver: MELLO, VOGEL & BARROS, 1993, p. 147-156.

104 Segundo Victor Turner, o poder dos fracos (*power of the weak*) refere-se aos “atributos permanente ou transitoriamente sagrados, relativos a um ‘status’ ou posição baixa”, evocados nos mais diversos rituais religiosos ou políticos. Ver TURNER, 1977, p. 111.

105 A propósito do “mercado dos orixás” e da relação entre religião e economia nos cultos afro-brasileiros, ver MELLO, VOGEL & BARROS, 1987 e 1993.

embora produzisse também indisfarçável desconforto nos *terreiros* de liturgia mais ortodoxa. Assim, atualizando estereótipos positivos atribuídos ao grupo étnico, como encarnação do espírito da liberdade, da alegria, da música e da dança, muitas senhoras da classe média carioca, convertidas à Umbanda e às suas transações no campo místico-religioso, descobriram sua identidade ritual com os novos espíritos dessa “linha oriental”, passando a apresentar-se na cena pública como “ciganas de alma”,¹⁰⁶ inaugurando um parentesco até então inédito nos *terreiros* e casas de umbanda.

Esse parentesco espiritual, por sua vez, soa de todo modo estranho para os próprios ciganos. No momento de afirmação positiva de sua identidade na esfera pública, diante da crescente e inusitada adesão místico-religiosa de setores da sociedade mais ampla, empenham-se, paradoxalmente, em desembaraçar-se dos estereótipos e idealizações românticas de personagens fictícios como *Dara*, *Esmeralda* e *Vladimir*, doravante convertidos em “entidades” nos *terreiros* e nas *chinoiseries* das casas de Nova Era. Crítico perspicaz desse processo, o professor Antônio Guerreiro observa, não sem surpresa: “No mundo inteiro, os ciganos não querem se identificar, mantendo reserva sobre suas origens. O Brasil é o único país do mundo em que não-ciganos querem se fazer passar por ciganos. E isso também é muito prejudicial para nós, talvez até mais do que a perseguição!”¹⁰⁷

Muitos líderes *Calon* e *Rom*, presentes à cerimônia para receber o prêmio do Ministério da Cultura, jamais haviam visto o que lhes pareceram ser estranhas manifestações de exotismo por parte dos *gadje*, uma carnavalização bakhtiniana de estética *kitsch* devotada a uma *santa* cigana não-reconhecida pela Igreja que muitos deles sequer haviam visto antes.

Os ativistas que, durante anos a fio, empenharam-se em livrar-se da *identidade deteriorada* (GOFFMAN, 1988), aparando arestas internas, mobilizando os grupos e a sociedade mais ampla em favor de suas demandas na busca de uma imagem digna e positiva, livre dos atavios caricaturais, não eram capazes de

106 Sobre a profusão das “ciganas de alma” e o modismo recente das festas e danças ciganas no Rio de Janeiro, associadas, por sua vez, à dança do ventre e ao flamenco espanhol, ver BOMFIM, 2002.

107 GUERREIRO, com. pess., 24/Mai/2008.

esconder, como observadores críticos e hóspedes não-convidados, sua *situação de embarço* no Arpoador (GOFFMAN, 2011, p. 95-109). Em meio à praça de quermesse, com tendas de cartomantes e quiromantes e numerosas barracas vendendo doces, pratos típicos, perfumes, quinquilharias, roupas, bijuterias e adereços, assistiam basbaques ao ápice da cerimônia: a queima do *Karma* em um grande caldeirão de ferro ao cair da noite, com farta defumação de ervas sobre carvão, e Mirian Stanescon paramentada em cigana aspergindo água com um ramo de manjeriço, benzendo o público presente como uma sacerdotisa.

Não satisfeita com a encarnação de uma realeza terrena, a organizadora da festa surgia em apoteose. A fusão mística conduzia, enfim, a uma *epifania*, propiciada pela multidão de devotas com as mãos para o alto em adoração, ávidas em receber suas graças, numa manifestação crescente daquilo que Émile Durkheim chamaria de *efervescência coletiva* (DURKHEIM, 2003, p. 308). Assim, a “cigana real”, como anunciava o convite oficial explorando o significado ambíguo da expressão, exibia-se como uma *evergeta* na distribuição de graças para os fiéis, diante de políticos, burocratas, artistas, turistas, passantes, banhistas e curiosos.

Embora excessivamente teatral para os demais ciganos, a festa era verossímil tanto para o público quanto para o governo, alheios à manipulação dos estereótipos em proveito próprio de sua organizadora, cujo efeito era acentuar uma clivagem interna, na tentativa de estabelecer uma hegemonia familiar sobre os demais grupos e organizações. Diante das circunstâncias, denunciar o equívoco como uma *farsa*, contudo, seria prejudicial aos próprios ciganos em suas demandas políticas. Pois se tratava de uma celebração convincente do *lugar-comum*, recebendo a adesão de senhoras influentes, de políticos e gestores públicos, diante das câmeras de televisão.

Viviam um paradoxo, uma profunda ambiguidade; pois, para o diálogo com a sociedade mais ampla, parecia mesmo se impor aos indivíduos seguirem um *script*, cujos cursos de ação obrigavam a encarnação do repertório esperado. Era como se a realidade das personalidades ali presentes não fosse suficientemente capaz de arrebatá-lo o auditório ali reunido para tão importante cerimônia de premiação. Ciganos advogados, oficiais de justiça, professores universitários, escritores, ativistas, clérigos, médicos, jornalistas, artesãos, músicos, empresários,

comerciantes e agricultores eram então ofuscados pela plethora dos estereótipos dos tão celebrados “espíritos da liberdade e da magia”.

Logo a ativista *Kalderash* reapareceria em um púlpito, convocando alegremente as autoridades para proceder com seus discursos políticos. Instalado na área central do parque, o palanque foi cuidadosamente erguido e iluminado como uma grande tenda azul e branca, as cores de *Santa Sara Kali*, numa espécie de fabulação estética dos acampamentos ciganos. Ali Mirian Stanescon recebeu com entusiasmo Benedita da Silva, então Secretária Especial de Assistência Social e Direitos Humanos, primeira mulher negra com origem nas *favelas* cariocas de expressão política nacional; a atriz, cantora e ativista Zezé Motta, então Superintendente da Igualdade Racial na mesma secretaria estadual; Perli Cipriano, subsecretário nacional de Promoção e Defesa dos Direitos Humanos da SEDH; Ana Costa, secretária de Gestão Estratégica e Participativa do Ministério da Saúde; a advogada Margarida Pressburger, presidente da Comissão de Direitos Humanos da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), Padre Wallace Zanon, representante da Pastoral dos Nômades, entre muitos outros convidados.

Aos olhos incrédulos de ciganos vindos de todo o Brasil, presentes à festa para a entrega oficial do *Prêmio Culturas Ciganas* do Ministério da Cultura em sua primeira edição, a anfitriã dava um tom excessivamente particular à condução do cerimonial. Uma a uma, as autoridades eram apresentadas, recebiam mimos e revezavam-se ao microfone, alardeando as ações de seus respectivos órgãos públicos em prol da minoria cigana.

Face ao problema do *sub-registro civil* que impede o acesso dos ciganos a direitos básicos, sobretudo no caso dos que vivem em acampamentos e caravanas, um folder, no qual se “recomenda aos serviços de saúde que não condicionem o cuidado e a atenção à apresentação de documentação e endereço, já que muitos ciganos não tem registro civil nem endereço fixo”, foi apresentado na solenidade. A promessa dos gestores públicos de distribuição de cartões de atendimento aos ciganos no Sistema Único de Saúde (SUS), entretanto, não se cumpriria. Frans Moonen, antropólogo dedicado ao estudo dos ciganos no Brasil, a propósito da publicação distribuída na festa, observa que:

“(...) o Ministério da Saúde apenas recomenda, mas não exige. Cada hospital ou posto de saúde trata os pacientes ciganos como quiser e não há nenhuma punição prevista para o hospital, médico ou enfermeira que se recusa a atender ciganos(as). Um ‘folder’ de boas intenções, e nada mais. Resta saber quantos hospitais, médicos e enfermeiras receberam esse pedaço de papel. E quantos, por causa disso, vão atender melhor os ciganos. A resposta, obviamente, todos os ciganos já sabem” (MOONEN, 2011, p. 13).

O representante da Secretaria de Direitos Humanos distribuiu diversos *banners* com o texto do decreto presidencial instituindo o Dia Nacional do Cigano. A flâmula ostentando o referido decreto era uma maneira de difundir os direitos de uma minoria, reconhecendo os acampamentos como legítimo *modo de habitar*, em extensão ao direito constitucional do lar como asilo inviolável do indivíduo. Os ciganos, no entanto, não receberam esses artefatos como um *fetichê* – ou espantalhos capazes de afugentar malefícios. Um tanto incrédulos da eficácia de tal dispositivo diante da truculência da autoridade policial e do escárnio a que são frequentemente submetidos pelos poderes locais, aceitaram a oferta de bom grado. Nos acampamentos, sob o signo da mobilidade, da errância e do provisório, os *banners* iriam, entretanto, transformar-se em mais um objeto decorativo das tendas, entre fotografias familiares, quadros religiosos, tecidos estendidos, móveis, eletrodomésticos e o vasilhame de cozinha cuidadosamente polido e exposto.

Conscientes da importância do caráter que imaginavam solene da ocasião, muitos ciganos distinguidos com a premiação haviam elaborado discursos para serem proferidos, buscando adequar-se às competências exigidas no manejo da retórica, ciosos em manifestar-se diante da histórica e inédita política de reconhecimento cultural. Na tenda da cigana carioca, porém, queixavam-se porque não tiveram livre acesso ao microfone nem mesmo para agradecer, sentindo-se privados, uma vez mais, desse direito básico assegurado nas sociedades

democráticas desde a *pólis* grega: a *isegoria*, ou seja, a liberdade de fala por todos igualmente compartilhada.

A entrega do *Prêmio Culturas Ciganas*, portanto, foi um anticlímax de desfecho melancólico para os ciganos, em cerimônia capitalizada única e exclusivamente por Mirian Stanescon, usando das prerrogativas de sua condição de membro titular do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPPIR) e também do fervor religioso despertado entre as senhoras “ciganas de alma”. Todo o seu discurso na festa de *Santa Sara Kali* foi feito *pro domo sua* na primeira pessoa, sem nenhuma referência à mobilização coletiva dos ciganos, às demais lideranças ou associações representativas.

O visível tratamento desigual dispensado às autoridades, de um lado, e aos demais ciganos premiados, de outro, foi objeto do relato indignado de um líder *Calon* de São Paulo. Numa espécie de *catilinária*, as palavras de José Daniel Juarez Rolim, divulgadas pela internet (ROLIM, 2008), pareciam ecoar as sentenças acusatórias proferidas por Cícero no senado romano: “Até quando, enfim, ó Catilina, abusarás da nossa paciência? Por quanto tempo ainda esse teu rancor nos enganará? Até que ponto a tua audácia desenfreada se gabará de nós?”¹⁰⁸

A cizânia floresceria por toda parte. Numa contestação dos resultados, a Associação de Preservação da Cultura Cigana do Paraná (APRECI-PR), por meio de seu presidente Cláudio Iovanovichi, tentou impugnar junto ao Ministério Público a entrega do prêmio, cujos vencedores, segundo o advogado, já eram conhecidos antes da divulgação dos resultados e, além disso, contemplava não-ciganos, ferindo desse modo o edital: “A ideia é sermos os protagonistas, e não algumas pessoas que estão apenas tentando um nicho econômico. Isso vai causar um prejuízo cultural sério e nos preocupamos com o que vai ser do produto final”. O ativista *Matchuaia* ainda viria uma vez mais ao assunto: “O reforço de características místicas sobre os ciganos é o que a APRECI pretende evitar. Estamos impugnando todos. Não queremos apoiar o místico e o folclórico, mas sim trabalhos que demonstrem como os ciganos pensam e quais as suas dificuldades.

108 No original em Latim: *Quo usque tandem abutere, Catilina, patientia nostra? Quam diu etiam furor iste tuus nos eludet? Quem ad finem sese effrenata iactabit audacia?*

Só assim vamos gerar conhecimento sobre a nossa cultura” (CRISTO, *in*: PARANÁ ONLINE, 24/Mai/2008).

Mirian Stanescon, indiferente a todas as críticas e desdenhando de seus opositores, avultava em seu projeto pessoal, ultrapassando e desfigurando o caráter maior de uma agenda política, investida dos poderes que lhe foram conferidos por uma instância superior. Uma vez aberto o conflito, os ministérios de Brasília deram, sem nenhuma reserva, sua resposta definitiva à inquietante questão formulada de modo provocativo pelo sociólogo Howard Becker: “De que lado estamos?” (BECKER, 1977: 122-136). A festa no Arpoador patrocinada pelo Governo Federal, a adesão de diferentes ministérios e a *chinoiserie* dos protocolos tão caros à espetacularização do poder respondiam de modo claro e inequívoco a essa questão.

Sob a lona de um circo

Não muito longe dali, mas suficientemente distante do epicentro dos acontecimentos, uma singela celebração transcorria nas adjacências da área central de negócios do Rio de Janeiro, sob os bons augúrios de uma bandeira *Rom*. A escola circense *Crescer e Viver*, de modo significativo, acolheria em seu picadeiro, numa alegre confraternização, ciganos que tinham acabado de experimentar, poucas horas antes no Arpoador, o travo amargo do constrangimento público.

O lugar não poderia ser melhor escolhido: um arena de circo na Praça Onze, simbolicamente associada, na morfologia urbana da metrópole carioca, à vizinhança da área portuária e à ocupação de distintas nacionalidades e grupos étnicos – italianos, espanhóis, portugueses, árabes, armênios, judeus e ciganos, entre outros. Assim era a paisagem da “Pequena África” representada na memória e na história social do Rio de Janeiro. Nos seus arredores, podiam encontrar-se, lado a lado, templos católicos, sinagogas, candomblés e igrejas ortodoxas. A região, além disso, vincula-se às origens do samba no início do século XX, pela

presença das “tias baianas” e dos primeiros salões populares de dança (*gafieiras*) da cidade,¹⁰⁹ onde pouco mais tarde surgiria o desfile do carnaval carioca.¹¹⁰

A co-presença de tão diferentes identidades e nacionalidades na Praça Onze, na Cidade Nova e no Catumbi, reunindo distintos estilos de vida, afiliações religiosas e manifestações estético-artísticas, favoreceu o inusitado engajamento conversacional que acabaria reservando aos ciganos um papel expressivo – embora pouco lembrado – na constituição, nada mais nada menos, que do próprio samba como gênero musical, tal como consagrado nas páginas de Ari Vasconcellos, Samuel Araújo, Antonio Guerreiro e Hermano Vianna.¹¹¹

Sob a lona erguida nesse *lugar de memória* (NORA, 1984), marca da pertinência e da visibilidade dos ciganos no espaço público da cidade, Mio Vacite e sua trupe musical recebiam camaradas vindos de toda parte, especialmente ativistas e seus familiares, numa ambiência de conagração e generosa hospitalidade que o anfitrião a todos atenciosamente dispensava. Havia um singelo despojamento, livre dos *salamaleques* do poder, das formalidades dos protocolos e do fervor místico-religioso, o que não significava dizer que não houvesse densidade e qualidade emocional no trato sem artifícios.

Aos convivas, procedia com a etiqueta das apresentações, favorecendo contatos com delicadeza e agradável interlocução, deixando todos à vontade como se estivessem em suas próprias casas. Assim aquerenciados e reunidos sob o mesmo teto, ciganos e não-ciganos faziam juntos a festa, dividindo os prazeres da música, do canto, da dança e da boa conversação. O que parecia

109 Sobre a dança social nas gafieiras cariocas, tendo como epicentro a Praça Tiradentes, antigo Campo dos Ciganos, ver: VEIGA, 2011.

110 A propósito da diversidade étnica e cultural da Cidade Nova, ver: MELLO, VOGEL, SANTOS et al., 1981; e MOURA, 1983.

111 VASCONCELOS, 1993; ARAÚJO & GUERREIRO, 1999; VIANNA, 2004. A propósito, vale lembrar que os ciganos *Calon* do Catumbi cultivam festas familiares em casamentos e aniversários, conhecidas como *bródios*. Essas festas animadas com música e dança foram referidas por Pixinguinha e João da Baiana em seus “depoimentos à posteridade” registrados no Museu da Imagem e do Som (MIS). Mais tarde, seriam, do ponto de vista de sua estrutura rítmica e melódica, objeto de estudo dos professores Samuel Araújo (EM-UFRJ) e Antonio Guerreiro (UNIRIO), considerando as contribuições dos ciganos à música brasileira, entre elas a introdução, como instrumento harmônico relevante, do violão de sete cordas.

congregar homens e mulheres, jovens e adultos ali presentes, não era nenhum prêmio ou *seed money*, nenhuma recompensa ou devoção particular. Era tão só o escrupuloso exercício de uma disposição favorável ao encontro festivo, cujo significado especial não era dado por nenhuma instância exterior ou superior que lhes escapasse ao alcance ou desfigurasse suas convicções.

Ao tropismo do lugar e às manifestações públicas do apreço e da consideração, somava-se a adesão coletiva a *um outro modo* de celebrar o Dia Nacional do Cigano, desembaraçado dos exotismos e estereótipos. “Nós viemos aqui para desmistificar”, disse Mio Vacite dirigindo-se à platéia reunida nas arquibancadas, numa das raras ocasiões em que o músico tomou do microfone para, com economia de palavras e expressividade contida, marcar a diferença de *ethos* entre as festividades concorrentes, deixando entrever, por meio do comedimento estudado, a *política de um ritual não-político* (TURNER, 1968b).

O público reduzido, quando comparado à festa no Arpoador, era, no entanto, qualificado, pois que formado por *intelectuais orgânicos* de diferentes grupos ciganos, suficientemente capazes de compreender as implicações dos comentários e de decifrar subtextos. Como os de Márcia Yáskara Guelpa, a propósito do rumoroso projeto da SEPPIR de fundação do primeiro Centro de Referência da Cultura Cigana na cidade de Sousa, no interior da Paraíba: “Querem criar a nossa Funaizinha”, disse numa clara alusão crítica à tutela estatal das populações indígenas no Brasil.

Entre os presentes, contudo, não havia só *Rom* e *Calon* de outros estados do Brasil, mas também figuras de renome internacional como Eugene Hütz, ativista ucraniano, líder da banda *gypsy punk* Gogol Bordello; e Diana Budur, antropóloga romena estudante da *Princeton University*, envolvida em pesquisa sobre os ciganos no Rio de Janeiro. Ao invés do foco na religião ou na política, a festa seguiu exaltando a música e a dança como formas privilegiadas da sociabilidade e da afirmação identitária dessa “minorias das minorias”, como gostam de afirmar sobre si próprios.

A noite foi ocasião de conagração de alguns protagonistas das primeiras mobilizações políticas dos ciganos no Brasil, em meados da década de 1980, recordando outros encontros e a memória dos companheiros já falecidos –

entre os mais notáveis, Paulo Verani e Oswaldo Macedo, engajados em demandar para os ciganos a “substância moral característica das pessoas dignas” (OLIVEIRA, 2004, p. 83). O primeiro foi um destacado oficial de justiça e bibliófilo, autor de manifesto intitulado *Nós...*, endereçado aos *Calon* do Catumbi, no qual tratava estrategicamente de defender junto aos seus uma mudança de atitude com relação à identidade velada. O segundo, médico neurologista e cirurgião que, além de ocupar papel de destaque no Centro de Estudos Ciganos, propugnaria junto às instituições públicas inscrever no espaço urbano da antiga capital do país, de modo condigno, a presença histórica do grupo.

Um dos marcos dessa época de efervescência das identidades e da consequente reelaboração do *self* foi, para os próprios ativistas, o lançamento do livro *Povo Cigano*, da escritora Cristina da Costa Pereira, em festa entusiasticamente celebrada no Paço Imperial, em 21 de maio de 1986. Seus organizadores tinham orgulho em valorizar essa que foi, para eles, a primeira apresentação oficial dos ciganos desde o Brasil colonial, quando exerciam o nobre ofício de “festeiros da Corte”.¹¹²

Três meses depois, uma carta dirigida aos diretores daquela importante instituição cultural que funciona na antiga sede do governo de D. João VI, rei de Brasil e de Portugal no início do século XIX, explicitaria as razões da escolha do vetusto edifício para tal celebração. O signatário do que viria ser a primeira reivindicação de inscrição da presença dos ciganos no espaço público, no entanto, jamais obteria resposta ou seria atendido em seu pleito, assim fundamentado:

“Ao Exmo. Diretor de Eventos do Paço Imperial: A presença dos ciganos no Brasil – aparentemente diluída e descontinua – é uma constante desde 1572. Tidos e havidos como ‘raça menor’,

112 Sobre a presença conspícua dos ciganos nos festejos da Corte no Rio de Janeiro, ver SANTOS, 1981; DONOVAN, 1991; e MELLO, VEIGA, COUTO & SOUZA, 2005.

os ciganos no Brasil, como em todas as épocas e meridianos, são esparsamente referidos por historiadores, cronistas, pintores e naturalistas, como uma convivência incômoda, para dizer o mínimo. Como presença numerosa, de chofre, há que registrar os que aqui aportaram como parte ativa, posto que subalterna, da Corte de D. João VI. Eles eram parte modesta, mas indispensável da burocracia do Paço. Eram cocheiros, palafreneiros, artesãos de cobre e de ferro, Andadores do Rei (oficiais de justiça), organizadores e participantes de festas populares – cavalhadas, touradas, serra-velha, jogo das argolinhas, etc. Os ciganos tinham, principalmente os homens, uma atividade permanente, só interrompida nas horas das refeições que eles prolongavam em lazer, tipo sesta, no pátio interno do Paço Imperial, onde conviviam com a família, pessoas amigas e parentes, e, aos domingos, após o almoço, as ruidosas festas dos ciganos tinham lugar neste mesmo pátio interno, que era conhecido pelo povo da cidade como Adro dos Ciganos, embora não fosse este o nome oficial do logradouro, nem como tal reconhecido à época.

Em nome da Comunidade Cigana, somos presentes a V. S^a., 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’. Este espaço sócio-afetivo será um ponto de referência no itinerário dos ciganos, para seus encontros de lazer, seus encontros sociais, espirituais, sua convivência, sendo que, uma vez por ano, em data a ser estipulada pela comunidade, haverá um grande encontro de ciganos no Adro dos Ciganos, com suas danças, sua música, seu espírito ruidosamente festivo que vem ecoando através dos séculos, apesar dos pesares. (Rio, 11 de agosto de 1986., Oswaldo Macedo – nome civil, Taro Calon – nome cigano”).

Os passos seguintes da mobilização seriam dados com a própria criação do Centro de Estudos Ciganos no Rio de Janeiro e a realização, em abril de 1987, da *I Semana de Cultura Cigana da América Latina* na Fundação Casa de Rui Barbosa do Ministério da Cultura,¹¹³ reunindo escritores, pesquisadores, ativistas e personalidades do mundo da arte. Essa iniciativa foi brindada com correspondência oficial do então Presidente da República, José Sarney, congratulando-se com os organizadores do evento. Entre 1988 e 1990, após uma série de negociações com a prefeitura de Itaguaí, uma importante conquista obtida pelos ciganos em suas políticas de reconhecimento foi a doação, nesse município da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, de um terreno destinado exclusivamente ao acampamento dos grupos nômades, um feito inédito na gestão das cidades brasileiras celebrado nos jornais de grande circulação.

Em 1989, uma comissão de oito ciganos foi recebida pelo político Fernando Gabeira, do Partido Verde. Foram levar suas reivindicações ao candidato às eleições presidenciais, reiterando os termos da carta que fora enviada ao Paço Imperial. Sensibilizado e convencido pelos argumentos bem fundamentados de suas pretensões legítimas, Gabeira prometia fazer gestões junto ao Ministério da Cultura para atender à reivindicação dos ciganos quanto à área interna do Paço Imperial para que, pelo menos uma vez por ano, pudessem realizar ali suas festas. No encontro alardeado pela imprensa, os ativistas pleiteariam ainda uma efeméride para os ciganos, tal como podiam jactar-se outras minorias. Por fim, o *Jornal do Brasil* registrava: “Sabendo que a educação dos ciganos é basicamente oral, ele [Gabeira] afirmou que vai estudar com muito carinho a possibilidade de a Rádio Roquette-Pinto [estatal] vir a ter um programa utilizando até a própria língua cigana (*sic*) para divulgar a cultura desse povo” (JORNAL DO BRASIL, 1989 [s.d.], arquivo pessoal Mío Vacite).

Tudo isso fez dos anos 1980 um *decennium mirabilis* da mobilização e da ação concertada dos ciganos associados em um projeto comum, em torno das reivindicações por reconhecimento, expressando de modo inequívoco que esse *sentimento moral* “não é uma mera cortesia que devemos conceder às pessoas. É

113 A respeito desse evento pioneiro, ver CENTRO DE ESTUDOS CIGANOS, 1987.

uma necessidade humana vital”, nas palavras de Charles Taylor (TAYLOR, 2000, p. 242). A mobilização primeira dos ciganos em pleno processo de redemocratização da sociedade brasileira, após os *anos de chumbo* de uma ditadura militar (1964-1985), acompanhou, portanto, o *mainstream* dos movimentos sociais libertários das duas décadas anteriores, marcadas pela contracultura, pela crítica dos valores e pela ascensão dos governos socialistas na Europa.

A segmentação interna, todavia, neutralizaria por quase vinte anos os primeiros esforços empreendidos por uma geração de notáveis, resultando na própria desmobilização política que acabaria levando à extinção do referido e pioneiro Centro de Estudos Ciganos. Somente a consideração dessa minoria no quadro das *populações tradicionais*, iniciada no governo do sociólogo Fernando Henrique Cardoso, reabriria a discussão sobre seu caráter marginal na democracia participativa.¹¹⁴

Ao lado de uma *topografia legendária* (HALBWACHS, 1941) cultivada como parte expressiva das reivindicações de *pertinência ao lugar*, as recentes demandas dos ciganos, no entanto, instauraram uma novidade inesperada: a disputa política com expressão no campo religioso, tal como revela a *análise situacional* aqui esboçada das primeiras celebrações de uma data comemorativa (GLUCKMAN, 1958; VAN VELSEN, 1967). Disputas essas não somente por lugares, símbolos e representações, mas também por assentos em conselhos e recursos públicos controlados pelos ministérios, diante do evasivo argumento do *bem limitado*. As estratégias de criação de um prêmio cultural, ou seja, de uma distinção em honra ao mérito, estimularam a competição acirrada entre os ciganos e o caráter vulnerável de suas relações, exacerbando os faccionalismos.

Epílogo: a última cartada

114 A propósito do debate sobre as implicações das políticas públicas no Brasil dirigidas às *populações tradicionais*, ver as pesquisas de MOTA, 2005; e LOBÃO, 2011.

Em Brasília, as cooptações políticas e manipulações identitárias ainda reservariam aos demais grupos ciganos as surpresas de uma última cartada, às vésperas de uma concorrida campanha eleitoral, em março de 2010. Mirian Stanescon apareceria em grande estilo no cenário político, numa cerimônia oficial de despedida de vários ministros do governo Lula, entre eles a própria ministra-chefe da Casa Civil, Dilma Rousseff, almejando candidatar-se à Presidência da República pelo Partido dos Trabalhadores.

Aos jornalistas e autoridades, a cigana fez revelações agradáveis ao auditório sobre o futuro político do país e lançou uma profecia mais do que previsível: a eleição da sucessora apoiada por um presidente com mais de 80% de aprovação popular de seu governo. Ao presentear Lula com a imagem de *Santa Sara Kali*, mais uma vez capturou, de um só golpe, religiosidade e política em seu favor, como noticiaria o jornal *Correio Braziliense*:

“Misticismo Pré-Campanha: Despedida de Dilma teve direito a cigana que previu ascensão das mulheres ao poder

Com uma claque formada por ex-assessores e colegas de governo, a pré-candidata à Presidência da República Dilma Rousseff (PT) se despediu da Casa Civil ontem, durante cerimônia no Palácio do Itamaraty, com discurso emotivo e direito a uma revelação ‘mística’. A previsão partiu de uma senhora que destoava dos engravatados e *tailleurs* próprios da Esplanada dos Ministérios. A cigana Mirian Stanescon, do clã Kalderash, buscou o holofote em meio aos microfones para cravar a volta da ministra ao Palácio do Planalto, dessa vez ao escritório principal, a partir do ano que vem. ‘As previsões apontam para uma grande ascensão feminina no mundo inteiro’, afirmou Mirian. A confiança passada pela cigana foi compartilhada pela própria Dilma e pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, autores de discursos de autoexaltação e de críticas à oposição. A cerimônia marcou o início da campanha para

10 ministros que se desincompatibilizaram para concorrer no pleito de outubro” (IUNES, FORECK & RIZZO, 2010).

No dia 31 de outubro de 2010, Dilma Rousseff venceria as eleições, tornando-se a primeira mulher a chegar à presidência do Brasil em 121 anos de República. Ao tomar posse em 1º de janeiro de 2011, anunciou a manutenção da arquitetura ministerial, indicando a continuidade das políticas públicas, de acordo com o compromisso de campanha assumido com os movimentos sociais. Assim, a SEPPPIR e a SEDH foram preservadas das eventualidades no quadro da reforma da máquina administrativa, o que se manteria por mais cinco.¹¹⁵ Os embaraços experienciados pelos ciganos na política federal, no entanto, continuaram, com sua agenda migrando de um ministério para o outro sem avanços consideráveis, com tendências ao esquecimento e ao desaparecimento.

A controvérsia suscitada pela efeméride instituída pelo decreto presidencial de 25 de maio de 2006, se por um lado acenderia o rastilho do conflito, disseminando-o em múltiplos planos, por outro também serviria para estruturar de outro modo os grupos (Cf. SIMMEL, 1983, p. 150-164), opondo-os contrastivamente e favorecendo a proliferação das associações. Associações muitas vezes burocratizadas e vazias, operando com excesso de expressividade e falta de ação concertada.

No cenário político recente, as novas associações dos ciganos no Brasil não encarnam necessariamente uma virtude, mas expressam antes talvez uma fraqueza: a imensa dificuldade, ou mesmo incapacidade, de se meterem de acordo para a consecução de um objetivo comum. O fascínio que exercem pelo cultivo à diferença, entretanto, parece conspirar contra si próprios, reificando as idealizações, de um lado, e interrompendo perigosamente o fluxo da conversação entre os grupos. Isso, por sua vez, acaba favorecendo a competição agonística por

115 A SEPPPIR existiu ao longo de doze anos, de março de 2003 a outubro de 2015, durante os governos Lula e Dilma Rousseff. Em reforma ministerial de 2015, foi criado o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos (MMIRDH), sob a direção de Nina Lino Gomes, com a fusão de três Secretarias Especiais que eram diretamente ligadas à Presidência da República. Esse Ministério, contudo, foi extinto em 12 de maio de 2016 pelo então presidente interino Michel Temer.

recursos escassos e, com ela, as estratégias de apropriação particularizada da interlocução com o governo. Acresce o fato de que a flutuação e a instabilidade dos quadros ministeriais, com militantes e políticos em busca de oportunidades revezando-se no aparelho de Estado, acentuam o imprevisto e o caráter efêmero e descontínuo das políticas públicas, gerando frustrações que só fazem fragilizar e aumentar a vulnerabilidade dessa minoria.

O caráter inesperado da aparição dos ciganos em cena aberta e no debate público vai obrigar a uma reacomodação das forças políticas, no jogo das identidades e em sua relação com o poder. Trata-se de considerar aqui as minorias étnicas no quadro de problemas desafiadores e instigantes que suscitam a reflexividade e a imaginação sociológica, dando um colorido particular aos paradoxos enfrentados pelos Estados nacionais na contemporaneidade, tal como observa Will Kymlicka na introdução de seu livro *Ciudadania Multicultural*:

“Hoje, a maioria dos países são culturalmente diversos. Segundo estimativas recentes [1995], os 184 estados independentes do mundo contêm mais de 600 grupos de línguas vivas e 5.000 grupos étnicos. (...) Assim, minorias e maiorias se defrontam cada vez mais a respeito de temas como os direitos linguísticos, a autonomia regional, a representação política, o currículo educacional, as reivindicações territoriais, a política de imigração e naturalização, e inclusive acerca de símbolos nacionais, como a escolha do hino nacional e as festividades oficiais. Encontrar respostas moralmente defensáveis e politicamente viáveis às ditas questões constitui o principal desafio que enfrentam as democracias na atualidade” (KYMLICKA, 1996, p. 13).

Em nosso empreendimento de caráter etnográfico sobre uma minoria étnica transnacional, dedicamos nosso esforço analítico para evidenciar sociologicamente, conforme as sugestões de Alain Battégay, “fronteiras da etnicidade como fronteiras urbanas da vida em comum”. Assim, considerando

“a etnicidade um fenômeno ao mesmo tempo organizacional e situacional” (BATTEGAY, 2008, p. 254), procuramos encontrar, na lógica dos espaços praticados, nos rituais e acontecimentos políticos, e mesmo na emergência dos conflitos internos e nas situações de mal-estar, um lugar privilegiado para a compreensão estratégica das formas visíveis de expressão das diferenças.

Referências

ACTON, Thomas; KLÍMOVÁ, Ilona. The International Romani Union: an east European answer to west European questions? Shifts in the focus of World Romani Congress 1971-2000. In: GUY, Will (Ed.). **Between Past and Future: the Roma of Central and Eastern Europe**. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2001, pp. 157-219.

ARAÚJO, Samuel; GUERREIRO, Antonio. O samba cigano: um estudo histórico-etnográfico das práticas de música e dança dos ciganos calom do Rio de Janeiro. In: **Música Popular em América Latina: Actas del II Congreso Latinoamericano IASPM**. Santiago: IASPM, 1999, pp. 233-239.

BASLEZ, Marie-Françoise. **L'Étranger dans la Grèce Antique**. Paris: Les Belles Lettres, 1984. 364 p. (Col. Realia).

BATTEGAY, Alain. Malaise dans la reconnaissance et troubles de considération: le cas de l'ethnicité devenant frontière à domicile en France. In: PAYET, Jean-Paul & BATTEGAY, Alain (Éds.). **La Reconnaissance à l'Épreuve: explorations socio-anthropologiques**. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2008, pp. 249-257.

BAUDRILLARD, Jean. **Le Système des Objets**. Paris: Gallimard, 1968. 288 p. (Les Essais; 137)

BECKER, Howard S. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008 [1963]. 232 p. (Col. Antropologia Social).

BECKER, Howard S. De que lado estamos? In: BECKER, Howard S. **Uma Teoria da Ação Coletiva**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977 [1970], pp. 122-136. (Col. Antropologia Social).

BOMFIM, C. **A Dança Cigana**: a construção de uma identidade cigana em um grupo de camadas médias no Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Rio de Janeiro: PPGSA/IFCS-UFRJ, 2002.

BORDIGONI, Marc. **Les Gitans**. Paris: Le Cavalier Bleu, 2007. 128 p. (Col. Idées Reçues; 134);

BORDIGONI, Marc. Le “pèlerinage des Gitans”, entre foi, tradition et tourisme. **Éthnologie Française**, vol. 32. Paris: PUF, 2002/3, pp. 489-501.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. **Decreto de 25 de Maio de 2006. Institui o Dia Nacional do Cigano** (Diário Oficial da União, 26/05/2006, Seção 1, p. 4). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Dnn/Dnn10841.htm>. Acesso em: 24/05/2007.

BROMBERGER, Christian (dir.). **Passions Ordinaires**: Football, jardinage, généalogie, concours de dictée... Paris: Hachette, 1998. 544 p. (Col. Pluriel).

CEFAÏ, Daniel; MELLO, Marco Antonio da Silva; MOTA, Fabio Reis & VEIGA, Felipe Berocan (Orgs). **Arenas Públicas**: por uma etnografia da vida associativa. Niterói, RJ: EDUFF, 2011. 519 p.

CENTRO DE ESTUDOS CIGANOS. Atcho Live: I Semana de Cultura Cigana da América Latina. **Vozes: Revista de Cultura**, Ano 81, n. 5. Petrópolis, RJ: Vozes, Set/Out.1987, pp. 8-26.

COUTINHO, Elisabete. A Origem. **Empório Cigano**. Disponível em: <<http://www.emporiocigano.com/Origem.php>>. Acesso em 12/01/2011.

DONOVAN, Bill M. Changing perceptions of social deviance: Gypsies in early modern Portugal and Brazil. **Journal of Social History**, v. 26, L. Oxford: Oxford University Press, Fall 1992, pp. 33-53.

DURKHEIM, Émile. **Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse**. 5^{ème}. edition. Paris: PUF, 2003 [1912], 647 p.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975. 1520 p.

GEERTZ, Clifford. **The Interpretation of Cultures**: selected essays. New York: Basic Books, 1973. 476 p.

GOFFMAN, Erving. **Ritual de Interação: ensaios sobre o comportamento face a face**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 [1967], 256 p.

GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. 13^a. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005 [1959]. 236 p.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manutenção da identidade deteriorada. 4^a. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1988 [1963]. 160 p. (Col. Antropologia Social).

GLUCKMAN, Max. **Analysis of a Social Situation in Modern Zululand**. Manchester: Manchester University Press; Rodes-Lingstone Institute, 1958. 75 p. (The Rodes-Lingstone Papers; 28).

HALBWACHS, Maurice. **La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte**: étude de mémoire collective. Paris: PUF, 1941. 211 p.

HONNETH, Axel. **The Struggle for Recognition**: the moral grammar of social conflicts. Cambridge: MIT Press, 1996. 240 p.

IUNES, Ivan; FOREQUE, Flávia & RIZZO, Alana. Misticismo Pré-Campanha: despedida de Dilma teve direito a cigana que previu ascensão das mulheres ao poder. **Correio Braziliense**, Brasília, 01/04/2010, Política. Disponível em:

<http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2010/04/01/interna_politica,183290/index.shtml>. Acesso em 01/04/2010.

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía Multicultural**: una teoría liberal de los derechos de las minorías. Barcelona; Buenos Aires: Paidós, 1996 [1995]. 304 p.

LOBÃO, Ronaldo. **Cosmologias Políticas do Neocolonialismo**: como uma política pública pode se transformar em uma política do ressentimento. Niterói, RJ: EDUFF, 2011. 343 p. (Col. Antropologia e Ciência Política; 48).

MELLO, Marco Antonio da Silva; SOUZA, Mirian Alves de. Meirinhos aristocráticos. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, ano 2, n. 14. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Nov/2006, pp.29-32.

MELLO, Marco Antonio da Silva; VEIGA, Felipe Berocan; COUTO, Patrícia de Araújo Brandão; SOUZA, Mirian Alves de. 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 Tsiganes**, v. 21, n. 1. Paris: FNASAT, 2005, pp. 12-33.

MELLO, Marco Antonio da Silva; VEIGA, Felipe Berocan; COUTO, Patrícia de Araújo Brandão; SOUZA, Mirian Alves de. 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**, n. 18. Lisboa: CET-ISCTE, Jun/2009, pp. 79-92.

MELLO, Marco Antonio da Silva; VOGEL, Arno; BARROS, José Flávio Pessoa de. **A Galinha d'Angola**: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. Rio de Janeiro: EDUFF; FLACSO; Pallas, 1993. 204 p.

MELLO, Marco Antonio da Silva; VOGEL, Arno; BARROS, José Flávio Pessoa de. A moeda dos orixás. **Religião e Sociedade**, v. 14, n. 2. Rio de Janeiro: ISER, Mar/1987, pp. 4-17.

MELLO, Marco Antonio da Silva; VOGEL, Arno; SANTOS, Carlos Nelson Ferreira et al. **Quando a Rua Vira Casa**: A apropriação de espaços de uso

coletivo em um centro de bairro. 2ª. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: IBAM; FINEP, 1981. 152 p.

MOONEN, Frans. Políticas Ciganas no Brasil (1988-2010). **DHnet**. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/1_fmopol%EDticasciganasbrasil.pdf>. Acesso em 02/05/2011.

MOTA, Fabio Reis. O Estado contra o Estado: direito, poder e conflitos no processo de produção da identidade “quilombola” da Marambaia. In: KANT DE LIMA, Roberto (Org.). **Antropologia e Direitos Humanos 3**. Niterói: EDUFF, 2005, p. 133-183.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: FUNARTE/ INM/ Divisão de Música Popular, 1983. 110 p. (Col. MPB; 9).

NORA, Pierre. Entre mémoire et histoire: la problematique des lieux. In: NORA, Pierre. **Lieux de Mémoire. La République**, v. 1. Paris: Gallimard, 1984, pp. 7-15.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. Racismo, direitos e cidadania. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 50. São Paulo: IEA-USP, 2004, pp. 81-93.

PEREIRA, Cristina da Costa. **Povo Cigano**. Rio de Janeiro: Gráfica MEC Editora, 1986. 272 p.

RICOEUR, Paul. **Parcours de la Reconnaissance: trois études**. Paris: Stock, 2004, 396 p.

ROLIM, José Daniel Juarez. Mirian Stanescon e a Entrega do “Prêmio Culturas Ciganas João Torres”. **Associação Brasileira dos Ciganos no Paraná**. Disponível em: <<http://www.wix.com/abracipr1/abracipr1/page-36>>. Acesso em 24/05/2011.

SANTOS, Luiz Gonçalves dos (Padre Perereca). **Memória para Servir à História do Reino do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, 1981 [1825]. 336 p.

SIMMEL, Georg. Conflito e estrutura de grupo [1908]. In: MORAES FILHO, Evaristo de (Org.). **Georg Simmel: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983, pp. 150-164. (Grandes Cientistas Sociais; 34).

SIQUEIRA, Mirian Stanescon Batuli de. **Povo Cigano: o direito em suas mãos**. Rio de Janeiro: Fundação Santa Sara Kali; Brasília: SEPPPIR; SEDH; SID-MinC, 2007. Cartilha. 44 p.

SOUZA, Mirian Alves de. **Os Ciganos Calon do Catumbi: ofício, etnografia e memória urbana**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Niterói, RJ: PPGA-UFF, 2006.

TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000 [1995]. 311 p.

TURNER, Victor W. Liminality and Communitas. In: **The Ritual Process: structure and anti-structure**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977 [1969], pp. 95-130.

TURNER, Victor W. **The Drums of Affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia**. Oxford: The Clarendon Press, 1968a. 326 p.

TURNER, Victor W. Mukanda: The politics of non-political ritual. In: SCWARTZ, Marc J. (Ed.) **Local-Level Politics: social and cultural perspectives**. Chicago: Aldine Press, 1968b, pp. 135-150.

VAN VELSEN, Jaap. The extended-case method and situational analysis. In: EPSTEIN, A. L. (Ed.). **The Craft of Social Anthropology**. London: Tavistock, 1967, pp. 129-149.

VASCONCELOS, Ari. Tem cigano no samba. **Piracema: Revista de Arte e Cultura**, n. 1. Rio de Janeiro: Funarte/ MinC, 1993, pp. 105-109.

VEIGA, Felipe Berocan. **“O Ambiente Exige Respeito”**: etnografia urbana e memória social da Gafeira Estudantina. Tese de Doutorado em Antropologia. Niterói: PPGA-UFF, 2011. 438 p.

VIANNA, Hermano. **O Mistério do Samba**. 5^a. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.; Ed. UFRJ, 2004 [1995]. 193 p. (Col. Antropologia Social).

WEBER, Max. **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**. V. II: Hinduismus und Buddhismus. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1978 [1920], 419 p.

9 Fluxos, redes e rotas: pensando o espaço territorial cigano a partir de uma experiência de campo

Edilma do Nascimento Jacinto Monteiro

Introdução

Um território não determina a fixação do cigano nele, pois a organização geral do grupo, apesar de depender de um espaço geográfico não depende exclusivamente do território específico (SANTANA, 1983, p. 70).

A questão territorial é uma temática recorrente quando falamos sobre povos ciganos. Considerados e classificados de maneira generalista como um povo nômade, os ciganos são escritos muitas vezes dentro de cenários estereotipados. Sedentários ou Nômades? Esses termos são utilizados pelos ciganos que estão em movimento?

Inicialmente quero atentar que os escritos refletidos neste artigo, são reflexões a partir da experiência de pesquisa de campo vivida nos anos de 2013 e 2014 com ciganos Calon na região da Costa Norte da Paraíba. Faço um esforço em buscar compreender questões sobre fluxos, redes e território dos Calon daquela localidade. Quero destacar ainda que embora tenha tido contado com outros grupos de ciganos, as análises são baseadas num contexto etnográfico¹¹⁶ que possui suas especificidade e particularidades, e que levou a refletir o debate das categorias.

116 O contexto etnográfico em questão é o locus da pesquisa à pesquisa de mestrado intitulada “As crianças Calon: Uma etnografia sobre a concepção de infância entre os ciganos do Vale do Mamanguape – PB”.

Busco pensar este espaço territorial cigano, além das questões conceituais dicotômicas entre as categorias, sedentarismo e nomadismo. Apresento aspectos do cotidiano e a prática de forma de vida deste grupo, o qual, encaminhou o olhar da pesquisadora a pensar outras possibilidades de diálogo com o espaço territorial ocupado e acessado pelos sujeitos do grupo local e os demais que ali chegavam, principalmente em momentos festivos. Foram nos momentos do cotidiano e da construção da socialidade do grupo, como nos festejos, que os deslocamentos entre os ciganos foram endossados nos meus olhos.

É importante destacar que algumas festas eram momentos com um considerável nível de frequência de ciganos e não-ciganos. As festas juninas e de finais de ano são consideradas as prediletas entre as formas de socialidade entre os Calon da Costa Norte da Paraíba, nestas a presença predominante são dos primos¹¹⁷. A lógica da vida dos Calon, e como vivenciam cada momento, foi observada, e a partir dos eventos cotidiano. A temática deste artigo surge como um *'imponderável'* do campo, assim como, algumas outras considerações apresentadas. A observação participante permite que os *'insights'* surjam, observações que não estavam previstas quando iniciei a pesquisa com os ciganos, mas que foram se desenhando durante o percurso da pesquisa.

O movimento começou, as rotas delimitando redes: percorrendo o campo

O convite para estar junto e partilhando de variados festejos, como casamento, batizado e os festejos de final de ano, permitiram-me registrar tais experiências ao viajar com os Calon, bem como, estar *'de dentro'*¹¹⁸ vivenciando a lógica da mobilidade, levar-me-ia a compreender a vida em movimento concebida pelos ciganos.

117 O termo primo, é utilizado de forma mais abrangente. Este termo vai denominar sujeitos comuns ao ethos ciganos. O primo não é necessariamente o filho do meu tio ou tia, mas alguém que é Calon.

118 Categoria utilizada pelo antropólogo Magnani (2002)

As primeiras incursões no locus de pesquisa foram cercadas de ansiedade, medo de não ser aceita pelo grupo e um imenso desejo de conhecer o cotidiano dessa população. Nas minhas narrativas imagéticas juntavam-se um misto de realismo e exotismo sobre os povos ciganos. A Costa Norte na Paraíba é uma região que fica localizada na parte litorânea da faixa norte da zona da mata paraibana. É dentro deste espaço geográfico que conheci o grupo de ciganos Calon, os quais, realizei a pesquisa. O percurso de ida até o local, também conhecido e denominado, “rua dos ciganos” fica aproximadamente a 9 km de distância do centro da cidade de Mamanguape, localizado ao lado de uma extensa área utilizada para cultivo agrícola. Tal localização, afastada do centro, parece ser peculiar na constituição de moradias entre os ciganos, o que é apontado por outros pesquisadores, como Goldfarb (2004), ao falar de Sousa-PB, Nascimento (2012), ao falar de Patos-PB e Silva (2015) ao falar sobre o contexto do Ceará.

Diferente das demais ruas do bairro, a rua dos ciganos está sempre movimentada, mesmo em horários que habitualmente as pessoas estão em repouso, como no momento pós-almoço, na rua dos ciganos é possível contemplar o movimento. Por volta das treze horas¹¹⁹, pode-se encontrar senhores conversando, crianças e jovens mais novos brincando, jovens casados também conversando na porta e, pais levando seus filhos para a escola. Percebi um ritmo de vida que se diferenciava das demais ruas naquele bairro. Além das casas, na primeira ida a campo visualizei duas barracas montadas nas proximidades das casas, na rua dos ciganos, fato que aguçava ainda mais pensar novas hipóteses na relação dicotômica; sedentarismo e nomadismo. Goldfarb (2004) apresenta em sua tese a ideia de um nomadismo como uma forte forma de identificação entre os ciganos, especialmente desenvolvido a partir de suas memórias do passado.

Ao longo da pesquisa percebemos que as moradias entre os ciganos possuem uma dinâmica imbricada de uma forte circulação entre as suas redes, redes que se estabelecem em função de relações de parentesco. Assisti a uma grande mobilidade de pessoas que partem e que chegam, e observei que as rotas

119 Caberia uma reflexão sobre o tempo vivido. Às 13h marca um horário de um momento como de “repouso após almoço”, para a sociedade local não-cigana. Entre os ciganos o ritmo de vida segue em um compasso diferente.

são construídas dentro de um espaço que é dinâmico. Santana (1983:49), nos fala dessa mobilidade que está “ora se espalhando, ora se reagrupando”, mas sempre ligadas a três perspectivas: procedência, descendência e atividades econômicas. Percebi na Costa Norte as rotas são traçadas por laços parentais, e por laços de afinidades, há possibilidade também de rotas quando estão fazendo negócios. Esse processo de fluxo que acontece entre o grupo de ciganos não está fixado há um tempo limite de permanência e partida de um determinado local, os deslocamentos acontecem de acordo com alguma necessidade.

Na Costa Norte da Paraíba os ciganos estão residindo aproximadamente há dezesseis anos. Indagações surgem, quando afirmo que a condição de moradores de uma localidade não são indícios suficientes para dizer que eles estão ‘fixados’ aquele lugar. Estar num local mesmo que há alguns anos não fixa o cigano aquele lugar, o que os faz permanecer é ao laço afetivo com o grupo que compartilha daquele espaço com ele, e este grupo geralmente são seus familiares. A socialidade construída ao longo dos anos com a sociedade envolvente majoritária do lugar, recai sobre as relações construídas com os não-ciganos da localidade através de questões econômicas, sociais, são estas relações que definem o lugar como “bom de ciganos viver ou um lugar triste”. Mas, todavia, é importante ressaltar que este espaço territorial se envolve a noção de uma pertença familiar maior.

Os ciganos Calon estão há dezesseis anos vivendo naquele município, mas já saíram e retornaram algumas vezes. Dentro da própria cidade já se mudaram quatro vezes, durante esses anos. Os ciganos estarão onde estiver sua família, a casa só faz sentido se estiver ladeada por seus parentes.

A organização espacial, das coisas e dos objetos: o jeito de viver dos Calon

Na rua a poeira subia, o relógio marcava horas após o meio-dia, e tudo o que desejava era um copo d’água. Ao meu lado esquerdo seguia a pessoa que me levara até os ciganos, por trás dela, avistava uma plantação de cana-de-açúcar que parecia infinita. Passamos uma, duas ruas, na terceira pegamos o sentido da direita e lá estava a “Rua do Ciganos”. (Diário de Campo- 09/09/2013)

Na rua dos ciganos, as imagens das barracas ainda estão figuradas na minha memória. Nas primeiras incursões as barracas foram vistas com muita frequência. Embora a rua dos ciganos fosse formada por um conjunto de oito casas em alvenaria, as barracas quando estavam armadas, apareciam em algumas falas, como sendo um elemento da vida dos ciganos. As casas, ou melhor, os “ranchos” são construídos em alvenaria e de tamanho regular. As casas além de serem projetadas para a moradia da família cigana, ela é construída e pensando dentro dos parâmetros do mercado imobiliário.

O automóvel é um bem que também se observa em muitos ranchos, além da possibilidade de transitar em diferentes espaços, o automóvel assim como o imóvel podem ser considerados como uma boa moeda de investimento financeiro para os ciganos de sucesso (MONTEIRO, 2017 e FOTTA, 2016). Os espaços das casas vão sendo tomados por alguns objetos e estes vão variar de um rancho para outro. No terraço, as cadeiras vão sempre ser o assento reservado para os visitantes, pois os de casa costumam utilizar o chão mesmo para se sentarem. Mauss (2003 [1934]), ao falar sobre algumas técnicas comuns à geração e gênero de certos grupos sociais, narra sobre o posicionamento do corpo de estar acorados seria geralmente adaptada ao corpo das crianças. O estar de cócoras é uma forma habitual de utilização corporal entre os ciganos, independente de idade, e nesta posição eles geralmente estão tomando café, jogando uma conversa fora, tratando a carne para o almoço, lavando roupa, ou simplesmente observando o tempo passar.

O ato de estar acorado e dar a cadeira para o outro que é de fora sentar-se pode também ser uma maneira de enfatizar sobre o seu lugar naquele contexto. O receber bem é uma característica comum entre os ciganos que tenho convivido ao longo destes anos, o dar a cadeira também pode ser lido como a maneira de deixar o outro em uma situação de maior conforto, já que os Calon estariam mais adaptados ao contexto que vivem do que o outro que é de fora. Só após alguns meses de incursão deixaram-me compartilhar com eles a calçada.

As casas compostas por vários ambientes são mobiliadas como uma casa comum, outra qualquer. Em algumas casas há sofás, grandes estantes, quadros, mesa de jantar; e em todas, visualizamos aparelhos eletrônicos (televisores),

DVD, som. As cozinhas têm fogão, geladeira, alguns armários e eletrodomésticos. Muito embora grande parte das casas possuam tal estrutura, presenciei em alguns dias práticas que, por vezes, eram descritas nos relatos do período em que não se encontravam arranchados¹²⁰, como por exemplo, a compra diária de carnes para o consumo imediato. Dentro da lógica observada, compreendi que o que é feito hoje, é para consumo do dia, muitas vezes presenciei o compartilhamento entre ingredientes e alimentos já preparados. A generosidade e a solidariedade com seu familiar e com os que chegam, em repartir o que se tem com os demais são características que compreendi como construtoras de uma moralidade do ethos Calon e que fazem parte de uma cosmologia Calon.

Para além do uso do espaço da cozinha, o preparo do alimento quase sempre é feito na parte externa da casa. Alguns utensílios como faca, pratos, copos, xícaras, panelas, pratos, vassoura, entre outros, são compartilhados entre membros de uma mesma família, do mesmo grupo. Os banheiros são grandes, proporcionalmente aos outros cômodos da casa. Nos quartos de dormir, há camas, mas alguns preferem esticar o tapete ao chão ou o colchão e deitar-se lá. Geralmente todos de uma casa dormem juntos, é uma maneira de se cuidarem.

Não estou descrevendo o que observei neste tempo de incursão para dizer que os ciganos são um grupo exótico, mas para tentar levar a reflexão, sobre a maneira que conduzem o seu cotidiano, os Calon possuem lógica própria de organizar a vida, e, esta, lógica foi um fator aditivo no objetivo de querer conhecer sobre a concepção que eles possuem sobre a vida.

O dia começa bem cedo: é comum nas primeiras horas do dia, estarem já de portas abertas, tomando café preto e conversando. Nos dias letivos, algumas crianças vão para reforço escolar no período da manhã, e à tarde para a escola. O almoço fica pronto logo após o café, e diferente da lógica cronometrada de almoçar por volta das doze horas da manhã, a fome é que dita o momento certo para a refeição. Nos dias de feira, as mulheres vão à feira livre do município fazerem compras. Algumas mulheres ainda vão para a batalha, a antropóloga

120 “Rancho”, “Arranchado”- termo êmico, utilizado pelos ciganos para referir-se as casas, barracas, ou locais onde estão morando provisoriamente ou não.

Souza (2016) apresenta o termo “fazer a feira” como o termo utilizado entre as ciganas do Seridó do Rio Grande do Norte, as ciganas da Costa Norte da Paraíba utilizam os termos “batalha e manguear” para expressarem o trabalho que realizam nos dias de feira, elas costumam migrar para municípios próximos para fazerem a práticas da leitura de mão e mendicância¹²¹. No período da tarde, os meninos e os jovens vão jogar futebol numa quadra poliesportiva ali próxima. O dia transcorre tranquilamente.

Por estar presente nos dias de festejos de final do ano de dois mil e treze, pude observar a chegada de uma família cigana vinda de municípios próximos da região do Brejo paraibano, na noite do dia vinte e três de dezembro, visita que, a princípio, imaginei ser atribuída aos festejos natalinos. Esta foi à primeira noite que dormi em Mamanguape, pernoitando na casa do casal de ciganos mais velhos Dico¹²² e Dinara, os quais cederam um quarto com um colchão emprestado da casa de outra família. A todo momento, era possível observar a circulação de utensílios, e de solidariedade entre os núcleos domésticos. Fazendo refletir que para além do estar viajando, estar na estrada, a própria lógica de vida cigana está todo tempo sendo escrito e reescrita numa cosmologia própria onde o movimento desde das coisas às pessoas são fomentados a todos tempo.

Das coisas às pessoas: a circulação e a rotatividade entre os Calon

A observação participante além de permitir que conhecesse mais sobre a infância cigana, me aproximou da dinâmica de vida daquele povo. Foi durante período, de maior inserção, que pude estar mais próxima às crianças, participando mais do cotidiano. Dormir e acordar entre os ciganos, além de permitir conhecer mais sobre este grupo, trar-me-ia um novo olhar sobre suas lógicas de vida. É certo que crianças e adultos conduziam diariamente meu olhar, indicando o que

121. Quero destacar que esta não é uma prática comum a todas ciganas, são poucas que ainda necessitam sair na batalha. E que a prática quase sempre ocorre nas feiras dos municípios onde não se faz moradia.

122. Estou utilizando nomes fictícios.

fazer e para onde ir e o que poderia conhecer. Estar com as crianças também ajudou a ter a permeabilidade de trânsito entre os grupos familiares, com elas, podia circular pelos ranchos de diferentes famílias e conhecer a partir da sua socialidade algumas concepções êmicas sobre a vida cigana.

As crianças Calon no contexto pesquisado, assim como aquelas descritas por Fonseca (2006), Tassinari (2007), Cohn (2005), circulam nas casas e nos espaços do grupo, ainda mais durante um período de festa em que há presença de mais ciganos. São elas que entram e saem com maior facilidade das casas de membros das duas famílias observadas. Elas exploram os lugares aonde os adultos de suas famílias não vão, mas esta circulação é limitada à rua dos ciganos.

Os ciganos adultos também circulam, ao se deslocarem para outros lugares fora do lugar de morada, entre idas e vindas na busca de realização de negócios e visitas. Assim como a dinâmica da vida de ir e vir, do trânsito entre as pessoas, os objetos entram nesta lógica de circularidade. Em alguns dias, ao chegar lá, escutei:

“- Ow Júlia vai pegar na casa da tua mãe uma garrafa de água(...)”,
(Cigana Zuleika)

“-Olha, eu trouxe essa carne para vocês comerem (...)”, (Cigana Dinalva)

“-Pega ali menina na casa da Célia os pratos e os copos. Edilma, essas meninas levam tudo daqui de casa.” (Cigana Zuleika)

Esses movimentos de pessoas e objetos são frequentes e permite-nos dimensionar a fluidez do espaço das casas, a circulação dos objetos e a integração do que é seu no rancho do outro, e do que é do outro no seu rancho permitem refletir a dinâmica da reciprocidade e da solidariedade entre o grupo, vista e presenciada não só nos momentos de partilha de pequenos objetos, mas na hora de uma necessidade considerada maior.

Como em outros contextos, esta reciprocidade e solidariedade serão nutridas diante das circunstâncias e das relações pré-estabelecidas e dispostas

pelos sujeitos envolvidos. Esclarecendo, todo esse envolvimento de circulação acontece de forma mais fluída entre membros de mesma família consanguínea e afim. Mauss (2003), no ensaio sobre a dádiva, explica-nos o sentido das trocas, por meio do *Kula* e da teoria da Dádiva. Perceber a noção da circulação das coisas ajuda a extinguir a ideia de que as coisas e pessoas circulam por mera necessidade socioeconômica familiar:

A importância dessas trocas, como o grupo local, e a família, noutros casos, são autossuficientes em matéria de ferramentas etc., (...). A finalidade é antes de tudo moral, seu objetivo é produzir um sentimento de amizade entre as duas pessoas envolvidas, e se a operação não tivesse esse efeito, faltaria tudo (MAUSS, 2003:211)

Assim como os presentes ofertados no *Kula*, os objetos e as coisas que circulam nos ranchos dos ciganos proporcionam este efeito de amizade e intimidade entre as pessoas, que têm seus objetos neste circuito, reificam e reforçam os laços. Como os objetos, os ciganos que circulam por Mamanguape, e entre os ranchos, também legitimam esta ideia de uma relação mais íntima e parental. Nos dias de festas, a circulação nos espaços dos ranchos em Mamanguape pelos Calon, que estão fora daquele município, é mais intenso. Mauss (2003) nos rememora a citação de Leenhardt afirmando: “*Nossas festas são o movimento da agulha que serve para ligar as partes do telhado de palha, para que haja um único teto, uma única palavra*”, ao afirmar que as festas, os rituais seriam um momento de paz e de congregar os familiares.

As festas entre os ciganos também produzem este efeito de realinhar os fios entre eles. Desta maneira, conclui que tanto a circulação das coisas, e objeto como a circulação de pessoas entre os Calon não são aleatórias e estão contidas num circuito de parentesco e de afinidade, que continuará a reproduzir relações mais intimistas entre os sujeitos que fazem parte do circuito. A festa¹²³ da

123 Fui acompanhada de meu marido a presença nos dias festivos também foi dita como significativo, a decisão passar Natal e a virada do ano com eles foi vista como uma atitude de “*querer bem a eles*”.

passagem de ano (2013-2014) foi outro momento muito comemorado com comidas, bebidas e visitas. Novamente observei a presença de ciganos vindos de outros Estados como Pernambuco e do Rio Grande do Norte, que segundo informou o Sr. Maurílio: “-É tudo família nossa!”. Esta afirmação de ser “família nossa” indica a circulação das pessoas daquele grupo familiar entre os estados no Nordeste, o que permite um (re) dimensionamento territorial a todo momento, apontando as relações familiares como agente fomentador deste movimento entre os Calon.

Aproveitei esses momentos das festividades para acompanhar a rotina das mulheres. Sempre observei que cabe a elas as tarefas domésticas, o cuidado com os filhos e marido. Só tive inserção neste circuito de atividades quando, finalmente, fui solicitada para fazer algum tipo de comida, como um purê de batatas numa festa de casamento¹²⁴. Consequentemente depois da inserção na cozinha, já aproximando aos quatro meses de pesquisa, fui inquerida a assumir minhas responsabilidades como mulher casada, como cuidar de Renan - colocar sua comida, preparar a roupa, saber o que ele estava precisando - funções que me faziam ocupar a posição/status de uma mulher casada enquanto estivesse ali no grupo, posição de mulher e cuidadora da família.

A noite do dia trinta foi regada com muitas conversas, as meninas me falavam sobre o que iam vestir na noite da virada do ano, e considerei a partir do que observei e da fala da cigana Zuleika que: “*A festa de Réveillon é muito importante para nós(...)*”, não só ela, mas a cigana Maria também me afirmou que o Réveillon tem muita importância para eles. Enfim trata-se dum momento em que alguns familiares se juntam para reatar laços, relembrar o passado ou pessoas queridas, momento de celebração.

124 Durante a pesquisa, fui convidada para participar de uma festa de casamento cigano, num outro município, localizado no Brejo paraibano: Esperança. Durante toda semana que antecedeu o matrimônio, fiz contatos telefônicos com o Sr. Marcos, que havia nos, convidado (a mim e meu marido) e que seria nosso anfitrião na cidade. No período de estada no município de Esperança, ouvi muitas histórias sobre a fase de “andanças” dos ciganos e o fato de Esperança também ser um ponto de parada desse grupo que reside em Mamanguape. Por ter chegado um dia anterior ao do casamento, presenciei alguns preparativos da festividade, como a divisão entre tarefas de homens e mulheres. Os homens, encarregados se aparelhar o som, verificar o local da recepção, as bebidas; e as mulheres, nas quais me incluí, no preparo das comidas na residência da noiva cigana.

Durante o período de incursão, tive vários momentos de conversas informais, e outros tantos que permitiram *observar de dentro*¹²⁵, assim, fui compreendendo que, entre os ciganos, a rede de parentesco é um fator predominante para o deslocamento e a permanência deles num determinado espaço. Conforme aponta Pereira (2009), geralmente os ciganos se estabelecem em espaços onde já existem outros, e ficam entre grupos de iguais, considerando assim, uma pertença étnica. A circulação dos ciganos também deriva dessas redes de parentescos. E onde estão tios, primos e compadres sempre é um bom lugar para ir e passar um tempo, tenta fazer um novo negócio. Podemos perceber esta circulação também como uma forma de migração, pois como mostra Durham (1973) os espaços geográficos e espaços emergem na construção de uma socialidade como “artefatos” construídos na perspectiva do grupo.

Assim como a população de imigrantes nordestinos estudada por Durham, os ciganos têm uma lógica próxima nesta perspectiva de mobilidade em que os movimentos das pessoas dimensionam e (re) dimensionam a todo tempo o espaço que constitui um território em movimento. Com frequência presenciei o trânsito entre as famílias “arranchadas”, ou mesmo, de um cigano vindo de outro local, ou de passagem por ali. Ao indagarmos os motivos das viagens, eles ressaltam que: “*viajam para rever familiares*”, viajam para festas, para reencontros ou para fazer negócios. Os motivos para os deslocamentos de que os Calon me falavam sempre foram repetitivos, recaindo na retórica de que “*cigano hoje tá aqui, amanhã ninguém sabe onde por estar. Pode tá aqui, acolá, na casa de um parente, dum compadre (...)*”, afirmação feita pelo Sr. Maurilio e a Sra. Zuleika.

Os espaços mais frequentemente apontados pelos ciganos; os lugares mais citados para realização de negócios, para “passar um tempo” ou simplesmente lugares em que estiveram arranchados; espaços que delimitam um território, onde através de uma rota, constroem redes de socialidade, tanto com os familiares ciganos, como com os moradores não-ciganos destes locais presentes nas rotas. Podemos perceber um intercâmbio entre ciganos de outros Estados, como

125 MAGNANI, 2002.

Pernambuco, Rio Grande do Norte, Alagoas, que vêm Paraíba, e os da Paraíba que se deslocam para outros municípios ou Estados (MONTEIRO, GOLDFARB, 2014).

Os fluxos aqui tratados, conforme aponta Hannerz (1997), dizem respeito a deslocamentos e redistribuição de pessoas, de relações, de produtos, de valores econômicos e culturais, “numa compreensão da cultura como processo”. A dinâmica das rotas nos remete à ideia de expansão territorial, e nos lembra da noção de territorialidade dada pelo geógrafo Haesbaert (2005), quando este fala sobre a perspectiva da multiterritorialidade, buscando discutir a complexidade dos processos de territorialização que constroem territórios múltiplos, chamando atenção para a dinamicidade e complexidade destes processos.

Haesbaert discorre sobre esta dinâmica territorial, aproximando-se se aproxima muito do universo cigano quando refrata a observação do território como um “*espaço-tempo vivido*”, “sempre múltiplo, “diverso e complexo”, ao contrário do território “unifuncional”, proposto pela lógica capitalista hegemônica” (HAESBAERT, 2005, p. 67). Também destaco a definição de *território-rede*, que se assemelha à lógica das rotas dos ciganos, que é utilizado para identificar a ideia de uma expansão do seu espaço, a partir das redes que vão sendo formados no fluxo contínuo de idas e vindas:

(...) os territórios-rede, configurados, sobretudo, na topologia ou lógica das redes, ou seja, são espacialmente descontínuos, dinâmicos (com diversos graus de mobilidade) e mais suscetíveis a sobreposições; e aquilo que denominamos “aglomerados”, mais indefinidos, muitas vezes mesclas confusas de territórios-zona e territórios-rede, onde fica muito difícil identificar uma lógica coerente e/ou uma cartografia espacialmente bem definida (HAESBAERT *apud* GUIMARÃIS, 2012, p. 85).

Essa definição ajuda a pensar esse processo de territorialização a partir dessas rotas e fluxos descontínuos e recorrentes entre os ciganos na Costa Norte da Paraíba, podemos até pensar num circuito de relações que acontece predominantemente entre locais mais próximos as regiões da zona da mata,

Borborema e agreste dos respectivos estados. Esta mobilidade bem presente entre os ciganos, como anteriormente destacada, foi observada nas festividades de final do ano, quando conhecemos ciganos vindos dos municípios de Jupi, Garanhuns, Caruaru e Vitória de Santo Antão, localizados no Estado de Pernambuco, como também ciganos vindo com suas famílias de Arês, município do Rio Grande do Norte.

Tilly (*apud* TRUZZI, 2008) fala das mobilidades existentes a partir de quatro diferentes classificações de migrações: locais, circulares, de carreiras e em cadeia. Destas quatro, trago a reflexão de duas destas classificações. As migrações locais e em cadeia, onde ambos estão atrelados aos movimentos de pessoas por questões familiares e econômicas, mas, o movimento é realizado por espaços que já são conhecidos, ou se tem algum conhecido.

Voltando a pensar o contexto etnográfico em questão a partir de Haesbaert (2005), o pensador menciona o termo “território simbólico”, o qual, seria um tipo de território para produção de diferenças culturais, isto é, como símbolo ou elemento identitário. No caso dos ciganos, observamos que mesmo residindo em alguns locais por algum período de tempo, existe uma predominância de fluxos, levando a pensar num tipo de processo de territorialização¹²⁶ diferenciada. No caso observado, a combinação do deslocamento em busca de “recursos” materiais, acrescida de uma profunda motivação de viagens de reencontro com os “primos”, foi percebido que é construído assim, uma noção de território em movimento, já que este, é redimensionado por um histórico passado e presente de idas e vindas por diversos locais. Este processo constrói “referentes simbólicos” fundamentais à manutenção de sua cultura.

126 Tomo como entendimento deste processo de territorialização a definição de Oliveira Filho (1998) “*processo de territorialização é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo — nas Colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” — vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso)*”(OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 10). A noção definida pelo autor não necessariamente vai estar ligado com a noção de territorialidade, esta última limitaria a ideia de processo de territorialização dentro de um determinado limite.

Compreendo que, para os ciganos, há uma ideia distinta de território, que não necessariamente liga-se ao espaço meramente físico limitado pelo espaço de moradia. Nas conversas e observações das idas e vindas dos ciganos em Mamanguape, conclui,

O território para os ciganos representa um espaço delimitado pelas redes de parentescos, de amizades, solidariedades e trocas variadas, portanto seria um *território expandido*, que pode ter seus limites modificados há todo tempo, podendo sempre haver um novo limite territorial, este Território Expandido, seria uma espécie de território simbólico dimensionado pelas relações de cada grupo cigano específico. (MONTEIRO, 2015, p. 74)

Foi partindo principalmente das ideias do antropólogo Oliveira Filho (1998), e do geógrafo Haesbaert (2005) que reflito o processo de territorialização entre os Calon em Mamanguape, definindo-o inicialmente por um território expandido, mas que também é alterado em níveis de ser acrescido ou diminuído, por isso, penso que pensar que é um território em movimento, seria um caminho para compreender o processo de territorialização entre os ciganos Calon que estão e que passam pela Costa Norte da Paraíba.

Os ciganos envolvidos na pesquisa viajam em automóveis bem equipados e confortáveis. Nos locais onde param, os ranchos podem ser de feitos de alvenaria (casas/galpões) ou de barracas de lonas ou de palhas, como podemos visualizar nas seguintes imagens em algumas circunstâncias do locus da pesquisa, onde receberam ciganos (parentes e compadres) de outras localidades, os carros também podem ser um local para pouso em algumas circunstâncias.

Considerações Finais

Nos momentos iniciais da pesquisa com ciganos, a dicotomia, sedentarismo e nomadismo se apresentava como um nó que precisaria ser desatado, mas não era este o objetivo central das observações nas incursões em campo. Após alguns

anos observando e vivenciando das práticas cotidianas dos ciganos, percebi que estas categorias seriam só mais uma forma genérica de visualizar os ciganos. “*Viajantes do vento, do tempo, do espaço*”, estas formas de tipificar e estereotipar um grupo que é tão diverso, podem de alguma perspectiva engessar a diversidade de ciganos existentes. Muito embora, quando pensei em desenvolver uma pesquisa sobre ciganos, pensava em distanciar a pesquisa deste recorte, mas a dinâmica da vida do grupo observado, aproximou no decorrer dos dias desta lógica. Por muitas vezes, compreender sobre algumas concepções de vida dos ciganos era imprescindível para conhecer sobre esta dinâmica da vida cotidiana, dos trajetos e das rotas que fazem parte da vida cigana que vão se construindo a partir das relações de parentesco, quer sejam consanguíneas ou afins.

Em alguns momentos, ao me falar sobre os caminhos percorridos, os ciganos nos falaram de uma origem, que segundo uma das filhas do Sr. Júlio, relaciona-se com uma diáspora transnacional. A origem seria o Egito, o que nos remete aos estudos já clássicos sobre os ciganos que apontam o Egito com um dos possíveis lugares de ancestralidade destes povos, tais como Melo Morais (1981[1843]), Pereira (2009), Moonen (1994). Como já escrevi, não fazia parte dos objetivos da pesquisa verificar as origens desses ciganos nem recuperar as lendas alimentadas pelos próprios estudiosos da temática, mas sim verificar as rotas e redes dos ciganos que ali residem, visto que este se tornou um forte dado etnográfico, para o qual não poderia fechar os olhos. Observar esta dinâmica de idas e vindas fazia parte de um processo de conhecer quais os pressupostos da vida cigana, buscando apreender mais sobre os ciclos de vida do grupo.

O campo mostrou que os ciganos desta região constroem a dinâmica da vida dentro de uma grande rede de parentesco, em que, os casamentos dos filhos, sobrinhos, promovem uma ligação efetiva e eficaz dentro da estrutura do grupo. Compreendi a partir dos núcleos familiares daquela localidade as dimensões das redes de parentesco estabelecidas naquele espaço simbólico que está contido naquele território fluído. Destaco que o acesso aos ciganos que estão no município de Mamanguape, foi essencial, pois esta localidade se mostrou como um ponto de passagem sempre com uma presença acentuada de ciganos que iam e vinham de municípios da Paraíba e de outros estados do Nordeste e do Norte.

Mamanguape é um local onde sempre podemos encontrar ciganos “de fora” ou sempre existe algum cigano que tem casa no município e se encontra viajando. Os deslocamentos são temporários na sua grande maioria. Segundo a lógica de uma moradora não cigana de Mamanguape, a mudança de espaço dos ranchos dos ciganos seria devido a uma busca por isolamento do grupo. Ao perguntar pelos fatores que os levavam a se mudarem, várias respostas foram ditas, entre as quais o isolamento não foi citado.

Para as crianças, as viagens remetem sempre à identidade cigana e à união do grupo. Uma delas me afirmou:

“...Tá no sangue do cigano viajar, a gente não fica parada num lugar certo não, nem que a gente viva na mesma cidade, a gente troca de casa, de rua, e a gente viaja também para rever os parentes da gente, a gente tem família por um monte de canto”. (L., 15 anos).

Nos momentos de vivência com os ciganos, entendi que, para eles, a união é um elemento muito importante na definição do que seja um cigano, união que se manifesta em contraste aos “Juron”¹²⁷, como nos casos de negociação, em que acham que sempre sairão “na frente” por serem “mais espertos do que um juron”. E a união também se manifesta quando se divertem em festas e formas variadas de lazer, e também nas viagens; e apontam para a importância da repetição oportuna desses atos para conseguir o desempenho desejado.

Assim como território que não possui um limite fixo, nem um espaço determinado, os laços socialmente valorizados pelos Calon da Costa Norte da Paraíba são comparados ao ouro, que aguenta algum impacto, e esses laços podem transpor os limites territoriais e expandir-se para outras localidades, ou comprimir-se se necessário. O território para os Calon é um espaço que é dimensionado e (re) dimensionado a partir das redes de parentescos, de amizades, solidariedades e trocas variadas, portanto seria um território fluido, m território em movimento, podendo ser traçado em novos limites físicos espaciais a todo

127 A pessoa não-cigana.

momento. As questões territoriais entre os ciganos encontram-se em movimento, fluídas, pois como disse dona Dinara, “*a alma*” é o limite do seu território, que está atrelado aos laços afetivos. Essa noção de território em movimento, é traçada por laços parentais e alianças (afetos e negócios), liga-se aos deslocamentos e ritmos dinâmicos podem expandir e comprimir, a todo instante o território.

O território não tem limites físicos, ou melhor, não se limita a um dado espaço territorial esperado no tempo presente de estada desses grupos, mas ligam-se às formas de ser cigano, a um conjunto simbólico de práticas espaciais que vêm sendo processadas ao longo dos anos, que estruturam a representação de “lugar” como algo não eterno, e que os aprisione, pois a prioridade do Calon é estar entre os seus familiares, é compartilhar o espaço físico com processos que estão contidos na sua cosmologia de vida.

Referências

COHN, Clarice. O desenho das crianças e o antropólogo: reflexões a partir das crianças mebengokré-xikrin. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL. **Anais da VI Reunião de Antropologia do Mercosul**. Montevideu/Uruguai, 2005.

FONSECA, Cláudia. Da adoção de crianças à circulação internacional: questões de pertencimento e posse. **Cadernos Pagu** 26: 11-44, 2006.

FOTTA, Martin. They say he is a man now: a tale of fathers and sons. **Journal of Latin American Cultural Studies**, 25:2, p. 199-214. 2016.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **O Tempo de Atrás: um estudo sobre a construção da identidade cigana em Sousa-PB**. UFPB. 2004.

GUIMARAIS, Marcos Toyansk Silva. **O associativismo transnacional ciganos, identidades, diásporas e territórios**. Tese de doutorado. USP. São Paulo, 2012.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana** [online], vol.3, n.1, pp. 7-39. ISSN 0104-9313. 1997.

NASCIMENTO, Caroline L. Dantas do. Pensar os ciganos em Patos. In: **Ciganos em Patos- PB: O desafio atravessado por geração e gênero.** Monografia de Bacharelado em Ciências Sociais. UFCG, 2013. MOONEN, Frans. Ciganos Calon no Sertão da Paraíba. João Pessoa, MCS/UFPB, Cadernos de Ciências Sociais, n°. 32, 1994.

MAGNANI, José Guilherme C. “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 17(49): 11-29; 2002.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MONTEIRO, Edilma N. J.; GOLDFARB, Maria Patrícia L.; MONTEIRO, Renan J.; OLIVEIRA, Hermana. **Entre os caminhos e as rotas dos ciganos do Vale do Mamanguape-PB.** Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia. ANAIS da 29 RBA. Natal- RN, 2014.

MONTEIRO, Edilma do Nascimento J. **As crianças calon: uma etnografia sobre a concepção de infância entre ciganos no vale do Mamanguape-PB.** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFPB. João Pessoa-PB, BRASIL, 2015.

MONTEIRO, Renan Jacinto. **De menino à homem: a construção do “ser homem” entre os calon da costa norte paraibana.** Monografia defendida no Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande. UFCG-CG-PB. Março/2017.

MORAES FILHO, Melo. **Os Ciganos no Brasil e o cancionero dos ciganos.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **MANA**, v.4/1, abr. 1998.

PEREIRA, Cristina da Costa. **Os Ciganos ainda estão na Estrada.** Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

SANTANA, Maria de Lourdes. **Os ciganos: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas.** São Paulo: FFLCH/USP, 1983.

SILVA, Laílson Ferreira de. **A vida em família: parentesco, relações sociais e estilo de vida entre os Calons de Sobral, Ceará.** Tese de doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2015.

SOUZA, Virgínia Kátia de Araújo. **Entre Laços e Teias: Famílias Ciganas no Seridó Potiguar.** Tese de doutorado em Ciências Sociais pela Universidade do Rio Grande do Norte. Natal, 2016.

TASSINARI, Antonella. “Concepções Indígenas de Infância no Brasil”. In. **Revista Tellus**, ano 7, n.13, Campo Grande: UCDB, 2007.

TRUZZI, Osvaldo. **Redes e processos migratórios.** Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v20n1/a10v20n1.pdf>>. Acesso em 11 de fevereiro de 2014.

10 O catolicismo e a ciganidade brasileira

Jucelho Dantas da Cruz

Tarciso José Martins Dantas da Cruz

Os ciganos são formados por vários grupos, e como tal, apresentam algumas similaridades entre si e tantas outras diferenças. Apesar da origem comum, Índia (MOONEN, 2000, p. 1), o processo de convivência com outras culturas e a sua consequente adaptação a elas propiciou a diluição cultural destes e daí a diferenciação entre os principais grupos ciganos conhecidos. O Padre Renato Rosso nos lembra que:

É fato que ao longo de muitos séculos de história, os ciganos em contato com populações diferentes sofreram um processo de mimetização, e chegaram também a estabelecer laços de sangue com os povos sedentários. A própria língua dos ciganos sofreu interpolações, por influências locais, especialmente nos locais onde se demoraram mais (ROSSO, 1986, p. 8).

Falar da religiosidade dos ciganos, mesmo que focada em um afinamento para o catolicismo, é uma tarefa muito espinhosa que além da pesquisa bibliográfica que por si já é muito escassa em relação aos ciganos, requer um estreito relacionamento com esses grupos étnicos. Portanto, para efeito de minha abordagem sobre o tema, concentrarei meus esforços neste capítulo sobre o catolicismo entre os ciganos Calons, grupo ao qual pertenço e posso opinar, mesmo que de forma mais restrita aos habitantes do nordeste brasileiro ou aos ciganos baianos.

Os ciganos, de um modo geral, são sem dúvida alguma um povo de muita fé. Acostumados com as incertezas do amanhã, impostas pelas constantes mudanças de logradouros ou regiões, mantiveram-se confiantes em dias melhores. Dispostos a viver um dia após o outro sem muitas preocupações com o futuro, mantiveram-se firmes mesmo quando esperavam a sua vez de serem assassinados

nas câmaras de gás dos campos de concentração nazistas, ou ao romper as barreiras do preconceito por onde passassem, sempre mantendo o otimismo e a certeza de que Deus sempre os proverá.

Apesar das perseguições sofridas, a maioria dos ciganos optou ou foi forçada a adotar o catolicismo como religião. Esse processo de naturalização é tão forte que mesmo séculos depois, muitos não têm conhecimento da história e dos sofrimentos pelos quais seus antepassados passaram, e continuam adotando o catolicismo como tradição. Porém, a própria Igreja Católica reconheceu os erros cometidos no passado, conforme atestou a declaração do Papa João Paulo II, em 1990, na qual afirmou: “enquanto a humanidade não resgatar sua enorme dívida para com os nossos irmãos ciganos, nenhum de nós poderá falar em direitos humanos e cidadania”.

Ainda assim, infelizmente é raro e muito recente o reconhecimento por parte da Igreja Católica, e mesmo de forma pontual por alguns padres e párocos, dos equívocos cometidos no passado em relação aos ciganos. A Santa Inquisição julgou e condenou muitos ciganos por considerá-los bruxos, e os Estados modernos pelo fato de serem populações perigosas. Este preconceito social alimentado pelas comunidades as quais passavam fez desta “aliança” entre a Igreja e os Estados contra os ciganos o seu quase aniquilamento da Europa.

Antes de me aprofundar mais no tema do catolicismo e a cultura cigana no Brasil, é importante antes mapear as diversas formas de “ser” católico em nosso país – independente da cultura a qual analisamos - e dentro dessa perspectiva plural da religiosidade católica, tentar inserir os ciganos em nossa abordagem.

Sendo assim, Teixeira (2005, p. 17) subdivide o catolicismo brasileiro em quatro tipos: o **Catolicismo Santorial**, que é uma das formas mais tradicionais de catolicismo presentes no Brasil desde o período da colonização e que tem como característica central o culto aos santos; o **Catolicismo Oficial**, que como outras instituições religiosas tradicionais, encontram-se num momento de crise e declínio. Essa vertente coloca em questão a forma usual de preservação da tradição e buscam incentivar uma presença pública mais definida da Igreja Católica na sociedade, com o fomento de projetos pastorais mais voltados para o plano social; o **Catolicismo de Reafiliados**, uma experiência que envolve pessoas

que descubrem ou redescobrem uma identidade religiosa até então vivenciada superficialmente, e que traduz a entrada num “forte regime de intensidade religiosa” e uma “re-adesão” aos valores tradicionais do catolicismo, como a Renovação Carismática Católica e as Comunidades Eclesiais de Base; e por fim, o **Catolicismo Midiático**, que se encontra relacionado com a diversificação da experiência da Renovação Carismática Católica em razão de sua presença nos meios de comunicação de massa, como as redes católicas de rádio e televisão.

A partir dessa grande variedade de “catolicismos” existentes no Brasil, bem como sua profunda penetração em nossa sociedade, seria uma “consequência natural” que os ciganos, presentes neste solo desde os primeiros anos da colônia, a partilhassem. Sendo assim, na vida dos ciganos tudo é religião, eles entregam tudo a Deus, e a Ele pedem tudo: vida, saúde, bem-estar, proteção, bênção e maldição. Em tudo se sentem dependentes de Deus, pelo fato de viver sem muito amparo, a não ser a proteção da própria natureza (ROSSO, 1986). Este grande misticismo em torno da figura de Deus, bem como o de outros elementos religiosos incorporados em sua trajetória milenar, enquadra os ciganos como pertencentes a uma vertente Santorial do catolicismo. Como já explicado anteriormente, nessa “versão” da religião católica, as populações devotam um grande apego a figuras santas, “totens” para o cotidiano, em que cada uma possui um significado específico na vida de seus seguidores, como no nascimento, batizado, casamento, morte, etc. Sendo assim, o entorno das comunidades calons na Bahia é rodeado por elementos culturais inerentes a sua cultura matriz, mas travestidos com o sincretismo católico em suas figuras santas.

Como exemplo pode-se citar o “ritual” de proteção das tradicionais barracas de lona ciganas, ao mesmo tempo resistentes e frágeis, a depender da ocasião. Resistentes, pois dependem muito mais do conhecimento do terreno ideal para sua colocação – próximo a árvores de tronco forte, capazes de barrar vendavais, ou um terreno mais estável, onde a água da chuva não cause transtornos – e frágeis pelo seu material, porque basta uma situação imprevista - um temporal mais forte, ou um raio - e tudo cai por terra. Por isso muitos grupos de ciganos, ao armarem a barraca, pedem bênção de Deus para este lugar e passam ao redor

da barraca o cordão de São Francisco, outros, a imagem de algum Santo, além de prepararem altares nas barracas para que Deus os guarde e proteja (ROSSO, 1986).

Essa relação pouco ortodoxa e desprendida dos rituais consagrados do catolicismo propiciou aos ciganos que este tipo de entrelaçamento entre suas identidades prévias com a religião católica ocorresse de maneira sutil, segundo Mirian Stanescon.

Não acreditamos que para falar com Deus sejam necessários lugares específicos, pois falamos com Ele embaixo de uma árvore, dentro das nossas barracas, nas margens de um rio, na beira do mar, no topo de uma montanha ou em qualquer outro local; basta que para isto estejamos em paz com a nossa consciência, no verdadeiro despertar do nosso Deus interior (STANESCON, 2007, p. 16).

MOTA (1998) nos lembra que cigano que morre é incêndio de uma biblioteca que nunca mais se repete. Os ciganos de um modo geral são ágrafos e por isso muito se depende da sabedoria dos mais velhos, pois eles são a nossa biblioteca, a “CPU” de nosso Povo. São eles que nos trazem as informações mais antigas às quais nos incumbimos de transmitir às gerações futuras.

Muito embora essas informações possam se derivar/fantasiar pela transmissão oral, a sua essência pode ser considerada como uma forma de expressar os seus sentimentos, sua fé em relação aquilo que acreditam, ao que aconteceu. No lastro dessas informações, as de cunho religioso nos levam a relatar a percepção dos ciganos idosos sobre o convívio com a Sagrada Família. Para muitos ciganos, seus antepassados conviveram com Jesus, Maria e José durante suas peregrinações pelo mundo. Alguns relatam a rotina do menino Jesus entre as crianças ciganas e suas travessuras. Quando alguns meninos tentavam copiar essas travessuras, logo se acidentavam e os pais reclamavam com Maria. Esta dizia que nada aconteceu enquanto passava a mão sobre a enfermidade e logo tudo estava sanado, já não haviam as feridas ou cicatrizes, estavam curados. Outros relatam que Maria era uma excelente padeira e que as

ciganas lhes davam seu trigo para fazer pães e que, com as sobras, Maria fazia alguns pães para sua família. Relatam também que as ciganas ficavam abismadas porque com tão pouco ela conseguia fazer a mesma quantidade de pães para ela, ou então, era muito comum os de Maria serem sempre mais vistosos e saborosos. Maria também teria amamentado as crianças ciganas e por isso são abençoados.

Um dos relatos mais costumeiros ao se ouvir esses contos, no entanto, é o de que quando os ciganos foram questionados por Maria e Jesus se não gostariam de ter consigo sua salvação, eles disseram que não, pois por ser um povo errante temiam que pudessem perdê-la. Era melhor ela ficar guardada nas mãos de Deus, pois assim, eles sabiam que estava segura e eles protegidos. Essa crença os leva a pensar que por isso, mesmo estando em dificuldades extremas, há sempre uma saída, uma salvação para todas as situações, e isso nos faz acreditar que os ciganos tiveram forte influência no seu estilo de vida utilizando como referência essas passagens de contos orais, acreditando sempre que Deus proverá que o amanhã a Deus pertence e que por isso é necessário viver o dia de hoje sem muito que se preocupar com o de amanhã, pois sempre possuirão sua confiança que Deus os protege de todo o mal, afinal, sua Salvação estará sempre guardada com Ele.

Para SHIMURA (2014), nesses mitos, Nossa Senhora tem uma estreita relação com os ciganos. Ela é cuidadora, provedora e salvadora e que, por força do seu destino sócio-histórico, Nossa Senhora seria o equivalente brasileiro a deusa Kali do hinduísmo ou Santa Sara Kali, venerada no sul da França e que também é tida como protetora. Para alguns ciganos Rom, Santa Sara é nossa padroeira mundial, mas como os ciganos adotaram a religião do país em que vivem, a padroeira dos ciganos do Brasil seria Nossa Senhora Aparecida.

Parece incrível, mas as adversidades enfrentadas pelos ciganos calons os fazem cada vez mais fortes e confiantes que existe um Deus que os protege e que há a intervenção de um Santo favorito para interceder em seu favor nos momentos mais difíceis. Para uns, o Coração de Jesus, Nossa Senhora Aparecida, Bom Jesus da Lapa ou todos eles, mas, para a grande maioria dos ciganos nordestinos, a proteção de Padre Cícero é a mais requisitada, talvez pela sua ligação com o nordeste e pelo convívio, proteção e abrigo experimentado durante o período em que o Padre era vivo.

As peregrinações ou romarias feitas anualmente pelos ciganos para os diversos santuários religiosos do país para pagar promessas e agradecer/pedir a proteção de seu padroeiro(a) já foram muito mais frequentes ou tinham mais notoriedade que o registrado atualmente. Os ciganos pareciam ser muito mais devotos e as promessas pagas tinham um maior grau de sacrifício. As romarias eram feitas a pé ou no lombo de animais (burros e cavalos), e quando muito em carrocerias de caminhões (pau de arara). Eram viagens longas e de extrema dificuldade física e econômica, onde a fé era algo puro e até ingênuo, mas sempre alimentada pela confiança de que tudo iria melhorar. No retorno, a celebração pelo feito concluído geralmente terminava em festa e muita alegria, inclusive dos que não viajavam, pois tinham a certeza de que as bênçãos alcançadas se estendiam a todos do acampamento.

Mas o progresso, às vezes, nos leva a conhecer/experimentar novas tendências, novas possibilidades de realização de determinadas tarefas sem a necessidade de sacrifícios extremos ou que pelo menos as torne mais suaves. É certo que nem tudo está ao alcance de todos, mas, em havendo a possibilidade de usar algo facilitador, assim será. Isso se aplica às novas tendências de peregrinações/romarias não somente dos ciganos. A melhoria do poder aquisitivo e as múltiplas possibilidades de realização das promessas permitiram uma brevidade nas viagens e a possibilidade de uma maior adesão da família. As promessas feitas são pagas com prazer, pois os sacrifícios outrora experimentados são transformados em atividades de lazer, e com isso houve uma diminuição do fervor da fé, transformando a essência da romaria em algo que não se restringia mais tanto ao campo religioso. Essa nova tendência tem travestido viagens de lazer em romarias. Há um excesso de carros viajando em comboios muitas vezes envolvidos em disputas de velocidade, uso de bebidas alcoólicas e uma briga velada por ostentar poder financeiro. A promessa muitas vezes se resume a uma única e rápida visita ao santuário para depois começar a parte lúdica que se desenvolverá indefinidamente.

Nasci e fui criado em acampamentos onde pude vivenciar as mais diversas expressões de fé no catolicismo santorial dos ciganos calons. Altares singelos

eram confeccionados em forma de giraus¹²⁸ de madeira ou as imagens eram postas sobre as malas ou baús. À noite deitado na cama podíamos vislumbrar as luzes das velas dos santos acesas e adormecíamos vendo o brilho das imagens e a sua sombra refletida na lona. Sentíamos-nos protegidos sob um pedaço de lona, vulneráveis a tudo. A comunicação com os intercessores de Deus era feita por jovens e velhos através de orações próprias ou com um Pai Nosso e Ave Maria rezados ao modo particular de cada uma das famílias. Mas a devoção maior era sempre dos mais velhos, vistos como os sábios do acampamento, e por isso os seus ensinamentos eram seguidos cegamente. A regra hoje em dia virou exceção quando as próprias barracas já não são mais tão simples, assim como tudo que se encontra dentro destas. Os altares rústicos foram “melhorados”, as camas já não ficam todas em um só vão estendidas diretamente no chão, sem direito a colchões ou edredons. Contudo, ainda assim, a devoção apesar de menos fervorosa continua presente nas barracas ou em casas de alvenarias, muito mais comuns que as raríssimas exceções outrora encontradas.

Retornando a um contexto mais amplo com relação a nossa trajetória com o catolicismo, os ciganos podem ainda se enquadrar numa versão popular do catolicismo, pois segundo NEGRÃO (2008), neste tipo de catolicismo a pouca presença do clero nos vilarejos e bairros rurais permitiu aos seus moradores a preservação de suas crenças e práticas de modo particular, fora dos moldes ritualísticos convencionais e sem muito controle eclesiástico. Dessa forma, os ciganos, dado a seu convívio mais estreito com essas comunidades “autônomas”, desenvolveram essa prática particularizando ainda mais esta forma do catolicismo de acordo com a sua própria cultura.

As crianças ciganas desde cedo recebem os ensinamentos religiosos alicerçados nos princípios de um Deus que é o Criador de todas as coisas, protetor, e que é capaz de perdoar e punir. Tidos como místicos e mágicos, os ciganos já foram muito perseguidos por esta fama entre os séculos XVI e XVIII quando foi instituído pela Igreja Católica o Tribunal do Santo Ofício ou a Inquisição,

128 Girau – estrutura confeccionada de madeira como se fosse uma mesa com os pés fincados no chão com a parte superior formada por pedaços de varas paralelos como se fosse uma bancada.

que atuou atendendo a numerosos interesses. Neste período, muitas mulheres ciganas sofreram punições por praticarem a quiromancia (leitura de mão) entre outros rituais, e muitas foram queimadas vivas nas fogueiras da inquisição por serem consideradas bruxas. Hoje na Bahia, é muito raro ver ciganas com práticas relacionadas às crenças tradicionais deste povo, tais como a leitura da sorte através das mãos e a venda de figas como amuletos. A maioria deles se diz católica, mas dificilmente os ciganos são vistos em missas e eventos ligados à Igreja, mesmo quando os casamentos e batizados são realizados nesses ambientes ou em outros lugares com a presença do celebrante.

Recentemente os ciganos calons da Bahia tomaram conhecimento da existência de uma Padroeira de seu Povo, Santa Sara Kali. Entretanto, mesmo assim, os ciganos católicos praticantes preferem a devoção aos Santos antes venerados como Bom Jesus da Lapa, Nossa Senhora Aparecida, Coração de Jesus, Padre Cícero, São Cosme e Damião, entre outros. Mesmo que de forma inconsciente os ciganos calons estejam sofrendo uma diversificação do catolicismo, ou até mesmo migrando para religiões de matrizes evangélicas, eles ainda se enquadram de forma mais forte no catolicismo “santorial”, sobretudo pela maneira de se comportar frente a essas novas religiões que vão ganhando cada vez mais espaço no Brasil.

O catolicismo por si só se revela em uma grande complexidade, ainda mais se formos utilizá-lo sob o prisma da religiosidade cigana. Trata-se de um campo religioso caracterizado por grande diversidade onde a pluralidade é um traço constitutivo de sua configuração no Brasil. Ele se abre e se permite diversificar, de modo a oferecer, em seu interior, quase todos os estilos de crença e de prática da fé existentes também fora do catolicismo. Entre os ciganos calons do Nordeste é possível encontrar aqueles que se dizem católicos e que praticam vários tipos de rituais como a umbanda e ciganos ditos evangélicos que casam e batizam seus filhos na Igreja Católica. A afirmação comum de que o catolicismo se constitui como “doador universal” de fiéis ao pentecostalismo e aqueles sem-religião ilustra parcialmente a situação vivida pela sociedade cigana calon na Bahia. É muito forte a migração de cristãos católicos principalmente para as Igrejas Evangélicas que até pouco tempo não eram vistas com muita simpatia pelos ciganos, mas

a permanência de valores tradicionais do catolicismo se configura ainda como uma raiz muito forte entre os ciganos.

Os ciganos de um modo geral consideram que não há necessidade de ir à Igreja para rezar ou para firmar sua fé. Dada a forma de vida precária em que sempre viveram podem conversar com Deus em qualquer espaço onde estejam: na barraca, sob uma árvore ou às margens de um rio, isto é a sua Igreja. Essa postura talvez esteja associada à forma desconfiada, historicamente existente, em como os membros da sociedade cristã das Igrejas os recebem, apesar da maioria absoluta dos ciganos se dizerem católicos.

Esta situação vem mudando a partir de 1985 com a oficialização da Pastoral dos Nômades no Brasil, que através do Padre italiano Renato Rosso, possuidor de uma grande experiência mística de caminhada com os nômades do mundo, organizou a Pastoral a partir de uma aclamação do Papa Paulo VI numa romaria cigana.

A Pastoral procura desenvolver suas atividades, visando à promoção humana e cristã das pessoas e dos grupos que integram o povo nômade, composto por ciganos, parquistas e circenses. As ações da Pastoral dos Nômades do Brasil, tendo à frente o bispo de Eunápolis-BA, Dom Edson, tem levado aos ciganos os braços da Igreja Católica fazendo não somente o trabalho de evangelizar, mas incentivando a busca pelos seus direitos, manutenção de suas tradições culturais e uma maior interação entre os ciganos e a sociedade.

Dom Edson aponta o acolhimento como um dos principais desafios. Em entrevista à Revista Santuário (GOIS, 2015), o Bispo afirma: “Eles vêm mais a Igreja, do que a Igreja a eles; não sei porque os ciganos ainda são católicos, pois em muitas paróquias eles são rejeitados. Os padres têm muito preconceito, os ciganos são o povo da sombra, vê-se, sabe-se que existem, mas não querem aproximação. É um povo rejeitado da sociedade e pela própria Igreja”. São muitos os desafios. Na entrevista, ele ainda cita iniciativas marcantes, como o dia em que o papa emérito Bento XVI promoveu um encontro entre ciganos universitários católicos. “Uma jovem cigana da Espanha disse: ‘não vamos pagar à sociedade com a mesma moeda. Vamos mostrar que além dos nossos limites, temos nossas qualidades’”. No Vaticano também houve um encontro com mais de 600 padres,

religiosos e filhos de ciganos do leste europeu em uma ação que visava essa reintegração entre a Igreja e essa etnia. Também há notícias de um cigano que se tornou monge Beneditino. “Até no céu os ciganos conseguiram chegar, veja que ciganos têm santos, não têm só aqueles que a sociedade enquadrou como sujos, ladrões”, diz Dom Edson referindo-se ao beato cigano Zeferino Gimenez Malla.

Na avaliação de Dom Edson, hoje a pastoral é uma gota d’água dentro do oceano. “Eu tenho apenas um padre para me ajudar no Brasil inteiro, fora isso, há padres, religiosos e leigos que por boa-vontade nos ajudam”. Contudo, apesar de todo o preconceito e constrangimento que já passamos frente às coligações religiosas – em especial a católica, essa situação hoje se encontra em uma posição muito mais vantajosa, graças a Pastoral.

Essa recente preocupação deve-se também a uma grande parcela de comunidades nômades que historicamente sempre se entendiam enquanto católicas, mas por sofrerem preconceitos, mantiveram-se alheias aos quadros da Igreja. No caso específico dos ciganos, embora eles cumpram alguns dos sacramentos instituídos por Jesus Cristo e praticados pelos católicos, a grande maioria deles não sabe o real significado de quase todos estes mandamentos firmados pela Igreja. Neste sentido, ela está alicerçada sobre sete Sacramentos: Batismo, Crisma ou confirmação, Eucaristia, Confissão, Unção dos enfermos, Ordem e Matrimônio. Para os ciganos calons, em muitos casos, o Batismo é mais uma proteção do batizando e da família pela figura do padrinho do que o perdão de todos os pecados, ou o sacramento que abre a porta para os demais dogmas. Há registros de crianças batizadas mais de uma vez entre algumas famílias que vêem nessa prática o reforço do abrigo, da proteção, não divina, mas dos homens.

A Crisma que é tida como a confirmação do cristão na fé, é praticada por poucos ciganos sendo muitas vezes realizada açodadamente quando alguma paróquia exige esse sacramento para a realização da cerimônia do casamento. A Eucaristia que pelos princípios do catolicismo perdoa os pecados leves e preserva o cristão dos pecados graves, também é muito pouco praticado pelos ciganos, mesmo porque eles não têm uma participação ativa nas missas ou nas atividades religiosas das paróquias. Mais difícil ainda é a prática da Confissão, que é um exame de consciência dos nossos atos e um ato de fé naquele que nos escuta

de que seus segredos serão preservados. A Unção dos enfermos que é a graça especial ao cristão doente, aos idosos ou a preparação para a passagem para a vida eterna, não é muito bem visto pelos ciganos que vêm nesse sacramento algo de despedida de seus entes queridos, a partida sem volta e por isso existe uma grande resistência na aceitação deste sacramento católico.

Apesar das dificuldades cotidianas de participação ativa no fervor da fé do católico praticante, alguns ciganos se tornaram exemplos dentro do catolicismo, se dedicando com amor, seguindo os princípios cristãos. Este foi o caso do Beato Zeferino Giménez Malla, que se distinguiu pelas suas virtudes, humildade, honestidade e grande devoção à Virgem Maria. Para os ciganos que se dizem católicos, o padre representa a pessoa mais próxima de Deus na Terra e por isso lhes dedicam um grande respeito e consideração, muito embora poucos são aqueles que se dedicaram ao sacramento da Ordem.

Finalmente, o sacramento mais considerado pelos ciganos: o Matrimônio. Este dará condição de formação de uma nova família além de atrelar outras conveniências. Dificilmente encontramos casais de ciganos vivendo no concubinato ou ignorando a importância da realização do casamento. Não é raro, ainda hoje, famílias ciganas de outras religiões realizarem o casamento de seus filhos com as bênçãos de um padre, na Igreja Católica. Dada a longa jornada de autodenominação católica, mesmo após assumir uma dissidência, sentem-se mais confiantes na realização dos casamentos dentro destes princípios ou tendo a presença do celebrante católico.

A presença da Igreja Católica na vida dos ciganos aqui no Brasil está registrada desde a sua chegada na época colonial. Se assumindo como católicos, muito embora eles não estivessem presentes na igreja ou fizesse parte de seus cuidados espirituais, foram sendo cativados por outras religiões e começaram um processo de “miscigenação” religiosa assumindo traços de outras crenças e iniciando o processo de migração para aquelas que os acolhiam. Nós ciganos calons somos carentes de atenção e acolhimento. Historicamente, a Igreja Católica não nos dedicou este olhar. Víamos as demais religiões com muita desconfiança. Contudo, a presença de Pastores e membros de outras crenças em momentos de dificuldades rotineiras enfrentadas pelos ciganos os fez “reféns” de seus

benfazejos, e com isso deu-se a conquista de sua confiança, cooptando-os para a aceitação de uma nova religião. Foi tudo uma questão de tempo. Ouvi vários relatos de ciganos que são evangélicos por se sentirem abraçados pelo pastor, pela comunidade de sua Igreja.

Muitos relatam que só viam um padre quando iam a Igreja, além do mais, as pastorais não cuidavam deles. Reconhecem o padre como uma figura mais próxima de Deus, mas muito distante deles, pois, suas ligações com o sacerdote são mínimas. Apesar da repulsa pelos protestantes em um primeiro momento - fruto da rigidez das diretrizes, de suas ações fantasiosas e por serem avessos a festas - por carência são levados a ingressar nestas novas religiões, e por isso muitas vezes são discriminados e rejeitados pelos outros ciganos por deixarem de ser católicos.

No dia 26 de outubro de 2015, em um encontro realizado pelo Pontifício Conselho da Pastoral para os Migrantes e Itinerantes, em comemoração ao quinquagésimo aniversário da visita do Beato Paulo VI ao acampamento de Pomezia, o Papa Francisco manifestou o desejo de uma nova etapa na história do Povo Cigano. Com a presença de mais de sete mil ciganos, ele declarou: “Chegou a hora de erradicar preconceitos seculares e desconfianças recíprocas que, muitas vezes, são a base da discriminação, do racismo e da xenofobia!”

Observando todo esse contexto é notório que ciganos, parquistas e circenses, na linha religiosa, carecem das mesmas necessidades. Talvez, o maior desafio da Igreja ainda seja aprender com sua cultura e suas tradições, para a partir dessa alteridade em relação a estes sujeitos tão distintos, traçar um caminho de reaproximação entre a instituição religiosa e estes grupos étnicos sem ferir suas crenças e seu modo de agir na sociedade. Padres, religiosos, leigos e movimentos da Igreja não deveriam esperar que, para ajudar um irmão, fosse necessário um puxão de orelha, mas sim cada um sensibilizar-se e usar do bom senso de ir ao encontro e se interessar pelos irmãos e suas necessidades.

Nesse sentido, a Pastoral para os ciganos foi uma bênção de Deus, pois desmitificar os ciganos era algo quase impossível, mas o trabalho da pastoral deu a visibilidade de que precisávamos (Zanata Dantas, cigano calon (sic).

Em tom de conclusão, e para não pôr em dúvida a importância que os ciganos possuem para a Igreja católica e vice-versa, é de fundamental importância traçar a história da figura sacra de Santa Sara que foi uma cristã serva do Senhor Jesus Cristo, considerada como a padroeira dos ciganos. Apesar de sua história estar envolvida em lendas, ela pode e deve ser vista como modelo de fé e devoção. Podemos e devemos invocar sua intercessão, apesar de não ser uma Santa oficialmente canonizada pela Igreja Católica, seu culto sempre foi permitido. Entendemos que ela deve ser vista como um meio encontrado por Deus para fazer o Evangelho de Cristo chegar até o povo cigano, um povo que sempre sofreu preconceitos, mas que conforme as diversas lendas, acolheu Santa Sara e foi por ela acolhidos. Talvez seja por isso que recebem tantas graças de sua valiosa intercessão.

Sobre a figura de Santa Sara Kali existem diversas versões sobre sua vida, dentre as mais famosas está a hipótese de que ela era serva de uma das três mulheres de nome Maria que estavam presentes durante a crucificação de Jesus. Outra dessas lendas consiste de que Sara era a serva e parteira de Maria, mãe de Jesus, e que por esta tê-lo ajudado trazendo-o ao mundo, Jesus teria uma grande estima por ela. Em todos os contos que permeiam a figura de Sara, ela sempre era a serva de alguma personalidade das narrativas bíblicas, além de ser contemporânea de Jesus Cristo. Nesse sentido, em algumas dessas histórias ela também pode ser entendida como uma serva de Maria Madalena ou José de Arimatéia, além de tantos outros.

Todavia, a lenda mais utilizada para representar a figura sacra em torno de Santa Sara seja a de que ela fora predestinada para ser uma pessoa iluminada em vida pelo próprio Senhor Jesus antes de morrer. Segundo essa lenda, havia o ferreiro e cigano Jacó, convocado pelos romanos para confeccionar os pregos que seriam utilizados na crucificação de Cristo, já que os outros ferreiros se recusaram. Tendo sua família ameaçada, viu-se obrigado a realizar o pedido dos soldados romanos. Conta a lenda que o cigano Jacó, chorando muito pediu perdão a Jesus, e disse ao Mestre: - Meu Povo não vê maculas em ti. Jesus com toda a sua misericórdia lhe responde: - Confie naquela que sairá das águas, esta

ajudará muito o seu Povo. Jacó então contou aos outros ciganos sobre as palavras de Jesus, e estes em suas andanças foram passando a mensagem adiante.

Após algum tempo, segundo a tradição oral cigana, José de Arimatéia é acusado de se tornar um cristão e ter ajudado a roubar o corpo do Mestre, tendo em vista que foi no túmulo da sua família onde colocou o corpo de Cristo. Por ser rico e ter contribuído com a sua influência e favores aos romanos, José de Arimatéia não foi condenado à crucificação, mas foi punido com a expulsão, e esta se deu da seguinte forma: José de Arimatéia, seu escravo Trofino, as Marias e Sara, todos foram colocados em uma barca sem remos e sem alimentos, para sofrerem e morrerem em alto mar.

Ainda na tradição oral, consta que durante esse período em que estiveram em alto mar, era grande o sofrimento que todos passaram, sem nenhuma provisão. Todos entraram em desespero, mas Sara foi a única que manteve a sua fé intacta em meio a todo este tormento, então, ajoelhou-se na barca e começou a pedir ao mestre Jesus que se fosse do merecimento de todos que a barca aportasse em segurança. Em troca dessa graça, Sara prometeu ser escrava de Jesus, e levar a palavra do mestre aonde ela não tenha sido ouvida, além de usar um lenço na cabeça para o resto da sua vida, em reverência e agradecimento pela concessão alcançada.

Milagrosamente a barca aportou em segurança no porto de Petit Roné, no sul da França, hoje conhecido como Saint Marie de La Mer (Santas Marias do Mar), onde todos foram acolhidos e recebidos pelos pescadores que viram esta barca aportar, com exceção de Sara, que pela cor de sua pele, foi deixada na praia. Contudo ela não ficou só por muito tempo, haviam ciganos acampados próximo ao ocorrido e viram todo o desfecho do episódio. Sabidos da mensagem vinda de Nazaré e que passara pela Pérsia, de que Jesus anunciou a Jacó sobre a figura da misteriosa mulher saída do mar, eles a acolheram e perceberam que aquela era a jovem de pele escura que a história fazia referência.

Estes ciganos rapidamente acolheram Sara e ela passou a com eles conviver, e deste então, ela se incumbiu da missão prometida a Deus de evangelizar a palavra sobre o mestre Jesus e suas pregações. Sara passou estes ensinamentos com tanto amor, que até hoje para os povos ciganos, Jesus é o maior dos ciganos,

porque assim como eles, ele não tinha moradia fixa, sofria discriminações, e era constantemente expulso dos lugares por onde passava. Sara morreu idosa entre os ciganos, e estes a enterraram em uma Gruta em Saint Marie de La Mer, para que todos que passassem por ali pudessem se lembrar desta jovem que com a sua fé e amor ao Cristo os livrou de muito sofrimento.

Os ciganos de origem calon, com o passar dos anos, alteraram algumas palavras da língua regional do povo cigano. Devido a estas alterações, houve algumas modificações idiomáticas no significado das palavras. Entre elas, podemos citar a palavra Kalin, que em Xibe (língua dos ciganos calons) representa a palavra “cigana”. Já para os ciganos que ainda preservam a língua regional, Kali representa negra. Há algum tempo, existe esta confusão idiomática envolvendo a cor da pele da Santa e o significado da palavra para denominá-la. Para os Calons, seria Santa Sara Kalín (a cigana) e não Santa Sara - a negra. Paralelamente, a história de Sara chegou à Índia, onde os ciganos a associaram à deusa Kali, negra, poderosa, transformadora. Nessa perspectiva, os ciganos brasileiros veneram Nossa Senhora de Aparecida talvez por causa de sua cor, e muitos a equiparam à Santa Sara Kali em mais um dos exemplos do sincretismo religioso que existe com os ciganos.

No final de maio, os Ciganos aos milhares se reúnem na cidade de Saint Maries de la Mer, na região de Camargue, ao sul da França para cantar, dançar e pagar promessas para a sua santa padroeira. É em parte uma reunião, parte festival e parte peregrinação, que após o cotejo sempre termina em uma grande festa.

Referências

GOIS, E. Pastoral dos Nômades do Brasil apresenta desafios pastorais. **Revista Ave Maria**, março de 2015.

MOONEN, F. 2000. **As minorias ciganas: direitos e reivindicações**. Recife – PE, Nucleo de Estudos Ciganos, texto nº 03 (www.dhnet.org.br), 36p.

MOTA, A. V. **Ciganos, poemas em trânsito**. Brasília, Editora Thesaurus, 1988.

NEGRÃO, L. N. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. **Sociedade e Estado**. Brasília, v.23, n. 23, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s0102-69922008000200004&lang>. Acesso em: 28 julho de 2016.

ROSSO, Renato. **Ciganos**: um povo de Deus (Edição do autor), 147p. 1986.

SHIMURA, Igor. **Duvelismo**: identidade e pluralidade religiosa cigana. Londrina: Descoberta, 2014.

STANESCON, Mirian. 2007. **Lilá Romai, cartas ciganas**: o verdadeiro oráculo cigano. Rio de Janeiro, Smart Videos Editora, 3ª edição, 102p.

TEIXEIRA, F. 2005. **Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo**. São Paulo, Revista USP, nº 67, p. 14-23, set/nov 2005.

II “Espíritos ciganos” e “Ciganos de espírito” – o caso da Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez

Cleiton M. Maia

Introdução

Durante a dissertação de mestrado¹²⁹ o foco de minha pesquisa foi a Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez localizada na Baixada Fluminense no Rio de Janeiro. Pretende-se contextualizar como esse grupo religioso ali formado utiliza determinados símbolos ritualísticos¹³⁰ e símbolos da cultura cigana para formular uma identidade que se legitima em momentos diferentes, reivindicando autoridade religiosa ou cultural para melhor se relacionar em seu espaço privado e público¹³¹. E como essa identidade é marcada de maneira muito forte também pelos fatores gênero e sexualidade que proporcionam uma organização de modelos no processo de formulação das performances e incorporações acontecidas na Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez.

129 MAIA, Cleiton Machado. Posso ler a sua mão? Uma análise da Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez. 2014. 113 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Instituto de Ciências Humanas e Sociais/Instituto Multidisciplinar/Instituto de Três Rios, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2014.

130 MAIA, C; “Salamandra – Onde os ciganos se encontram” In: Revista Intratextos, 2014, vol 6, no1, p. 106-118 DOI: <http://dx.doi.org/10.12957/intratextos.2014.12241>

131 MAIA. C. Optcha! Ciganos, Beija Flor, Globo e Nilópolis – debate sobre construção de identidade, etnia, cultura e religião na tenda cigana Tzara Ramirez (RJ)A718 ARIÚS: revista de ciências humanas e artes. – v. 1, n. 1, (out./dez. 1979) – v. 19, n. 2, (jul./dez. 2013). – Campina Grande: EDUFCG, 2013. 195 p.: il.

A proposta desse trabalho é debater o que trabalhei como “ciganos de espírito¹³²” (2014:13) na Tzara Ramirez¹³³, bem como a necessidade de se reinventar e agregar novos elementos para manter a prática religiosa forte e com vitalidade, procurando questionar como acontece nesse contexto a influência que os médiuns¹³⁴ e pacientes¹³⁵ da tenda exercem sobre esses eventos ritualísticos e elementos diversos que os circundam.

Figura 1: Tatuagem “espírito cigano”



Fonte: acervo do autor

A análise do pertencimento desses médiuns em outros grupos religiosos, seja como adeptos, pacientes ou lideranças, possibilita a discussão da existência de diferentes símbolos e identidades nesse grupo religioso da Baixada Fluminense

132 Essas duas nomenclaturas, assim como “ciganos de coração” e “espírito cigano”, são usadas entre os adeptos para explicar e diferenciar dos ciganos de “sangue” – etnia cigana – e é comum ver essa expressão até tatuada em alguns médiuns.

133 Apresentado dessa maneira o local e como surgiu a Tenda Espiritualista Tzara Ramirez esclareço que esse trabalho tem como campo somente este grupo.

134 Como são chamados os adeptos da Tenda Espiritualista Tzara Ramirez e incorporam os espíritos ciganos.

135 Como são chamados todos os frequentadores da Tenda Espiritualista Tzara Ramirez e fazem alguma forma de consulta, trabalhos e tratamentos.

(em Nova Iguaçu). A resposta dos adeptos a essa incorporação de novos símbolos e as práticas misturadas com seus “*outros lados*”¹³⁶, é vista em alguns momentos como positiva e, em outros momentos, como negativa para o grupo.

A relação com os pacientes da casa acabou agregando outros elementos importantes para construção da identidade da Tzara Ramirez, e importantes para a compreensão desse grupo religioso, bem como outros movimentos que adicionam vários elementos de diferentes contextos/origens na formulação de suas práticas (AMARAL, 2000).

Em 2009, cursando minha pós-graduação, uma namorada me surpreendeu com um convite de batismo que, segundo ela, seria bom para meus estudos sobre religião. Em meio a pesquisa sobre a personagem Tia Neiva no Vale do Amanhecer demonstrei encantamento e respeito ao falar de minha pesquisada, o que proporcionou convites e entradas em diferentes religiões. Esse era mais um convite inesperado que prometia ser, no mínimo, inovador. Um “batizado cigano” de uma jovem, amiga dela, que eu já tinha visto em alguns eventos.

Assim que cheguei à Tenda, nossa amiga veio nos receber feliz e sorridente. Éramos os únicos convidados a comparecer. Então, ela nos levou até a parte mais central do ambiente e começou a explicar a história da Tzara Ramirez, como funcionava e o que veríamos naquele dia. Essa entrada despreocupada, a recepção calorosa e o local em que fomos colocados proporcionaram uma observação e um contato com os adeptos que seriam essenciais para fazer com que as primeiras perguntas e interesse por esse local surgissem e me fizessem retornar a Tenda após quase três anos. Já que desde o primeiro dia o pesquisador foi colocado para observar todo o ritual na posição mais central, e com liberdade de andar por onde queria que a felicidade dessa menina fez também a felicidade dos adeptos que sabiam da recusa de sua família em aceitar suas escolhas, a possibilidade de conversar com a grande maioria dos médiuns desse dia. Esse tipo de abertura hilariamente me faz lembrar das despreocupações de entrada no campo citadas por Geertz em *Interpretação das culturas* (GEERTZ, 1997, p. 186). Contudo, não precisei correr para ser aceito, bastou chegar. A única dificuldade ocorreu com o

136 Expressão usada na tenda, quando se faz referência a outra religiosidade de um dos adeptos.

responsável principal o cigano Barô Juan, cujo menino¹³⁷ é Marcelo. Descreverei posteriormente como ocorreu minha gradativa aproximação e aquisição de confiança.

Apresentado dessa maneira o local e como surgiu a Tenda Espiritualista Tzara Ramirez esclareço que esse trabalho tem como campo somente este lugar. Sendo assim, esta tenda e os espíritos que incorporam nos médiuns deste local são o centro de minhas atenções e observações etnográficas. Também sobre eles direcionei minhas análises metodológicas. É sobre esses médiuns que se chamam de “ciganos de coração” e “ciganos de espírito”¹³⁸ e sobre o que neste grupo religioso diz ser tradição/cultura, identidade e gênero/sexualidade que focarei meu trabalho. Desta forma, esclareço que todos os ciganos de etnia¹³⁹ estão fora desta análise.

O duplo pertencimento religioso (ROLIM, 1994) é comum na Tenda Tzara Ramirez. Todos os adeptos com os quais conversei têm uma segunda religião ou o “*outro lado*” – como eles mesmos nomeiam – que na maioria dos casos são a umbanda e o candomblé. O diferencial da Tenda é que após a separação do espaço físico da umbanda, na Tenda Tzara Ramirez só existe incorporação de espíritos ciganos. São esses médiuns/espíritos que eu chamo de ciganos e são foco nesse trabalho. Este fato complica minha análise desse grupo, pois tenho que observá-los não só em seu espaço ritualístico onde incorporam, mas também como os adeptos se relacionam com seus outros grupos religiosos e entender os meios que usam para construir o que os adeptos chamam de “identidade cigana”.

A partir de tal cenário, pretendo analisar como se dá essa relação dos médiuns com a comunidade local, pacientes e com os adeptos da Tenda, relação esta marcada por um mercado de emoções e sentimentos que são importantes nos rituais e performances das entidades incorporadas (TURNER, 2005). É

137 Como é chamado o médium que está incorporado, “menino” ou “menina”.

138 Essas duas nomenclaturas são comumente usadas entre os adeptos para explicar e diferenciar dos ciganos de “sangue” – etnia cigana – e é comum ver essa expressão até tatuada em alguns médiuns.

139 Na Tenda Tzara Ramirez os ciganos e famílias ciganas de sangue são chamados como “Ciganos de etnia”.

importante entender como os médiuns lidam com suas performances construindo um imaginário mágico e complexo de magia envolvendo gênero/sexualidade/mercado nos rituais, assim pensando a Tenda nas suas relações para dentro e fora do espaço sagrado.

Em um encontro saindo da tenda para entrar em sua casa, Marcelo me contou como teria começado a história da Tenda Tzara Ramirez, que torna muito complicada a análise do início da Tenda Espiritualista Tzara Ramirez, já que existem várias imprecisões sobre a sua origem. Muitas vezes esse surgimento como ocorreu uma informação *tabu*, sendo Marcelo o detentor de uma história construída como oficial e reproduzida pelos médiuns da casa. Até os médiuns de maior preeminência e importância hoje em dia, não estavam na fundação desse espaço chamado Tzara Ramirez, como percebi ao comparar uma fotografia feita por mim em uma cerimônia com todos os médiuns atuais, com outra que me foi entregue por Marcelo para restaurar, e que era do primeiro grupo de médiuns da Tzara.

Marcelo é pai de santo em um terreiro de candomblé em uma região chamada “Chacrinha”, em Nova Iguaçu, há mais de vinte anos. Lá durante festividades aconteciam rituais somente em um barracão de candomblé angola. Mas alguns dos adeptos, inclusive ele, teriam começado a sentir a presença de espíritos ciganos no ambiente – segundo ele, alguns dos adeptos frequentavam umbanda também – o que estava causando essa energia diferente no ambiente, até que um dia Marcelo incorporou o cigano Juan Ramirez.

Assim que incorporou esse cigano foi dada a Juan a responsabilidade de arrumar um lugar em que os espíritos ciganos, de pessoas de terreiros de umbanda e de candomblé diferentes, pudessem cuidar¹⁴⁰ de seus ciganos, já que uma característica da Tenda é o duplo pertencimento dos adeptos em umbanda e candomblé, que os mesmos chamam de “outro lado”. Juan começou a reservar, no mesmo espaço, alguns dias só para trabalhos com espíritos ciganos e em outros apenas para rituais de candomblé. Mas o espaço de ciganos começou a se tornar

140 Expressão que é usada quando o médium adepto da casa usa para explicar que na Tenda direciona sua atenção espiritual para trabalhar com seu “espírito cigano”, já que no candomblé e na umbanda eles podem dar uma atenção melhor aos outros espíritos.

conhecido pela propaganda dos próprios adeptos e pessoas da comunidade. Três anos depois Juan, foi orientado a procurar outro lugar, que tivesse um espaço maior para as atividades ritualísticas e principalmente houvesse a separação da Tenda Tzara Ramirez do barracão de candomblé – pedido feito ao Cigano Juan Ramirez.

Esse pedido teria sido feito pelo cigano, pois os espíritos ciganos queriam um espaço só para eles, já que não se sentiam a vontade em dividir um espaço onde acontece sacrifício de animal, uma vez que essa prática não existe na tradição cigana. Entre os trabalhos, feitiços e magias dos espíritos ciganos não existe o pedido de *sangue vermelho*¹⁴¹, somente de *sangue verde*¹⁴². Esse pedido fez com que a região da “Chacrinha” fosse trocada para uma região mais ampla e que as especialidades fossem separadas, a opção foi o bairro de Santa Eugenia que é mais distante do centro de Nova Iguaçu, onde hoje em dia se localiza a tenda – nessa região foram comprados dois terrenos, um para a *Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez*¹⁴³ e outro para o Barracão de Candomblé.

O espaço que chamo de Tenda está em um terreno de 700 m² onde se encontram a tenda propriamente dita. Trata-se de um barracão ocupando que ocupa a metade do terreno, pintado com desenhos de ciganos e de forma bem colorida, um tablado de madeira central, telhado simples e que usa como divisórias um conjunto de biombos móveis, que são colocadas e tiradas com facilidade – dependendo das cerimônias. Na região de trás da tenda temos algumas salas que são usadas para trabalhos espirituais como banhos, cirurgias espirituais, sala dos potes e vestiários. No espaço à frente da Tenda encontramos o pátio central, onde a Salamandra¹⁴⁴ está localizada ao centro, e a região de espera dos pacientes, com o número de sete bancos onde mais de setenta pacientes se

141 Referencia que os espíritos ciganos fazem ao sacrifício de animal.

142 Quando é feito um trabalho com ervas, flores e elementos da natureza os espíritos fazem uma associação com sacrifício de sangue verde.

143 Começou a usar esse nome a partir desse momento, onde os espaços espirituais estavam separados.

144 A salamandra é nome dado a fogueira que sempre é montada na região central do pátio externo e tem uma função primordial e de indiscutível importância no ritual de domingo da Tzara Ramirez. É na salamandra que todas as velas de trabalhos e pedidos são entregues, que os incensos são acesos e os médiuns incorporam de forma coletiva – sempre ao cair da noite, após 18 horas.

revezam quinzenalmente sentados ou em filas enormes em pé para algum dos trabalhos que são ali oferecidos.

O trabalho de campo acompanhou dois ciclos completos dos seus rituais e festividades da Tenda Tzara Ramirez e me permitiu vivenciar a comunidade e sua relação com seus pacientes e os que cercam sua localidade durante o ano de 2012 até o ano de 2013¹⁴⁵. Presando por um rigor analítico sobre os dados coletados no campo durante esse período sistematizei visitas durante todos os rituais quinzenais, além das atividades para as quais fui convidado a participar fora da Tenda e no Barracão do líder Marcelo. Essas atividades me proporcionaram maior tempo com o grupo e pude fotografar e estabelecer diálogos de maneira aberta, sem entrevistas fechadas. Isso gerou maior aceitação por parte dos médiuns, durante o campo com 12 médiuns que frequentam a Tzara Ramirez. Estes médiuns têm destaque na organização dos rituais e liderança entre o grupo.

Dividi minhas análises em eixos temáticos a serem tratados nesse trabalho permite distinguir quatro grupos de objetivos de análise mais detalhada, conforme divididos e exemplificados na tabela abaixo.

Identidade	Símbolos e ritual	Gênero e sexualidade	Performance e incorporação
Cultura Cigana Ciganos de sangue Ciganos de Espiritualidade Ciganos na Umbanda Ciganos no Candomblé	Cosmologia da Tenda Espiritualista Tzara Ramirez Símbolos religiosos da cultura cigana Símbolos religiosos de outras religiões	Gênero dos médiuns Gênero dos atendidos Sexualidade dos médiuns Sexualidade dos atendidos	Representações de identidade nas incorporações Representações de símbolos religiosos e culturais na incorporação Representações de gênero e sexualidade nas incorporações

Mas faço questão de destacar que esta apresentação visa melhor organizar minhas análises. O texto mostrará que essas temáticas se entrecruzam e perpassam constantemente o campo.

Com base na divisão do quadro acima, tomarei à mão as obras de Geertz (1989) e Sahlins (1994) no e Tzara Ramirez fez o mestrado em 2009 e seu doutorado em 2013, considerando minha perspectiva de pesquisa de campo, considero somente o período de pesquisa que estive no mestrado.

os quais se tornam grandes colaboradores para a coleta de fontes e observação. Busco entender o que Geertz discutiu detalhadamente em sua obra *“O saber local e as influências”* (GEERTZ, 1997) que corroboraram para as mudanças acontecidas naquele local no decorrer do tempo. A reconfiguração símbolos religiosos que revelaram uma bricolagem única (BIRMAN, 1995) o onde cada símbolo será interpretado e carregado de valores e peso de acordo com suas necessidades para aquele ambiente, denominado pelo autora como “a mistura¹⁴⁶”.

Além de observação usando modelos de autores clássicos na área de performance como Turner (2005) e Schechner (LIGIÉRO, 2012). Procurarei entender e decifrar os rituais, sentimentos e emoções envolvidos nos rituais e incorporações comuns no meu campo e trabalhados em autores contemporâneos como Patrícia Birman (1995). Assim como autores mais contemporâneos da antropologia das emoções como Claudia Rezende e Maria Claudia Coelho (2010), Josefina Pimenta Lobato (2012) e David Le Breton (2009) que têm muito a colaborar na análise e influências exercidas pelas relações de emoções que se estabelecem no grupo religioso estudado.

Para ajudar na análise de autores da antropologia da religião como: Magnani (1995, 2005 e 2010) e sobre trânsito de elementos e símbolos religiosos no contexto religioso do Brasil disponho da ajuda encontrada na literatura de Leila Amaral (2000), Peter Berger (2004), Silvia Fernandes (2006) e Thomas Luckmann (2004). Pretendo usar para compreender e trabalhar com clássicos do sincretismo, Sanchis (1994) e Machado (1994), e nos seus desdobramentos com a concepção de trânsito religioso em Rolim (1994). Utilizarei a bibliografia de Barth (2000) e Hall (2011) para analisar a importância dessa liderança sobre a identidade/gênero e características do grupo Tzara Ramirez em suas relações de identidade.

146 Destaco o artigo: *É muita mistura⁷: religião, música, política, dengue, beleza e saúde no Complexo do Alemão* – Carly Barboza Machado PPGCS – UFRRJ, Trabalho apresentado 28^o Reunião ABA – 2012. Artigo que discute como mediadores e mediações privilegiados da relação entre religião, política e mídia no Rio de Janeiro, com uma análise específica de um show no complexo do alemão, na época recém pacificado. <http://tv.globo.com/novelas/salve-jorge/index.html>

“Ciganos de espírito” e a Beija Flor

Durante fatídica noite de 2013 preparava um lanche quando o meu telefone celular tocou e fui surpreendido por uma voz corrida e com informações confusas, mas que extremante feliz me fez um convite. Era Arimar¹⁴⁷, uma das principais informantes na pesquisa desenvolvida na Tenda Espiritualista Tzara Ramirez, que se lembrara de mim nos últimos momentos em que redigia a lista de um ônibus que sairia da Tenda para escola de samba Beija Flor naquela noite, por convite de um dos sambistas da escola. No primeiro momento não consegui entender muito bem o que estava acontecendo, como estava acontecendo ou porque estava acontecendo, mas tomado pela felicidade de minha informante em estar indo para tal evento, com todos os membros da Tzara ainda por ser o único não médium convidado me fez, aceitei sem pestanejar, inclusive sem pensar sobre a única exigência feita pela minha informante e uma das líderes do grupo: *“Tem que ir vestido de cigano”*.

Assim que desliguei o celular tentei me concentrar, comer meu lanche, e pensar no que tinha acontecido, estava acontecendo e iria acontecer. Menos de uma semana antes tinha participado de uma atividade na Tenda, em que durante dois dias ajudei a organizar, arrumar e comemorar com eles a sua principal festividade do ano comemorando no dia 12 de outubro, a festa de Nossa Senhora e Santa Sara de Kali, e até então nada tinha sido falado de Beija Flor, convite da Beija Flor ou carnaval. Imediatamente comecei a ligar para meus contatos na Tenda, buscando entender o que tinha acontecido e do que se tratava de uma maneira geral. Após alguns telefonemas descobri o que em meio à euforia e felicidade minha informante não conseguiu dizer. Durante a semana que antecederia esse evento, algumas das médiuns da Tenda que trabalham com dança cigana em estúdios de Nova Iguaçu, tinham sido procuradas por membros da G.R.E.S. Beija Flor de Nilópolis¹⁴⁸ para comparecer na noite da final da escolha do samba e participar

147 Todos os nomes usados nesse trabalho são os nomes ciganos de batismo recebidos pelos médiuns após efetivação de sua relação com a Tenda, optei por não usar seus nome civis, já que com essa opção os resguardo, sendo seus nomes ciganos usados somente lá dentro ou entre os médiuns em ocasiões especiais como no caso da Beija Flor.

148 G.R.E.S Beija Flor de Nilópolis - <http://www.beija-flor.com.br>

dançando, como ciganas, samba deles. Ambas as professoras apresentaram a Tzara Ramirez e disseram que conseguiriam formar uma grande ala de ciganos, mas dependeria do apoio que a escola ofereceria e a aceitação de Juan, liderança da Tzara, e sua *espiritualidade*¹⁴⁹.

Logo que Juan Ramirez e Arimar foram apresentados aos representantes da Beija Flor, pelas professoras e médiuns da Tzara, explicaram quem eram e suas condições para participar. Durante a primeira conversa logo encontraram conhecidos em comum: a Tzara Ramirez é bem conhecida na Baixada Fluminense (Nova Iguaçu e Nilópolis, Mesquita e municípios vizinhos), ligados área de política, artes, cultura, dança e religiões afro-mediúnicas, mas esse “*conhecimento*” explicarei mais adiante. O primeiro convite era somente para a noite de escolha do samba enredo, conforme fosse essa noite seriam apresentados às lideranças de coreografias, alas e o carnavalesco da escola: Layla.

Assim que cheguei comecei a fotografar, algumas das minhas primeiras fotografias foram tiradas do camarote, e a primeira observação que fiz em meus pensamentos foi: “*quanta mistura*”, lembrando de um texto que já foi muito debatido entre grupo de amigos do programa de PPGCS e me dava a mesma impressão ao observar a foto, unindo com os relatos do guardador de carro e minhas indagações quando recebi o convite para assim como o meu grupo estar ali. Balões, bandeiras, faixas e símbolos mais variados e diferentes se congelaram no visor da câmera, assim como pessoas e personagens mais variados que eram símbolos importantes a serem analisados também. Ali Globo, Beija Flor, Ciganos e Nilópolis se misturavam e representavam interesses diferentes, mas é a Tenda Tzara e seus ciganos que se são o foco de minhas observações e minhas análises nesse trabalho. Como os ciganos foram parar ali, o que representam ali e como interagem com os demais grupos ali representados?

A Rede Globo estava ali como principal patrocinadora da Beija Flor naquele ano, por causa da relação do enredo com a novela “*Salve Jorge*”¹⁵⁰ da Globo, que

149 Desde o primeiro momento os adeptos da Tzara Ramirez apresentaram seu envolvimento com o mundo cigano.

150 <http://tv.globo.com/novelas/salve-jorge/index.html>

mostra a região de origem do povo cigano e os cavalos mais importantes e valiosos e a relação estabelecida no início da história cigana com esse animal. E os políticos de Nilópolis mantêm uma longa e estreita relação com a presidência da Beija Flor desde sua fundação, o que explica a força da escola de samba na comunidade e relação com os moradores e comunidade e muitas vezes se misturando com esfera pública. Mas como “*os ciganos da Tenda*” chegaram até ali?

No domingo seguinte fui ansioso ao atendimento da Tenda esperando notícias da conversa que ocorreria durante a semana e até então não tinha notícias, assim que cheguei fui direto a sala de Arimar, e pedi que me contasse sobre sua reunião com Layla. Ela me contou que foram recebidos por ela durante a semana, assim como outros representantes da Beija Flor, e que participariam mesmo do carnaval em uma ala de ciganos. Disse que os três (Juan, Arimar e Morgana – uma das professoras de dança que é médium na Tenda) falaram com ele e esclareceram e acertaram algumas coisas sobre participação, roupa e coreografia. Após deixá-la falar por quase uma hora ela comentou:

Ai o Layla perguntou se agente era cigano mesmo, eu disse que sim, de coração, de espírito! Ele perguntou se tinha algum cigano de sangue, família. Eu disse que sim, mas se fosse para a Tenda ir teríamos de ir todos, todos somos ciganos, ou estaríamos fora!

O “*ser cigano*” para o grupo da Tzara parece ser um só, onde real (sangue) e imaginado (espiritualidade), que eles entendem ser e existir assim, na avenida – assim como em qualquer momento que estão como Tenda Tzara Ramirez, ritualístico ou não – é um só (GEERTZ, 1989, p.129) os critérios de pertencimentos são do grupo e independentes do olhar de fora, seja pesquisador ou não (BARTH, 2000, p. 25-67).

Essa relação da Tenda com outros “grupos” já tinha chamado minha atenção em momentos diferentes, como eles mesmos fazem questão de ressaltar: “*somos ciganos de coração, espírito*”, porém essa relação é muito mais complexa do que me pareceu nos primeiros momentos. Pude presenciar casos em que essa identidade foi acionada e legitimada por fatores e forças diferentes, onde ora são

ciganos, ora grupo religioso, ora ciganos da Tzara, às vezes oriundos de umbanda e candomblé, ou totalmente diferentes de umbanda e candomblé. Dependendo do grupo ou relação com o grupo envolvido, essa diferenciação entre ciganos de “sangue” e “espírito” muitas vezes se torna conflitiva entre os próprios adeptos dentro do grupo e também em referência a outros grupos, no caso dos “ciganos de sangue”, como os adeptos chamam a etnia cigana e conflitivo também, em alguns momentos, com outros grupos religiosos como umbanda e candomblé.

Outro momento importante foi à festa de *Nossa Senhora Aparecida*, onde uma grande festividade de dois dias envolveu não só os médiuns da tenda, mas também os moradores da comunidade em que a tenda está localizada e alguns políticos da região que cederam material de grande importância para o acontecimento do evento em 12 de outubro de 2012. Acompanhei os procedimentos para a festa durante o dia de seu acontecimento e o dia anterior com seus preparativos, onde pude acompanhar os médiuns durante um dia inteiro fora do ritual e precedendo o principal ritual anual deles, o que me possibilitou observar e presenciar fatos e conversas essenciais para entender algumas das observações aqui feitas.

Ao chegar à Tenda no dia de arrumação que precedia a festa percebi que o evento acontecia na rua que já estava sendo fechada, o que proporcionaria um espaço quase de um quarteirão, já que a rua de trás da Tenda é sem saída. Logo que estacionei indaguei sobre o fechamento e recebi algumas respostas como “*a festa é grande e precisa de espaço grande*”, e quando indagado sobre a comunidade e pessoas das ruas “*todos gostam e participam, é um grande evento*”, mas mesmo assim continuei preocupado até que Arrimar chegou me cumprimentou e quando indagada pelo mesmo motivo me respondeu:

Temos autorização da Prefeitura (nesse caso Nova Iguaçu), temos amigos lá, sempre que precisamos eles apoiam e colaboram, como hoje na autorização para fechar a rua, autorização para o som, – que foram eles que deram o carro de som, e autorização para fazer um procissão mais tarde dando a volta em alguns quarteirões da vizinhança

Surpreso com essa declaração resolvi aprofundar sobre esses “*amigos lá*” que Arimar destacou com orgulho. A Tenda Tzara Ramirez tem um certo reconhecimento na cidade de Nova Iguaçu e em alguns bairros da Baixada Fluminense por sua relação com a dança, arte e cultura cigana¹⁵¹. Desde seu surgimento tem se empenhado em promover a cultura cigana com aulas de aulas de dança e música, é forte a tradição de professoras profissionais de dança na casa, como citado anteriormente, o que faz com que exista uma divulgação muito grande da Tenda em eventos de prefeituras relacionado à “*cultura cigana*” e a “*espiritualidade cigana*”, essa divulgação faz com que a Tenda seja chamada para festas em outros grupos religiosos como umbanda e candomblé com muita frequência.

Essa relação com a dança se deve muito ao médium Juan, que é líder da Tenda e tem uma relação muito grande com a dança e espetáculos. Juan é um excelente dançarino – o melhor da Tenda seja entre homens e mulheres e essa opinião é partilhada por médiuns, adeptos e o pesquisador que escreve, e ultimamente tenho percebido que na Beija Flor também, o que lhe faz ser constantemente o destaque quando dança. Essa colaboração com a cultura fez com que Juan recebesse um prêmio pela colaboração com a divulgação da cultura cigana no ano de 2008 concedido pela Prefeitura de Nova Iguaçu, e organizado pela secretaria de cultura de Nova Iguaçu no SESC da cidade, onde após uma noite inteira de homenagens, dança e canto, Juan recebeu um diploma das mãos do próprio prefeito e secretário de cultura da cidade. Segundo as próprias palavras de Juan “*foi uma noite e tanto, já viu as fotos? O SESC lotado de ciganos, o pessoal da umbanda, lá do barracão... Muito lindo*”.

Destaco aqui na fala de Juan “*lá do barracão*” para aprofundar uma questão já mencionada acima e que darei um destaque maior em minha abordagem: o fato de Juan ser pai de santo num terreiro de candomblé onde é conhecido com “*M. de Onira Babalorixa*”¹⁵². Acompanhei Juan algumas vezes nesse terreiro em

151 O que explica o convite feito pela Beija Flor, principalmente depois de entrar em contato com a Liderança da Tenda.

152 Não usarei o nome civil de Juan, por motivos anteriormente citados.

festas, obrigações, saídas de santo e outras mais, acompanhando sua relação com o candomblé e destaque que lá a música e dança são destaques principais do terreiro, proporcionando convites diversos para acompanhar outros grupos e festas, assim como na Tenda, e com a secretaria de cultura de Nova Iguaçu também, agora na propagação e eventos da cultura afro. Um evento de destaque esse ano contado a mim pelo próprio Juan durante o acontecido, foi um convite em que ele foi a Salvador – BA para lecionar um culto de dança afro, bancado pelo governo da Bahia e mediado por “*gente de lá*” da Prefeitura de Nova Iguaçu.

Esse terreiro fica na rua de trás da Tenda, menos de 150 metros, se der a volta no quarteirão andando, o que proporciona uma grande força desses grupos no local e junto à comunidade, onde suas festas, frequência de atendimento, força perante a prefeitura proporciona um certo destaque. Aos bares e barraquinhas de cachorro quente da região se localizam mais próximos dos templos em dias de atividades, assim como nos dias de Tenda, quando o próprio dono me falou que aumenta o número de frangos para botar para assar na padaria, por saber que “*eles não comem carne vermelha em dia de trabalho, o que ajuda a ele vender mais*”, demonstrando a relação que a comunidade tem com a Tenda e o barracão de Juan. Essa relação foi comprovada na Festa de Nossa Senhora Aparecida, onde a procissão demonstrou essa interação devido a grande quantidade de pessoas que estavam presentes, as pessoas que saíam no portão para observar e o respeito sempre zelado. Mostrando como a Tenda desenvolve os “*jogo das identidades*” e como as identidades tornaram-se “*politizadas*”, na medida em que mudam de acordo como são interpelados pela sociedade (grupos), sendo assim, a identidade do grupo não é automática (HALL, 2011, p. 78). Segundo Stuart Hall, com o surgimento de poderes, contestou a divisão público/privado, também a *política da identidade*, cada movimento social vai reivindicar uma identidade própria (2011, p. 78), e assim a tenda faz.

“...a cigana leu o meu destino...”

A presença dos ciganos nas artes e literatura foram importantes para manutenção de um imaginário – em alguns momentos positivo, outros negativo

– no imaginário popular brasileiro. Como citado anteriormente, os ciganos retratados por Debret (MELLO, 2009, p.251) foram também destaque em obras de Machado de Assis, Guimarães Rosa e Cecília Meireles que destacaram características “*Olhos dissimulados*”, “*Romanceiro*” e “*Boêmio*” como destaque do povo cigano.

Mas destaco outra característica para essa análise “*A cartomante*” que permeou os contos e literatura brasileira, assim com o imaginário de nosso povo. Me lembro muito bem das ciganas que liam mão no calçadão de Nova Iguaçu e sempre me encantaram coma possibilidade de ver meu “*destino*” ou “*sorte*”. Assim como uma das práticas passadas de geração em geração na cultura cigana a quiromancia é sem duvida um dos ofícios da cultura ciganos mais questionados e perseguidos pelas autoridades ao longo da História (PEREIRA, 2009, p.149, BARROS, 2010, p. 49) e seria o elemento de ligação entre a dita “*tradição cigana*” e “*religião cigana*” a figura da cartomante é símbolo eficaz (LÉVI-STRAUSS, 2003, p.194) e figura lendária fundante dessa “*magia cigana*” e “*identidade cigana*” construído no imaginário popular brasileiro.

Em trabalhos clássicos como os de Ruth Landes (1947), Edison Carneiro (1948), Roger Bastide (1958), Pierre Verger (1981) e Juliana Elbein dos Santos (1986) os autores mostram a busca da africanização e de uma raiz étnica do candomblé da Bahia, nesse processo de “*rompimento com o sincretismo*”, conforme o manifesto divulgado ao público em 1984. Assim como a consequente africanização do culto, é frequente e facilmente entendido o apagamento bem sucedido de uma mentalidade católica no candomblé e outras religiosidades mediúnicas (VAN DE PORT, 2012, p. 131). Apesar de Talal Asad (1993, p. 31) não nos deixar esquecer do fato de que *as declarações sobre o que constitui a “essência” de uma religião são inextricavelmente ligadas a – e trabalham a serviço de – configurações específicas de poder, nesse caso do “verdadeiro candomblé”*.

Isso nos leva a uma outra categoria de análise para entendimento dos “*ciganos de espírito*” que é o “*Baixo espiritismo*” (MAGGIE 1992, p.226 e GIUMBELLI, 2003, p.248) e sua análise documenta entre os anos de 1890 – 1940 no processo da institucionalização política que norteiam a definição do que é “*religião*”, nesse caso mediúnicas. No caso do espiritismo (GIUMBELLI, 1995, p.120) onde

mostra a socialização do “*baixo espiritismo*” e produção de agentes sociais “falsos e verdadeiros” na definição do que é “religião” quanto as práticas mediúnicas, normatizando o que é espiritismo (GIUMBELLI, 2003, p. 250-251).

Nesse processo Renato Ortiz em “A morte branca do feiticeiro negro” afirma que nessa ruptura dentro do “baixo espiritismo”, a umbanda sofre o processo contrário chamado de “empretecimento” e é difundida nas camadas mais pobres (2011, p. 32) o que junto à perseguição dos anos de 30 no Brasil possibilitou o seu dinamismo (TURNER, 2005, p.50) com o imaginário brasileiro (BARROS, 2010, p. 41; VAN DE PORT, 2012, p. 137), enquanto o espiritismo se normatiza e embranquece. As dificuldades que o candomblé constrói com sua africanização e o espiritismo com a sua normatização encontram na umbanda nesse momento do “estado novo” a possibilidade de estabelecer novas relações, por meio da mistura, o que para muitos estudiosos se tornou um problema de entender e estudar, como destaca Birman “reconhecer que a flexibilidade de fronteiras diz respeito a concepções do que sejam religiões diferentes daquelas operadas pelos antropólogos” (BIRMAN, 1995, p.16). Na umbanda um mesmo símbolo possui “*multivocalidade*”, podendo vir a representar diferentes significados de acordo com a performance ritual (TURNER, 2005, p.77).

Na ruptura com o Kardecismo a “missão” se torna uma herança importante, e os “espíritos” considerados pouco evoluídos - e em alguns casos proibidos de incorporar - ganha maior lugar como “preto velho, caboclo, negros e mestiço” (BARROS, 2010, p. 43). Segundo alguns autores a umbanda se torna “uma tradição presente, uma comemoração criativa do Brasil atual” (BAIRRÃO, 2002, p.58) com interação sem limites étnicos, geográficos e sociais, gerando uma intenção de mestiçagem que por meio da “bricolagem” (MEYER, 1993, p. 132) possibilita a inclusão e acolhimento de atores sociais (BARROS, 2010, p. 43) com “*atenção as dinâmicas sociais e necessidades dos homens*” (BAIRRÃO, 2004, p.73) como prostitutas (pombas giras), bandidos (malandros), boiadeiros (cangaceiros) e ciganos, personagens (modelos/arquétipos) da vivência brasileira (BARROS, 2010, p. 46) como símbolos dominantes (TURNER, 2005, p.77).

A prática de quiromancia - leitura de mão - que durante anos foi associada a “*feiticeira*” ou “*charlatanismo*” e perseguida no Brasil pela “*Igreja Católica*” e

“*Estado Novo*” (MIRANDA, 2010, p.127) foi o símbolo comum encontrado entre a identidade “cultura cigana” e “espírito cigano” (PEREIRA, 2009, p. 94-95), causando as primeiras associações entre as duas identidades, principalmente depois da década de 70 quando no Brasil grande grupos de famílias ciganas se tornaram sedentárias e muitas mulheres ciganas liam mãos em praças públicas e em salas de quiromancia. E as primeiras quiromantes não-ciganas (médiuns) que já estavam começando a desenvolver essa prática (PEREIRA, 2009, p. 96).

E a pomba serve pra que? A proibição!

No período do *Estado Novo* os ciganos foram perseguidos como “feiticeiros” assim como adeptos de “cultos mediúnicos” – e boêmios – assim como sambistas, prostitutas e artistas/músicos da noite – grande parte dos modelos incorporados pela umbanda como “espiritualidades/entidades”, como visto acima. Porém nos últimos 30 anos (PEREIRA, 2009, p.160 e MIRANDA, 2010, p.130) as “entidades ciganas” têm surgido e vem sendo incorporadas a “*Linha de Exu*”¹⁵³, o que para muitos adeptos tem lógica (por serem povo de rua) mas gera problema (não é a mesma energia). O artigo publicado no ano de 2004 “Os espíritos ciganos” (2006) do historiador Roberto Kaz, no dossiê cigano da Revista de História da Fundação Biblioteca Nacional, é uns dos primeiros a abordar, mesmo que em uma visão histórica e de maneira resumida, o tema. O autor acompanha um “ritual cigano” (2004: 33) onde um outro grupo, assim com a Tzara Ramirez, onde o “entidades ciganas” promovem uma festa do dia 12 de outubro de 2004, em homenagem a Nossa senhora Aparecida.

Na Tenda Espiritualista Tzara Ramirez esse discurso é muito frequente entre os adeptos, principalmente quando o assunto é “*incorporação*” e “*energia da incorporação*”. Os médiuns diferenciam a força e sensação entre o “outro lado” e a Tenda:

153 Termo nativo que corresponde a que grupo essa entidade está ligada, designando características, que vão ser usadas para enquadrar na cosmologia da umbanda, para saber mais ler Renato Ortiz (2011).

“Não vou lá no barracão pois tem sangue de animal, aqui não, é tranquilo e a energia é boa” Cigana Morgana - adepta de umbanda e da Tenda.

“Vim para cuidar de minha cigana, ela me trouxe, ela não desci lá por ser carregado...” Cigana Sibilian – adepta de umbanda e da Tenda.

“aqui é diferente, lá no barracão a energia é outra, muito mais pesada” Cigana Indianira – adepta de candomblé e da Tenda.

“a energia de minha cigana é boa, leve... me deixa bem, isso desde a primeira vez que ela veio” Cigana Carmencita – adepta de candomblé e da Tenda.

Essa divergência entre as energias “*Exus*” x “*Ciganos*” é comumente encontrada em outros médiuns e casas (PEREIRA, 2009, p. 153) e seria um dos motivos de surgimento da Tzara Ramirez – como já mencionado – e destacando uma das suas principais características em relação a outros grupos de presença de “*espíritos ciganos*” é a proibição de incorporação de outros espíritos, que não sejam ciganos.

O principal evento aconteceu durante um “*Ritual de energização*” feito só com os médiuns da Tenda, onde uma semana antes a Cigana Arimar passou uma lista com todos os elementos que deveriam ser comprados para a realização da energização que iria realizar. Uma semana depois os médiuns todos sentados começaram a receber explicação de como seria o ritual e a função de cada objeto a ser utilizado, chegando na vez da “*pemba*” a Cigana Arimar – assim como fez com todos os objetos – pergunta em voz alta: “*E a pemba serve pra que?*”, quase de maneira uníssona responde “*para riscar*”¹⁵⁴ o ponto” e caem na gargalhada. Arimar imediatamente responde “*se tivessem do outro lado sim, mas aqui não!*” promovendo um grande constrangimento. Na Tzara Ramirez por ser, desde sua

154 O “*riscar o ponto*” é uma prática comum nos rituais de umbanda, quando algumas entidades incorporadas usam esse material para “*riscar*” no chão um espaço determinado para seu atendimento, o que teria marcação de espaço sagrado.

fundação um lugar para as “*entidades/espíritos ciganos*”, é proibido incorporar outros espíritos, “é um espaço pedido pelos ciganos e só de ciganos” como referido por Cigana Carmencita.

Essa singularidade é muitas vezes um motivo de invocação e distinção desse grupo em relação a outros que incorporam ciganos também, “agente é cigano” - “incorporamos só ciganos” e muitas vezes são referenciais de pureza/impureza e hierarquia (DOUGLAS, 2012, p.118) entre o próprio grupo “*aquela ali – se referindo Sibilian – “uma vez pegou champanhe e derramou na cabeça igual pomba gira, não pode, agente é só cigano!*”¹⁵⁵”. Esse limiar (TURNER, 2005, p.139) é sempre observado e cuidado entre o grupo – lideranças e os próprios adeptos – vigiam essa difícil tarefa de não deixar o outro lado “encostar”¹⁵⁶, já que todos tem o seu “outro lado”. O “outro lado” seria toda a forma de entidades que os médiuns da casa podem ter em seus outros contextos religiosos, como na Tenda a umbanda e candomblé é comum, mas se torna totalmente proibido a incorporação ali. Em todo o período que estive acompanhando o grupo o ato de só incorporar entidade, ou espíritos, ciganos na Tzara Ramirez era uma preocupação e vigilância constante, nunca deixa o “outro lado encostar”.

Essa preocupação como a presença dos espíritos/entidades dos “outros lados” que os médiuns destacam durante os rituais abertos e fechados, assim como os próprios médiuns destacam, a existência da “entidade/espírito cigana” nos seus outros lados, o que os levaram a cuidar dessa entidade ali na Tzara Ramirez. Mostra como a presença dessa entidade está constantemente representada nas umbandas e candomblés, o que nos faz pensar em como essa trajetória de inserção da imagem dos ciganos mediúnicos chega até a Tzara Ramirez.

Conclusão

Observei a diversidade de relações que este grupo estabelecia e que estavam muito além da minha proposta inicial de analisar os elementos

155 Fala da cigana Carmencita.

156 Quando uma entidade está querendo incorporar - baixar, ou usar - um médium - aparelho/cavalo.

religiosos, elementos como a sua formação, as relações de gênero dentro do grupo, as incorporações e símbolos ritualísticos usados em seus rituais que foram acrescentados no decorrer de meu trabalho.

As figuras ciganas estão mescladas à cultura brasileira, e a figura do cigano foi assimilada ao imaginário do povo brasileiro. Um olhar desatento sobre identidade cigana pode gerar uma confusão sobre “etnia cigana” e “espírito cigano”, principalmente quando percebemos esses grupos em total interação com outros grupos em momentos como festas, passeatas, apresentações culturais ou manifestações de interesses comuns, o que é muito comum na realidade brasileira. No caso da Tzara Ramirez esses dois universos não só se apresentam configurados de forma separada, “*os ciganos de sangue*” e os “*ciganos de espírito*”, mas também os “*ciganos de sangue e espírito*”, que dentro da opção de escolha livre de uma religiosidade comum à cultura cigana – proporcionaram na Tenda o encontro dessas duas identidades, o que confirma a Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez como espaço em que esse encontro acontece e é esse “*encontro*” que contribui para a identidade do grupo, que é performada por vários elementos que permeiam esse grupo.

Essa característica proporciona por muitas vezes que o grupo, como vimos, reivindique sua identidade, dependendo da melhor interação, interna ou com outros grupos. Algumas vezes como ciganos de sangue, no caso da Beija Flor, e em outras como “*ciganos de espírito*”, perante outros grupos religiosos e pacientes, ou como “*ciganos de sangue e espírito*” no caso de alguns “*médiuns e ciganos de etnia*” na tenda, que encontram nessa possibilidade um maior destaque.

Os símbolos religiosos da Tenda são um resultado desse “*universo simbólico*” composto de elementos religiosos diversos, proporcionado pelo duplo ou múltiplo pertencimento religioso dos seus médiuns, e os símbolos ligados à cultura cigana. Estes ganham significados e forças mágicas na realidade ritualística da Tenda, em todos seus rituais e privilégio nos atendimentos particulares e no ritual da Salamandra.

Esse caleidoscópio de mágicas encontra um campo religioso permeado de “*cuidados*”, “*terapias*” e “*sofrimentos*” na Tenda, mas é na “*cura*” e busca por “*cura*”, que esses símbolos e suas apropriações ganham sentido e força. A constante

ideia de busca por “cura” possibilita a existência desses mais variados símbolos religiosos, além da circulação dos médiuns em diferentes grupos religiosos. Há então uma realidade extremamente porosa, como um grande guarda chuva que acolhe todos os símbolos e combinações possíveis.

O “*ritual da Salamandra*” na Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez configura uma performance ritual dinâmica e com extrema elaboração de símbolos, organizando com grande eficácia a transformação da realidade, principalmente com a interação de adeptos e quando presencia o “*afloar*” de uma cigana, o que proporciona a construção de identidade do grupo e interação com os frequentadores do espaço. A performance ritualística de incorporação na Salamandra proporciona a formação de uma memória por meio da ação, essa ação é codificação de inúmeros símbolos de identidade.

As divisões do espaço da Tenda possibilitam a distinção dos limites de “*performance de ritual*” e “*performance de entretenimento*”, através da dança, a existência do *jogos e rituais*, mas a construção dos jogos de dança e as performances ligadas ao entretenimento, são voltadas para a construção e transmissão de hábitos futuramente usados de maneira ritualística.

A proeminência do ritual da Salamandra, principalmente como ritual que represente o espírito cigano, se torna visível perante todos os rituais existentes no ciclo ritualístico da Tenda. Apesar da existência de outros grandes rituais como Festa de Nossa Senhora Aparecida e Santa Sara de Kali, ritual do pote e Festa de ciganos, o ritual e a fogueira são presenças constantes, levando ao questionar se a existência dos demais é uma forma de valorizar e fortalecer o ritual da Salamandra e sua importância como símbolo e ritual religioso.

O trabalho com a Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez possibilitou ainda reconhecer novos problemas para análise que estão sendo desdobradas somente agora na pesquisa do doutorado. Pois a Tenda Tzara Ramirez tem reconhecimento na cidade de Nova Iguaçu e em algumas outras cidades da Baixada Fluminense por sua relação com a dança, arte e cultura ciganas. Desde seu surgimento tem se empenhado em promover a cultura cigana com aulas de dança e música sendo forte a tradição de professoras profissionais de dança na casa, como citado anteriormente, o que faz com que exista uma divulgação

muito grande da Tenda em eventos de prefeituras relacionados à “*cultura cigana*” e à “*espiritualidade cigana*”; essa divulgação faz com que a Tenda seja chamada para festas em outros grupos religiosos como umbanda e candomblé com muita frequência.

Essa relação entre “*ciganos*” e a Baixada Fluminense opera a partir de outra relação que considero importante, já que se dá como uma conformação particular entre “*etnia*”, “*religião*” e “*cultura*”, sendo a dança um dos principais elementos dessa relação entre “*ciganos*” e a “*cultura*” da Baixada.

O crescente reconhecimento dos “*ciganos de espírito*”, assim com acontece com A Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez, na Baixada Fluminense e no Rio de Janeiro me fazem pensar no trabalho organizado por Ana Isabel Afonso (2012) chamado “*Etnografias com ciganos*”, onde em um conjunto de trabalhos com “*ciganos*” em diferentes realidade sociais e culturais. Onde a autora não só apresenta um grande numero de trabalhos desenvolvidos com “*ciganos*” em diferentes contexto e realidades, mas também propõe a pensar como pesquisar “*ciganos*” e *pesquisar diferenciação e resistência cultural* (2012: 17). Assim, pensar “*cigano*” no Rio de Janeiro e também pensar “*ciganos de espírito*” e também todas as possibilidades que esses “*ciganos de espírito*” abrem como um campo de análise na realidade brasileira.

Referências

AFONSO, A. **Etnografias com ciganos – Diferenciação e resistência cultural.**

Lisboa: Edições Colibri, 2012.

AMARAL, L. **Carnaval da Alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era.** Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000.

ASAD, T. **Genealogies of religion.** Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

BAIRRÃO, J. A. **O impossível do sujeito: implicações do tratamento do inconsciente.** São Paulo: Edições Rosári, v 2, 2004.

BAIRRÃO, J. A. Subterrâneos da submissão: sentidos no mal no imaginário umbandista. In: **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, n 2, pp 55-57, 2002.

BERGER, P; LUCKMANN, T. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido – a orientação do homem moderno**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BRETON, D. L. **As paixões ordinárias – antropologia das emoções**. Petrópolis – RJ, Vozes, 2009.

DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012.

GIUMBELLI, E. **Da religião como problema social: Secularização, Retorno do sagrado, Liberdade religiosa, Espaço e Comportamento Religioso**. Rio de Janeiro: PPGAS – Museu Nacional, 1996.

GIUMBELLI, E. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GIUMBELLI, E. **O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**. São Paulo: CNPq-Pronex, Attar Editorial, 2002.

GIUMBELLI, E. **Para além do trabalho de campo: reflexões supostamente Malinowskianas**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 17, n. 48, fevereiro de 2002.

GIUMBELLI. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. In: **Horizontes Antropológicos**, v 9, n° 19, Porto Alegre: Jul, 2003.

GIUMBELLI. **O cuidado dos mortos**. Rio de Janeiro: Ed. Arquivo Nacional. 1995.

KAZ, R. Os espíritos cigano. In: **Revista de Historia da Fundacao Biblioteca Nacional**. Ano 2, N 14, Novembro de 2004.

LANDES, R. **The city of women**. New York: MacMillan, 1947.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 6ª edição, 2003.

LIGIÉRO, Z. (Org.) **Performance e antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Maua X, 2012.

LOBATO, J. P. **Antropologia do amor: do oriente ao ocidente**. Rio de Janeiro: Autentica Editora, 2012.

MACHADO, C. É muita mistura: projeto religioso, político, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro. **Relig. soc.** [online]. 2013, vol.33, n.2, pp.13-36. ISSN 0100-8587. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872013000200002>.

MACHADO, M. D. C & MARIZ, C. Sincretismo e Trânsito religioso: Comparando carismáticos e Pentecostais. **Comunicações do ISER**, nº 45, ano 13, 1994.

MAGGIE, Y. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAGNANI, J. G. O ritual da tucandeira na comunidade Yapyrehyt - Manaus. Ponto. **Urbe** (USP), v. 7, p. 7, 2010.

MAGNANI, J. G. Xamãs na cidade. **Revista USP**, São Paulo, v. 67, n. set/out/no, p. 218-227, 2005.

MAGNANI, J. G. C. **Festa no Pedraço**. São Paulo: Hucitec, 1995.

MAIA, C. **Posso ler a sua mão? Uma análise da Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez**. 2014. 113 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Instituto de Ciências Humanas e Sociais/Instituto Multidisciplinar/Instituto de Três Rios, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2014.

MAIA, C; “Salamandra – Onde os ciganos se encontram” In: **Revista Intratextos**, 2014, vol 6, no1, p. 106-118 DOI: <http://dx.doi.org/10.12957/intratextos.2014.1224>

MAIA, C. Optcha! Ciganos, Beija Flor, Globo e Nilópolis – debate sobre construção de identidade, etnia, cultura e religião na tenda cigana Tzara Ramirez (RJ). In: **ARIÚS: revista de ciências humanas e artes**. – v. 1, n. 1, (out./dez. 1979) – v. 19, n. 2, (jul./dez. 2013). – Campina Grande: EDUFPG, 2013. 195 p.: il.

MEYER, M. **Maria Padilha e toda a sua quadrilha**: de amante de um rei de Castela a pombagira da umbanda. São Paulo: Duas cidades, 1993.

MIRANDA, A. P. M. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in) criminalização da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. In: **Anuário Antropológico/ 2009 – 2**, 2010: 125 – 152.

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

REZENDE, C. COELHO, M. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2010.

ROLIM, F. A propósito do transito religioso. In: **Comunicações do ISER**. N° 45, Ano 13, 1994.

SAHLINS, M. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

SANTOS, J. T. dos. **O dono da terra**: o caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: Sarah Letras, 1986.

TURNER, V. **From ritual to Theatre**. New York: PAJ Publications, 1982.

TURNER, V. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN DE PORT, M. Candomblé em rosa, verde e preto: recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia. In: **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 13, n. 22, p. 123-164, jul/dez, 2012.

VERGER, P. **Orixás, deuses Iorubás na África e no novo mundo**. Salvador: Corrupio, 1981.

12 “Nunca sozinho”: redes de parentes calon e o mundo *gaje*

Florencia Ferrari

Introdução

Muitas das contribuições neste seminário organizado pelo Laboratório de Estudos sobre o Racismo e Discriminação da USP giram naturalmente em torno dos estereótipos – que deram subsídio a perseguições – de diferentes sociedades *gajes*¹⁵⁷ sobre os ciganos em todo o mundo. Baseadas em documentos oficiais produzidos por essas sociedades, as apresentações trouxeram reflexões fundamentais sobre como populações ciganas foram ao longo dos séculos e até hoje vítimas de uma violência sistemática, violência em grande medida invisível e ignorada pela academia, pela política, pela mídia e pela sociedade de modo geral.

Quando tratamos de questões de direitos humanos ligadas aos ciganos, e quando se pensa numa agenda positiva para políticas públicas, logo aparecem as dificuldades de moradia, acesso à escola, saneamento básico, cidadania; os ciganos têm sido nesse sentido invisíveis para o Estado. Esse problema se estende e engloba outras “populações tradicionais” e tem a ver com a dificuldade de se compreender a existência de um outro mundo possível no seio de nosso mundo. A questão de como fornecer ferramentas ao Estado para lidar com a diversidade cultural torna-se premente. Um decreto de 7 de fevereiro de 2007, de nº 6.040, promulgado pela Presidência da República, menciona o direito à diferença, incluindo pela primeira vez os ciganos entre os beneficiários de uma política nacional voltada a “populações tradicionais”. O decreto ordena que se observe:

157 Uso do termo *gaje(s)* como categoria analítica de alteridade a partir das categorias particulares presentes entre ciganos em todo o mundo para designar o “não cigano” (*gaze, gadje, gaje, payo*). Em contextos etnográficos, reproduzo a terminologia usada pelos Calon, que é em si variável (*garron, garrin, gajon, gajão etc.*).

O reconhecimento, a valorização e o respeito à diversidade socioambiental e cultural dos povos e comunidades tradicionais, levando-se em conta, dentre outros aspectos, os recortes etnia, raça, gênero [...], entre outros, bem como a relação desses em cada comunidade ou povo, de modo a não desprezitar, subsumir ou negligenciar as diferenças dos mesmos grupos, comunidades ou povos ou, ainda, instaurar ou reforçar qualquer relação de desigualdade. (Artigo 1º, DECRETO 6040)

A dificuldade é justamente reconhecer essa diferença como diferença, e aprender a conviver com ela. Quando pesquisamos a origem e a História dos ciganos ao longo dos séculos, as grandes migrações, nos encontramos dentro do universo conceitual *gaje* sobre eles, na construção da História com H maiúsculo, na construção de uma história-discurso baseada em parâmetros de tempo linear, cumulativo e quantificável, e numa certa forma de recortar o tempo. O seminário mostra-se uma oportunidade para estreitar o diálogo entre história e etnografia, imaginando os desdobramentos da perspectiva da Nova História sobre os estudos ciganos.¹⁵⁸ Uma história que reconheça a historicidade própria desses sujeitos, isto é, que reconheça o modo como os ciganos conceitualizam o tempo, nos ajudaria a entender como os ciganos produzem um mundo entre nós.

A história das perseguições que vitimaram os ciganos é parte constitutiva do mundo cigano na medida em que é a partir da relação com o mundo *gaje* que se define o mundo cigano. Mas para compreender esse mundo cigano e produzir sobre ele um conhecimento positivo será preciso por em suspenso essa posição de “vítima” e atentar também para a sua agência. Se os ciganos não tiverem a nossos olhos um lugar outro que aquele de vítimas, estaremos negando-lhes o que o antropólogo Roy Wagner chama de “criatividade”, algo próprio do ser humano, que produz esse certo “estar no mundo” que podemos chamar de “cultura”. Longe de negar o horror das políticas anti-ciganas, o que pretendo é

158 Ver Novais e Silva 2011, 2013.

alimentar as críticas a essas políticas *do ponto de vista dos ciganos*, que produzem sua socialidade *contra* essa sociedade *gaje* que o estereotipa e persegue.¹⁵⁹ Nesse sentido, minha apresentação pode ser um contraponto e ao mesmo tempo um complemento à visão que a sociedade *gaje* tem do cigano, que informou políticas anti-ciganas no Brasil.

O acesso a esse “ponto de vista cigano” não é jamais completo; nem poderia ser. O máximo que podemos propor, como antropólogos, é reconhecer que ele existe, identificar termos em que ele se enuncia e buscar traduzir, tanto quanto for possível, para a sociedade à qual o antropólogo faz parte, recuperando um contexto simbólico mais amplo. Para dar um exemplo familiar: em pesquisas sobre ciganos frequentemente aparece a oposição entre sedentarismo e nomadismo.

Algumas distinguem ciganos nômades e ciganos sedentários, outras comparam a vida nômade de antes e a vida sedentária de hoje. Mas o que significam essas categorias nômade/sedentário? Elas são categorias da *nossa* sociedade, que tem como pressuposto uma certa noção de pessoa, uma certa ideia de identidade, uma certa concepção de espaço. Para um *gaje* (e aqui o pertencimento a um Estado-nação tem um papel decisivo) sua identidade está ligada a um determinado lugar, e a mudança em relação a esse referente é entendida como “movimento”; é isso que permite que o *gaje*, que está “parado”, veja o cigano que monta e desmonta um acampamento num terreno vazio como “nômade”, ou que conheça um bairro cigano e conclua que são sedentários. Mas o que é ser nômade para alguém que

159 Numa conhecida polêmica sobre o conceito de antissemitismo, que resumo superficialmente aqui, Hannah Arendt critica a interpretação existencialista de Sartre sobre o antissemitismo, segundo a qual o judeu é alguém que os outros (os antissemitas) consideram e definem como tal. Contrapondo-se a essa afirmação Arendt (1975) argumenta que a separação dos judeus do resto da sociedade teria sido “voluntária”, o que contribuiu para o crescimento e fortalecimento do antissemitismo moderno. A autora propõe que a origem do antissemitismo moderno seja encarada dentro da estrutura geral do desenvolvimento do Estado-nação, e sua origem deva ser procurada em certos aspectos da história judaica e nas funções que especificamente os judeus desempenharam no decorrer dos últimos séculos (1975: 29). Arendt contextualiza a situação dos judeus em relação à sociedade mais ampla e suas transformações, reconhecendo a agência dos judeus (ação voluntária), algo ausente na análise de Sartre, mais preocupado em compreender a natureza do antissemita. Penso que a sugestão de Arendt é particularmente interessante para pensar uma correspondência com os ciganos e sua ação voluntária em relação ao desenvolvimento do Estado-nação, período em que justamente surge a categoria “cigano” na Europa (*gypsy*, *tsigane* etc.).

não constrói uma relação de pertencimento, de identidade, com um determinado território? O que é ser nômade para alguém que, tendo nascido e morado no Brasil, chama o “outro”, o *gaje*, de *brasileiro*? A etnografia pode ajudar a depreender como os ciganos simbolizam o espaço e o movimento, *em seus próprios termos*, evitando o risco de projetar seus conceitos e aproveitando a chance de conhecer outras formas significar o mundo.

O mote que escolhi para esta discussão é a noção de “sozinho”, um termo do português que ganha conotações muito particulares entre os Calon que conheci. A partir dessa noção, buscarei desdobrar questões relativas à noção de pessoa, ao parentesco, ao nomadismo e à invisibilidade cigana, e mostrar como os ciganos criam socialidade no seio da sociedade brasileira.

Sozinho

Entre os Calon circulam diferentes ideias sobre os *gajes*. Por oposição aos Calon, os *gajes* são sujeitos, tolos, ingênuos, e são “sozinhos”. Em diferentes situações, calons e calins de idades variadas mostram-se atentos, preocupados ou mesmo incapazes de compreender a condição de “estar/ficar *sozinho*”.¹⁶⁰

Desde minha chegada ao campo fizeram-me longos inquéritos sobre como eu andava assim “*sozinha*”, como meu marido deixava que eu sáisse *sozinha*, perguntavam-me sobre meus parentes, preocupavam-se em saber a proximidade das casas deles em relação à minha etc. Luciana, uma amiga fotógrafa que há muito conhecia esses Calon, teve de dar explicações detalhadas sobre sua escolha por viver *sozinha* num apartamento no 10º andar de um edifício num bairro do centro de São Paulo. Os questionamentos feitos a ela explicitavam quão absurdo parecia a um Calon a ideia de uma pessoa morar *sozinha*, *fechada* num apartamento, rodeada de vizinhos estranhos.

O uso dessa categoria mostrou-se abrangente. Numa viagem de carro, uma calin olhando pela janela, rompe o silêncio e diz: “Ó o *garronzinho*, tadinho!

160 Uso itálico para diferenciar vocábulos que julgo constituírem categorias nativas, na medida em que ganham sentidos particulares entre os Calon. Buscarei explicitar esses sentidos ao longo do texto.

Sozinho, andando na estrada!”. Referia-se a um mendigo em andrajos na beira da rodovia. Mais à frente, ela volta a apontar, agora uma mulher: “Ó a *garrin* parada no meio da estrada. Como é que vive assim *sozinha*?”. Comentários desse tipo são muito frequentes entre os Calon e na verdade não se restringem aos *gajes*.

Espera-se que a rede de parentes acolha e, como eles dizem, “apoie” os seus. Testemunhei uma situação em que esse acolhimento foi frustrado – uma *turma* não compareceu ao velório e ao período de luto de um parente próximo. Parentes do outro lado da família se solidarizaram e recriminaram os primeiros por terem “deixado eles *sozinhos*”. Em outro contexto, uma *turma* inteira mudou-se de um *pouso*¹⁶¹ do norte da cidade de São Paulo, para outro ao sul, junto a parentes de uma das calins. Apenas uma barraca ficou no enorme cemitério de tábuas e lixo deixado para trás. Ao chegar ao novo *pouso*, explicam que a fulana havia brigado com eles, e por isso não a “chamaram” para acompanhá-los. A anfitriã reage com inquietação: “E ela vai ficar lá *sozinha*? Como é que pode viver assim, meu Deus?!”. Em São Bernardo, uma das calins me explica o motivo de terem colocado para alugar suas casas em Ibitinga: “Nós não gostamos de ficar *sozinhas*, nós preferimos barraca” (a casa era ali sinal de isolamento, em contraste com as barracas de um acampamento).

Se os Calon também “ficam *sozinhos*”, nunca ficam *sozinhos* como os *gajes*. Quando se dizem *sozinhos*, raramente estão *individualmente* *sozinhos*, mas antes acompanhados, pelo menos, de parentes de sua família nuclear, em geral composta de um casal com filhos solteiros, os filhos homens e suas esposas, e possivelmente os pais de um dos cônjuges. Os Calon têm horror à ideia de isolamento individual. Hospital e prisão são lugares fantasmagóricos para eles. Por isso, cigano em hospital é um alvoroço: presenciei e ouvi muitos relatos das aglomerações de parentes no corredor ou do lado de fora. O *sozinho* entre os Calon não corresponde, portanto, a uma individualidade, mas a um coletivo.

A imagem do *gajon* individualmente *sozinho* inquieta a imaginação calon; eles se perguntam: “Como vivem esses *gajons*, assim, *sozinhos*? Se eu entendo

161. Uma turma se constitui de parentes e afins em torno de um líder comum; um *pouso* é um terreno ou uma combinação entre casas e terreno onde é possível acampar.

bem, o que perturba os Calon é imaginar algo que vai na contramão daquilo que lhes é ao mesmo tempo mais caro e mais básico na vida. Custa-lhes entender como é possível viver fora de uma rede de parentes que, como dizem, se *apoia* mutuamente.

O estranhamento dos Calon diante dos *gajes* oferece uma porta de entrada para o seu mundo. Durante meu convívio com eles, sempre se mostraram ávidos em traçar uma rede de parentes que – aliviando sua preocupação por me verem ali *sozinha* – desse sentido à minha pessoa. Inúmeras vezes a mãe da *turma* recorria à descrição de minha rede de parentes para me apresentar a Calons que chegavam ao *pouso* e não me conheciam. É como se para dizer quem eu sou fosse necessário incorporar a imagem de minha família: meu marido, minha filha, meus pais, irmãos.

Apenas como contraponto, dou um exemplo tomado da experiência cotidiana: em certo meio intelectualizado e artístico paulistano, as pessoas se definem por seu trabalho, sua posição, suas criações. Quando alguém apresenta duas pessoas, invariavelmente o nome vem seguido de sua profissão, cargo ou produção, e espera-se que a conversa se desenvolva a partir do que as pessoas “fazem”. E o que as pessoas fazem em geral é visto como uma conquista pessoal, mais ou menos “bem sucedida”. Em outras palavras, a pessoa é vista como um indivíduo que se desenvolveu e alcançou um determinado status comparável aos demais.

Não há nada que contraste mais com a noção de pessoa calon imersa numa rede de relacionalidade do que essa ideia de indivíduo, que aparece aos olhos dos ciganos como um *gaje sozinho*, entregue à sua sorte. Isso vale para um mendigo solitário ou uma moça bem de vida que ganhou uma bolsa e se mudou *sozinha* para o exterior.

Ao contrário, um calon não é nunca calon *sozinho*. Sua “calonidade” depende de um “fazer-se calon”, que envolve um modo particular de ser homem e de ser mulher no seio de uma rede de pessoas permeada por um fluxo de afetos. Estar fora dessa rede de pessoas, coisas e afetos é estar fora da vida calon; é, no limite, ser um *gajon*. A pessoa que assume uma independência, que se vê “livre” das expectativas dos seus, e que é capaz de conduzir sua vida fora dessa rede,

é vista com piedade, por ser identificada, em última análise, com a pessoa *gaje*, alguém que “não tem valor” para os Calon.

Redes de parentes

A rede de socialidade é o que permite a existência de um mundo cigano entre os *gajes*. É por meio da rede de parentes que “ser cigano” ganha significado. É por meio dela que se estabelecem os acampamentos, que se armam os negócios, que se realizam festas; enfim, é através dessa rede que se dá a vida calon e é por meio dela que é possível “negar” a vida de *gaje*. Penso que é possível dizer que os Calon “negam” a sociedade *gaje* pois esta é vista como um mundo “sujo” (impuro), em que homens e mulheres desconhecem a *vergonha* cigana,¹⁶² um valor construído cotidianamente por certo modo de fazer e se comportar. O mundo *gaje* – as cidades, estradas, a língua, as mercadorias, os alimentos, a música, o Estado, os *gajes* – é tomado pelos Calon como um mundo dado, como uma condição a partir da qual se produz diferença, se produz “ciganidade”; e esta só é possível se sistematicamente avalizada por uma rede de pessoas. Não é à toa, no entanto, que essa rede e o modo como se circula por ela permaneça “invisível” aos *gajes* e ao Estado brasileiro.

Patrick Williams, antropólogo francês autor de um belíssimo livro sobre a relação dos ciganos com os mortos, argumenta que a organização social da comunidade kalderash em Paris torna-se imperceptível ao *gaje* graças à dispersão espacial. O *gaje* tem a falsa ideia de ver ali uma unidade, quando não vê senão uma parcela de algo muito maior. A rede de parentes se espalha em diversas localidades, e o *gaje* jamais tem uma visão global. Ao se distribuir em unidades menores, em acampamentos com poucas famílias, os Rom “disfarçam” a rede mais ampla de socialidade. Williams vê a invisibilidade como agência, como desejo de permanecer incógnito, como condição de sobrevivência numa sociedade intolerante.

162 Para uma descrição aprofundada do conceito de vergonha e sua extensão entre os Calon, ver Ferrari 2010.

Adoto a ideia de “rede de parentes” para evitar propositalmente a palavra “grupo”. Embora haja denominações nativas que diferenciam os Calon “mineiros” dos “baianos”, “cariocas”, “mateiros” etc. essas distinções são situacionais e fluidas. A organização social calon se funda na noção de parentela, segundo a qual a rede de parentes é definida a partir do foco num determinado indivíduo. Ela se distingue portanto dos chamados grupos corporados cujo pertencimento se baseia na relação unilinear com um ancestral comum, conhecidos na antropologia como “grupos de descendência”.¹⁶³ À semelhança da concepção de “parente” da nossa sociedade, entre os Calon, dois ou mais irmãos solteiros têm o mesmo conjunto de parentes (pais, avós, tios, primos). Ao se casarem, ganham, por afinidade, os parentes de seus cônjuges, e os respectivos descendentes, ampliando e diferenciando sua parentela da de seus irmãos. A diferença com a nossa sociedade entretanto é que há uma tendência endogâmica, isto é, o casamento entre parentes é bem-vindo e estimulado.

Se tomamos um típico casamento entre primos de primeiro ou segundo grau como exemplo, verificaremos uma sobreposição de parentes quase inexistente em casais brasileiros, para quem o casamento entre parentes é tabu. No entanto, como o casamento endogâmico não é prescritivo, membros de fora (ciganos ou não ciganos) são com frequência incorporados. Por um lado, a sociedade se dobra sobre si mesma, por outro, a rede nunca se fecha totalmente. Tendo como foco uma pessoa num determinado acampamento, podemos traçar todas as pessoas que são consideradas parentes suas; mudando o foco para a pessoa ao lado, uma nova rede se desenha, sendo em parte sobreposta à da primeira, e em parte distinta. As redes se estendem para acampamentos de outras cidades e de outros estados, sem que seja possível, no entanto, delinear onde começam e onde acabam. Não é possível definir o contorno de um grupo fechado.

Num *pouso* sempre encontramos uma ou mais *turmas*. Cada *turma* é liderada por um “*chefe*”, ou uma “pessoa de força” como eles dizem. Uma *turma* é definida como um grupo local baseado em relações de parentesco e aliança: um

163 Sobre os grupos de descendência, ver o clássico livro de Fortes & Evans-Pritchard (1940) e sobre o conceito de parentela, o de Robin Fox (1967).

casal idoso e seus filhos homens casados, com netos é normalmente o núcleo de uma *turma*, à qual se agregam outros parentes e eventualmente conhecidos, de modo a formar uma unidade econômica. A relação entre as pessoas da *turma* é entendida como “apoio”. Viver “apoiado” é a categoria oposta ao viver “sozinho”. A família com quem convivi formava uma *turma*, estabelecida na periferia sudoeste da cidade de São Paulo. Eles indicavam pelo menos dez outros *pousos* ao longo do anel periférico de São Paulo onde viviam “parentes”. Igualmente apontavam localidades a serem evitadas, por morarem “inimigos” ou “calons desconhecidos”. Esses *pousos* são parte de um mapa mental da cidade e são referências na apropriação cotidiana que fazem da cidade. É entre esses *pousos* e os centros comerciais que os Calon se deslocam pela metrópole.

De modo geral, um indivíduo calon empreenderá todos os seus esforços para manter sua família nuclear unida. Viver com os pais, irmãos e filhos é o ideal da socialidade calon. Este ideal é ameaçado por uma série de circunstâncias, que constituem o cerne das preocupações de cada um ao longo de suas vidas. Em geral, quando dois jovens se casam, é mais provável que a moça vá viver com os parentes do marido. Se, no entanto, o pai dela for um “homem de força”, um chefe conhecido, de sucesso, ele será capaz de negociar com a família do genro e conseguirá atraí-lo para manter sua filha perto de si. Se os dois pais são “fortes”, podemos contar com uma disputa permanente para atrair o casal “para o lado” de cada um. Esta situação torna-se menos conflituosa quando dois irmãos de uma mesma *turma* conseguem *tratar* o casamento de seus filhos, algo comum e desejável entre eles – o casamento deve acontecer entre os 13 e os 18 anos da menina. Isto garante que os dois jovens cresçam no próprio núcleo familiar, atenuando o sofrimento de uma separação. Mas nem sempre isso ocorre, e à medida que vão formando família, irmãos e irmãs acabam se dispersando e o que se vê é um fluxo de parentes indo e vindo entre distintos familiares.

No bairro Itaim Paulista, na zona norte da cidade, há um enorme terreno inteiramente ocupado por barracas de ciganos. O acampamento existe há pelo menos uma década, e até onde sei, ali permanece. De fora, têm-se a impressão de um acampamento estabelecido, permanente; uma comunidade cigana assentada. Nada mais equivocado. Acampam ali Calons *mineiros*, *cariocas*, *mateiros*, cujas

barracas são cuidadosamente armadas de modo a evitar olhares recíprocos. Uns não circulam pelas barracas dos outros.

Possivelmente existem elos de parentesco entre as pessoas das diferentes barracas, mas o acampamento não forma uma unidade. Uma família nuclear que esteja ali acampada tem sempre uma rede de parentes espalhada em outras localidades tensionando sua estada ali. Os irmãos do marido chamam-no para seu lado; o pai da esposa reivindica sua presença em outra cidade, um tio de um lado convida o sobrinho para uma visita; a festa de casamento de um primo atrai toda a família para outro estado. Todas essas combinações se realizam mais cedo ou mais tarde, e é por isso que a vida cigana só pode ser concebida como um fluxo de parentes em diversos *pousos*.

Voltando ao exemplo do perigo de projetar a dicotomia nomadismo/sedentarismo: quando se fala que os ciganos eram nômades e agora estão se sedentarizando temos ao menos dois desvios. Por um lado, alimenta-se uma ideia fantasiosa de que esse nomadismo antigo era expressão de uma “liberdade”, descompromisso, uma utopia de vida livre, ao sabor da sorte. Por outro, fala-se de uma sedentarização, sem descrevê-la.

Longe de uma utopia libertária *à la* ideais hippies, a vida cigana está fortemente enraizada em valores morais e é a adesão a esses valores que garante o pertencimento; e o que quer que se chame de sedentarização (possivelmente a aquisição de casas para morar), esse conceito vem carregado com ideias *a priori* que omitem ou ignoram o enorme fluxo de pessoas que venho descrevendo aqui. Se podemos falar em nomadismo cigano, ele deve ser tomado não como um movimento em relação a um lugar, mas como um movimento absoluto, em si mesmo, como um modo de pensar o espaço que foge à relação de identidade com um território. O Calon, mesmo parado, tem o movimento latente dentro de si, pois ele não se territorializa. Como disse uma calin: “o mundo passa” – não são os ciganos que se movem.

Imersos no mundo dos *gajes*, os Calon produzem um “mundo de relacionalidade” próprio, baseado em relações de parentesco e de aliança. É por meio dessa rede de parentesco que é possível criar uma socialidade contra o Estado – para falar com Clastres (ver Ferrari 2011). Uma socialidade que se constrói e

se afirma contra a noção de submissão hierárquica, contra uma concepção de pessoa *sozinha*, de indivíduo, contra um mundo que ignora a *vergonha* cigana.

Por trás das vítimas do anti-ciganismo, temos uma força de relações operando, criando socialidade, criando valores, criando um outro mundo no seio de nosso mundo.

Referências

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo – Anti semitismo, instrumento de poder**. Rio de Janeiro, Documentário, 1975.

FERRARI, Florencia. O mundo passa: uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros, tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2010. “Figura e fundo no pensamento cigano contra o estado”. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 54, no 2, 2011.

FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, Edward. **African political systems**. London: Routledge & Kegan Paul Intl, 1940.

FOX, Robin. **Kinship and marriage: An anthropological perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

NOVAIS, Fernando A.; SILVA, R. F. da. **Nova história em perspectiva**, vols. 1 e 2. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. **A questão judaica**. São Paulo: Ática, 1995.

WILLIAMS, Patrick. **Nous, on n’en parle pas: les vivants et les morts chez les Manouches**. Paris: Editions de La Maison Des Sciences de L’Homme, 1993.

13 Between visibility and invisibility: situating gypsy studies and identity in Brazil

Brigitte Grossmann Cairus

Demographically speaking, the presence of this Gypsy race, living among us since early colonial times, is as important [as other racial groups]. This fact, however, has not motivated intellectuals to contemplate this issue further in their research. (MORAES FILHO, 1886, 68)

Facing a lack of specialized studies on this issue, it is very difficult to understand how far the Gypsy element influenced the formation of our people. We can nevertheless guarantee that this element is an ingredient that will surely complicate further our already complicated ethnic national compound. (CHINA, 1936, 156).

The current lack of interest for Gypsy Studies in Brazil is possibly due to the phenomena of trends; now that the love affair with the *índio* [Indigenous] of Gonçalves Dias and Alencar has passed, the Brazilians have turned with the same romanticism to the black [Afro-Brazilian] in the equation of ethnicities that form us (DORNAS FILHO, 1948, 15).

Despite being an important thread in the nation's ethnic fabric, the history of Gypsies in Brazil has remained practically ignored. Over a century after Mello de Moraes Filho observed the lack of academic or "scientific" attention to Gypsies, the amount of scholarship on the subject remains scarce. Decades after Afro-Brazilians and indigenous peoples gained official sanction, the government

of President Luis Inácio Lula da Silva finally recognized Brazilian Gypsies as an important minority in multicultural Brazil, inaugurating the first official National Gypsy Day in 2006.¹⁶⁴ Brazilian Gypsies certainly enjoy better citizenship status and freedom in contemporary Brazil than in Europe, where the Roma (Gypsies) are suffering from persecution and expulsion: the Italian and French governments stand accused of applying xenophobic immigration policies towards the Roma population. But despite political good will, Brazilian Gypsies continue to face discrimination, are continuously treated as inassimilable pariahs, and are caught in a dichotomy of visibility and invisibility.

In order to understand the late national recognition of Gypsies as Brazilians, together with their general social and academic invisibility, this chapter analyzes the intellectual discussions about the Gypsy “race” from the late-nineteenth to mid-twentieth centuries, a period that was crucial to discussions of the making of the Brazilian modern nation and the role that its races would play in it. As Livio Sansone has suggested, Brazilians tend to construct their identities in racialized terms where “race” is conceived as a category that includes both colour and ethnicity—a more fluid practice that is performed according to distinct social, political, and cultural circumstances. A broad range of phenotypes fit within Brazil’s colour continuum that includes black, whites, and indigenous peoples. And yet while Afro-Brazilians, for example, are likely to construct an identity based more on colour than on ethnicity,¹⁶⁵ Gypsies tend to do the opposite because they do not fit comfortably within the phenotypes.

To better situate the distinct racial perceptions of Gypsies, I will relate them to intellectual discussions about the Brazilian race from the late-nineteenth century whitening thesis until the racial democracy thesis of the early-twentieth century. The works of Brazilian Gypsologists Mello de Moraes Filho, José D’Oliveira China and João Dornas Filho are analyzed together with travelers’ accounts and other artistic and scholarly depictions of Gypsies. This chapter

164 ‘Indigenous Day’ was created by Getulio Vargas in 1943, while the ‘Day of Black Conscientiousness’ has been celebrated since 1960s, and was made official in 2003.

165 LSANSONE, 2003, p. 2-6).

both explores how Gypsiness was defined within the concept of Brazilianness during the six decades between 1880 and 1948, and identifies factors that pushed Gypsies to the margins of Brazilian society from the colonial period onward.

Gypsies, also known as Roma, Roms, or Romanies, have been part of the Brazilian ethnic fabric since the 16th century.¹⁶⁶ In Brazil they are still officially called *ciganos*, meaning Gypsies. The two major Romanie groups in Brazil are the Calons and the Roms. The Calons first entered the Iberian Peninsula in the fifteenth century and migrated to Brazil during colonial times along with the Portuguese. (COSTA, 1997).

The Roms migrated from Eastern Europe much later, from the end of the nineteenth century onwards. Kalderach, Machuaia and Horaxane are sub-groups of the Rom ethnic group existing in Brazil. Brazilian Romanies perceive themselves as a distinct people, and continue to hold an ethnic identity based on language (Romanes and Calon), kinship and clan ties (inside and outside Brazil), myths, values, beliefs and symbols.

Some groups, especially among the Calons, continue to cultivate nomadism, while Roms tend to be more sedentary. Jorge Bernal estimates that the Latin American Gypsy population of roughly 1,500,000 is largely concentrated in Brazil, where between 800,000 and 1,000,000 people identify themselves as *ciganos*. If those numbers are accurate (*ciganos* have never been included in the Brazilian census up to this date), Brazil holds the world's largest Romanie population, followed by former Yugoslavia and Romania (BERNAL, 2003).

Despite the fact that they began to arrive in colonial Brazil as early as Portuguese settlers and African slaves, and that they presently surpass the number of Brazilian natives, Gypsies were never fully acknowledged as an important minority in Brazil, nor were they actively included in the discussions of race and race relations that started in the late nineteenth century. Moraes, China and Dornas wrote pioneering studies of Brazilian Gypsies, but somehow their work escaped the main national and international academic discussions on Brazilian

¹⁶⁶ The first recorded expulsion from Portugal to Brazil of the Gypsy Joao de Torres and his family dates from 1574. The complete text of this Alvara can be found (ADOLFO COELHO, 1995, 199-200).

race, and remained ignored until recently. The question of miscegenation and ethnic formation centered around the idea of a triangular base for Brazilians that included only the Portuguese white, the Indigenous peoples and the Black descendents of Africa. In the late-nineteenth century, the majority of Brazil's population was non-white, one - third of it "mulatto." Consequently, North Atlantic doctrines of scientific racism, white racial supremacy and Social Darwinism had an ambivalent impact in Brazil.

The "whitening thesis," which basically defended the idea that in cases of racial mixture the white genetic component would dominate, gained popularity among intellectuals and government policy-makers, being considered most suitable for the complex Brazilian ethnic reality. Because they fell outside of the triangular racial base, and were considered a distinct race, Gypsies never fully entered this discussion.

The whitening thesis came under attack in 1922, when vanguard artists involved in the Modern Art Week organized in Sao Paulo offered a new aesthetic production that would celebrate Blacks, Indigenous and *mestiços* as the main representatives of the Brazilian national body. The soon-to-be extremely influential sociologist Gilberto Freyre continued in this vein by introducing the concept of "racial democracy" in 1933, arguing that social classes were based on economic disparities and not racial differences. For Freyre, racial mixing enriched Brazilian culture. Freyre mentioned Gypsies, in passing, not as one of the representatives of the true Brazilian, but rather as the exotic Oriental other.

Brazilian Pioneer Gypsologists

Brazilian Gypsologists Mello de Moraes Filho, José D'Oliveira China and João Dornas Filho were among the first to situate the Gypsy in the Brazilian social panorama. Writing over a period of almost seven decades, their work changed according to the nuances of their times, and yet it tended to share more similarities than differences in both content and argument.

In 1886, poet, folklorist and medical doctor Alexandre José de Melo Moraes Filho, a pioneer of Gypsy Studies in Brazil, presented the idea that Gypsies

were the solder that amalgamated the other three racial components (Indigenous, African, and Portuguese) into the new Brazilian *mestiço* race:

More and more vagabond troupes infested the north and south, living from and in nature, doing commerce in the small villages and committing roadside banditry. They reproduced at a great rate, and mixed with the other three extant races: the Gypsy served as the solder that fused together the three foundational pieces of *mestizagem* in Brazil today” (MORAES FILHO, 1886, p. 27)

Portuguese Gypsologist Adolpho Coelho responded in 1892 that this was exaggeration: “It is hard to accept, without further evidence, that Brazilians have as much Gypsy blood as the author asserts.”¹⁶⁷

A Romantic advocate of the popular classes and their rich cultures, Moraes may have allowed himself certain exaggerations and did perhaps co-authored with Gypsies the poems or *prosa de ficção* included in his *Cancioneiros dos Ciganos* material that was collected in Rio de Janeiro’s “Cidade Nova e Valongo”, regions that were inhabited by Calon Gypsies in mid-nineteenth century (MOTA, 1982, p. 08).

Moraes was not the first to write about Brazilian Gypsies, but he was among the first to suggest that they made a significant contribution to Brazilian culture and its complex ethnic dynamics.¹⁶⁸ Moraes asserted that the Gypsy deserved recognition as one of Brazil’s four spiritual elements. In his opinion, the Gypsy fortune teller ranked higher in terms of spiritual influence than the Caboclo, the Portuguese and the Black:

167 Coelho, *Os Ciganos De Portugal: Com Um Estudo Sobre O Calão*, 240-41. In this book, written in 1892, Coelho presents a chapter on the Brazilian Gypsies, but it is based mainly on the work of Melo Moraes Filho. Noteworthy is his appendix on Portuguese Documents – Alvaras.

168 Ribeiro mentions that prior to Moraes we have the famous *Memorias de um Sargento de Milicias* (1852), where Manuel Antonio de Almeidas write of Gypsies being used to the transient life [“acostumados a vida vagabunda”]. RIBEIRO, 2006, p. 22-23.

In any case, we should establish that in the creation of our national theogony four individualities stand out: the *Caboclo*, the Portuguese, the Black, and at the top of the hierarchy the Gypsy woman who reads the future and who possesses a complete range of rituals that include fortune telling, curses and exorcisms (MORAES FILHO, 1886, p. 45).

In addition to emphasizing the relevance of the Gypsy in the Brazilian ethnic fabric and culture, Moraes was the first to study in depth the status of Iberian Gypsies in colonial Brazil.¹⁶⁹ He pointed to the fact that Iberian Gypsies were present in Brazil since the sixteenth century and added that the Portuguese Crown forced mass migration to these lands beginning in the seventeenth century. By bringing to light the *Alvarás* (royal legal documents) that generated the first migrations of Gypsies as *degredados* (deported) from Africa to Maranhão in the late seventeenth century, and from Portugal to Pernambuco and Bahia in the early and mid eighteenth century, Moraes opened an important door to the study of forced Romanie migration to the Americas and to Africa during the colonial era.¹⁷⁰ Many authors, including José Oliveira China, Ático Vilas-Boas da Mota, Rodrigo Correa Teixeira, Bill Donovan and Geraldo Pierone, benefitted from the work of Moraes, especially concerning the question of *degredados* and the status of Gypsies in colonial Brazil.

Despite persecution through anti-Gypsy laws that depicted them as social deviants in Europe and forced them into colonial diasporas, Gypsies were slowly assimilated into colonial Brazil and conquered a prestigious social space as slave traders. In Brazil, slavery was a deeply rooted, profitable institution that persisted until the end of the nineteenth century. Gypsies found in the slave trade a profitable niche in urban centers and the hinterland and their known

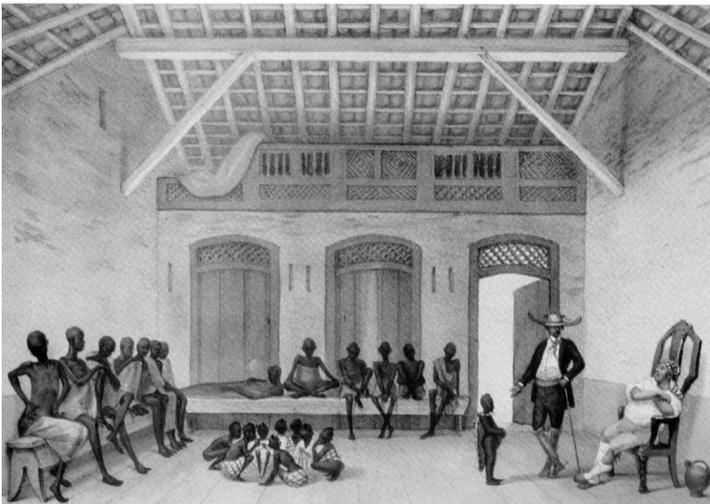
169 Further descriptions on Gypsies by Moraes can be found in Alexandre José de Mello Moraes Filho, "Quadrilhas De Ciganos," in *Ciganos: Antologia De Ensaios*, ed. Atico Vilas-Boas da Mota (Macaubas: Thesaurus Editora, 2004), 19-39.

170 Moraes Filho, *Os Ciganos No Brasil ; E, Cancioneiro Dos Ciganos*, 26.

mobility played in their favor as participants in the infamous trade. Moraes naively describes the agency and profitability of Gypsies as slave traders:

The gypsies, a banished and mistreated people, accepted with pleasure a type of commerce that denigrated more the master who bought, than the family, the sons, the losers, enslaved with all of their offspring, in exchange for a couple of beads, a knife, an axe, a theatrale gadget or a red scarf! In those bazaars of human tyranny, and disloyalty of luck, the gypsy, reclined in his armchair, with the whip in his hands, served as the middleman acting in bad faith in the transactions over miserable slaves, who received air and light from only tiny shingle openings in the ceiling, or through iron bars in dirty and stuffy alcoves (ibid, p. 36)

Moraes's description of Calons as slave *commisarios* (middlemen), is very similar to an early nineteenth century painting by Jean Baptiste Debret's entitled "Mercado da Rua do Valongo." In it, the painter depicts a Gypsy serving as a slave trade middleman seated in a chair beside a potential buyer from Minas Gerais.



In conjunction with his painting, Debret offered his insights and memories of the scene:

The Gypsies, slave traders and truly merchants of human flesh, are comparable to their brothers who are traders of horses; therefore, when someone wants to choose a black in these bazaars, one needs to be cautious enough to ask for the help of a surgeon to make the necessary exams of the slave (...) I reproduced here a scene of the selling of a slave. Judging by the dimensions of the room and the simplicity of the furnishings, it can be noted that the business belongs to a Gypsy of small fortune, a slave trader. (DEBRET, 1965, p. 188-189).

Reflecting on the transformative status of Gypsies in early-modern Portugal and Brazil, Bill Donovan states that Gypsies, indeed, played a most important role in the colonial economy. They sold slaves as middlemen in Rio de Janeiro and São Paulo, and also transported slaves throughout Brazil. Donovan argues that “slave trading enabled gypsies to advertise their ethnic identity, and thus strengthened the cultural boundaries demarcating them from the white majority.”¹⁷¹ Being an unwelcome minority in the colonies, Gypsies found in slave trading a source of social prestige and money as well as a manner of distinguishing themselves from black Africans and indigenous peoples.

Prior to Brazil’s independence, Gypsies earned a more positive reputation as prestigious artists, dancers and horse riding performers. Drawing from an oral account, Moraes described a group of Gypsy artists performing at the wedding festivities of Dom Pedro I and Princess Leopoldina:

The gypsy delegation approaches the royal stand, the music plays, and the horses, lightly prodded by their riders, prance to the middle of the middle of the plaza, turn in circles and

171 Bill M. Donovan, “Changing Perceptions of Social Deviance: Gypsies in Early Modern Portugal and Brazil,” *Journal of Social History* 26, no. 1 (1992): 41-2.

dance the polka. The crowd cheers loudly, happy with the performance (MORAES FILHO, p. 31-32).

Since colonial times, Gypsies were considered “the exotic other”. At one and the same time that they were judged uneducated and untrustworthy thieves, they were admired for offering the highest quality entertainment to the court. Another relevant painting by Debret, “Interior de uma Casa de Ciganos,” also displays the prominent social status that Gypsies enjoyed as slave traders in early-nineteenth-century Rio de Janeiro, a time when the capital had the “largest slave population in the Americas.”¹⁷²



In this painting, Debret depicts a large, opulent Gypsy house in Portuguese colonial style from inside its patio. In the background we see slaves, many awaiting to be sold, a few serving as domestic slaves to the family, and one being

172 Mary C. Karasch, *Slave Life in Rio De Janeiro, 1808-1850* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987), xxi.

whipped by what may be a Gypsy man. In the foreground, three female Gypsies dominate the painting. The mother, standing beside her personal slave boy, looks toward the two younger female Gypsies who are possibly her daughters: they are comfortably seated on a carpet on the floor, while helping with the household chores, preparing a fruit salad. The mother is dressed in fancy shoes, jewelry, an ornamental hairstyle, an elaborate cape and gown trimmed with lace. The daughters wear simpler dresses with some jewelry and ornamental hairstyles. A macaw, captive as pet on the top right of the painting, curiously observes the female conversation.

Debret does not describe this image; instead he offers some of his general impressions of what he calls the ‘caste of ciganos’. He comments on their occupation as slave traders, affirms that ‘this depraved race’ encourages the act of stealing and often steals from local shops in Rio de Janeiro. He observes that after arriving in Brazil, Gypsies continue to maintain travelling customs, holding to their nomadic ethos. He insults Romanies as “stupid Christians” who follow their own superstitions, and suggests that the Gypsies created their own language derived from Hebrew in order to dissimulate their criminal acts in commerce. His only positive remark is that although they marry only among themselves, Gypsy men tend to treat their wives well.¹⁷³

The French traveler R. Louis Freycinet’s “Voyage Autour du Monde” provides an equally, overall negative, account of Gypsies in Rio de Janeiro from 1817 to 1820. He affirms that Gypsies, a cosmopolitan nation, are descendants of the Indian pariahs and carry in Brazil the same ill-behaviors as in Europe, being liars, robbers and smugglers. He writes: “It is inconceivable that the government tolerate this public plague; two private streets are destined to them in the neighborhood of Campo de Sant’ Anna - the rua dos Ciganos and the travessa dos Ciganos (Gypsy street and the Gypsy lane).”¹⁷⁴

Debret and Freycinet did not hide their disdain for Gypsies; to them they were rogues, stupid Christians, thieves, ignorant, uneducated, criminals,

173 Debret, *Viagem Pitoresca E Historica Ao Brasil*, 191-94.

174 Quoted in China, *Os Ciganos Do Brasil*, 69-70.

lazy, liars, smugglers, an abominable race. And yet Debret admitted that Gypsies usually had stable and united families where females and males work together and shared the household chores. Emphasizing the collective fascination that Gypsies provoked among Rio de Janeiro's population, Freycinet commented on the richness of their customs and wedding festivities, and asked himself why the government was so lenient towards them.

Notwithstanding the stereotypes, both texts are rich in detail and offer an intriguing account on the daily lives of wealth Gypsies in early-nineteenth-century Rio de Janeiro, including their spiritual practices, work and family dynamics and cultural and ethnic characteristics. It is important to observe that many of those characteristics specific to Gypsies survived after more than two centuries. Florência Ferrari argues that Calons in contemporary Brazil continue to distinguish themselves from *gadje* (non Gypsies) by abiding by the moral value of *vergonha* (shame), a category that sets rules regarding family hierarchy, endogamy, specific moral and hygiene laws and spiritual dynamics within their groups.¹⁷⁵

Five decades after Mello Moraes Filho's work, the next Brazilian Gypsologist was teacher and administrator José de Oliveira China, whose *Os Ciganos do Brasil* was published in 1936.¹⁷⁶ China took a considerable amount of his work from Moraes, but was keen to present in a more orderly fashion a few colonial travelers' accounts, newspapers reports, and police records on Gypsies from many different Brazilian states in the 1930s.

He neatly reproduced Moraes' accounts on the role of Gypsies as justice officers (*meirinhos*) in mid-nineteenth-century Rio de Janeiro¹⁷⁷, and distinguished between the Brazilian Gypsies of Iberian origin and the 'foreign Gypsies' of Eastern European or Balkan origin, who started to arrive in Brazil near the end of the

175 A seminal understanding of the contemporary Calon ethos can be found in Florencia Ferrari, 2010..

176 China, *Os Ciganos Do Brasil*.

177 Ibid., 77-9. and Felipe Berocan Marco Antonio da Silva Mello, Mirian Alves de Souza, Patricia de A. Brandao Couto, "Les Gitans De La 'Cidade Nova' Et L'appareil Judiciaire De Rio De Janeiro," *Etudes Tsiganes* (2005).

nineteenth century.¹⁷⁸ He also dedicated a whole chapter to ethnographic studies, in an attempt to make a comparison with Coelho's analysis on the 'phenotype of (Portuguese) Gypsies.' At a time when intellectuals reopened the question of Brazil as a modern nation, and discarded the ideals of the innateness of racial differences and the degeneracy of mixed bloods, China brought a new contribution to the discussion of Gypsiness in Brazil by elaborating on the miscegenation of Gypsies with Blacks. It is important to note that China published his book just a few years later than Gilberto Freyre's *The Masters and the Slaves* (1933). Aware of the nature of those critical times, China wrote in the preface to *Os Ciganos do Brasil*:

Dealing with the question of miscegenation between Gypsies and Blacks, China stated that with the breaking of past endogamy taboos, the Gypsies probably assimilated many of the former contingents of slaves who were previously owned by them through intermarriage.¹⁷⁹ China pointed to the fact that Gypsies in Brazil are not a "pure" race, but rather an ethnic group that, like other minorities in Brazil, are rather open to the possibility of intermarriage.

Gilberto Freyre (1936, p. 274) wrote, in the same year as China, a new book called *The Mansions and the Shanties: The Making of Modern Brazil* (1936) that commented upon Brazilian Gypsies. Freyre did not categorize Gypsies as being part of the national ethnic fabric, nor did he consider them capable of assimilating other minorities. Instead, he saw Gypsies, alongside Jews and Arabs, as "secrets agents of Orientalism" whose influences "commingled with those of the Occident, Oriental survivals which had not been completely absorbed in the Western predominance over Portugal or Iberia."

Freyre insists:

Nor should we forget the Gypsies, another touch of Oriental color, even though of remote origin. These nomads adapted

178 Coelho wrote in 1892 that "Nao podemos, sem mais, julgar que essas quadrilhas errantes sejam formadas, no todo ou em parte, de ciganos originarios de Portugal, porque para o Brasil emigram, desde por alguns annos pelo menos, grupos de tsiganos europeus de diversas proveniencias, parte dos quaes tem vindo ate embarcar ao Tejo", in CHINA, 1936l,p. 93.

179 Ibid., 143-7.

themselves only **marginally** to our patriarchal system, in the capacity of small, and at times **sadistic**, slave traders in the cities and horse sellers or tinsmiths in the interior. Possibly, this was the origin of the name *gringo* applied to them in certain areas, as later to Englishmen and other foreigners of unfamiliar aspect engaged in trade or mechanical occupations.

Kidder still found in Bahia a quarter known as the Mouraria, which had been set aside for the gypsies. In 1718, the King of Portugal banished to Brazil various families of gypsies, forbidding them the use of their language so it would disappear, and with it their custom of living apart and at times as parasites. Thirty years later, it was clear that they were as undesirable in Brazil as in Portugal. The greatest harm they did was stealing horses and mules from the miners, in spite of all the precautions taken against these sly thieves. It is also possible that they were responsible for the mysterious disappearance of colored children, whom they sold as slaves (FREYRE, 1936, p. 296-297).

According to Freyre, then, the Oriental Gypsies, aside from being thieves, were unassimilable nomads unable to compete in status with the largely Aristocratic society. Slave trading as middlemen, a demeaning activity, was adopted by Gypsies as a strategy to enforce a fragile social acceptance. Freyre cast Arabs and Jews in a similar mold. Freyre basically conceived of racial democracy as a culturally positive result of the mixing of (almost exclusively) Afro-Brazilians and whites. Since Gypsies were perceived as being outside the colour continuum formed by these two other races, and since Freyre himself encouraged Brazilians to consider them as an Oriental “other”, Gypsies were not admitted into the founding myth of Brazilian race relations.

The last Brazilian Gypsologist to be considered in these pages, João Dornas Filho, was a journalist and self-taught folklorist, a member of the Academia Mineira de Letras. In 1948, he compared the Gypsies with another ‘undesirable’

minority of European descent. Emphasizing the Brazilianess of the ciganos, Dornas Filho stated that “ninety per cent of the Gypies who are still living in our country are truly Brazilian, speaking Portuguese and their original language - the *jargão*; the Gypsy, like the Jew, is one of the most surprising survival miracles that history has ever witnessed.”¹⁸⁰ In other words, Dornas Filho meant that at the same time that Jews and Gypsies were miraculously able to maintain their foreign cultural traits including language, they were also able to adopt the Portuguese language and Brazilian citizenship. Signaling a crucial distinction between the two minorities, though, Dornas affirmed that Gypsies were more willing to accept miscegenation:

Contrary to popular belief, these people (Gypsies) do not oppose intermarriage with people from other races. They do not have, like the Jews for example, prejudices of religion or of race that would inhibit them to do so. And their sense of race does not prohibit matrimonial unions with outsiders. What does compare them to Jews is the amazing capacity to maintain their habits, customs, language, traditional way of life, and love of the arts, especially music (ibid, p. 15).

It is interesting to compare Dornas's ideas with those of Moraes regarding the Gypsies's supposedly pre disposition for miscegenation. For Dornas, Gypsies did not have a religion or a strong racial sense that would impede them from intermarrying with the *gadjé*. For Moraes, Gypsies served as a solder for the miscegenation among the other three races. For both, Gypsies were seen as a sort of racial Joker, a surprise element that at any moment could change the dynamics of the racial game, for better or for worse. Dornas also traced some cultural parallels between Jews and Gypsies, with both dedicated to maintaining their different, non-Catholic traditions, distinct language and bohemian love for the arts and music. As I pointed out elsewhere, Jews and Gypsies share

180 DORNAS FILHO, 1948, p. 23.

interesting similarities: both were perceived as dangerous and distinct racial entities, persecuted and exterminated by the Nazis in Europe and treated as undesirables in Brazil, especially during the government of Getulio Vargas, when similar anti-Semitic and anti-Gypsy ideas penetrated immigration policy against the entry of Jews and Gypsies to Brazil.¹⁸¹ Advocating the agency of the *cigano* in the civilizing effort alongside the Native and the Afro-Brazilian, Dornas affirmed:

The fact that the Gypsy - by being nomadic and rarely settling in one place - does not have for us the same importance as the Black and the Native, does not interfere with the group's importance and contribution to the melting-pot from which we emerge. (...) The influence of the Gypsy in the complex of our formation is not negligible, starting with the fact that Gypsies were present in Brazil before Blacks [began to arrive en masse]. (DORNAS FILHO, 1948, p. 15¹⁸²)

According to Dornas, the nomadic lifestyle actually set Gypsies apart from Afro-Brazilians and Natives. Because they were nomads, independent, and non-participants in the processes of industrialization and urbanization, most Brazilians seem to have perceived Gypsies as less important than other Brazilians. As a consequence, they were not seen as reliable participants in the construction of modern Brazilian national identity.

Conclusion

The overall “problem” with the Gypsy studies lies in two facts: (i) the fierce social and academic discrimination that they have faced since colonial times, which has impeded greater interest and better understanding of their identity; and (ii) the strength of Brazil’s dominant racial origin paradigms that emphasize only Afro-Brazilians, Portuguese whites, and indigenous peoples. Despite having

181 CAIRUS, 2008), 95-102.

182 DORNAS FILHO, 1945, p. 15.

distinct (but not homogeneous) cultural traits such as language, dress, and moral values, Gypsies do not form a cohesive phenotypical group in Brazil. If, in theory, Gypsies were commonly categorized as a dark race, in practice, due to their miscegenation, it is impossible to allocate Gypsies in a specific colour category. They can be perceived as whites, blacks or *morenos* [*brown*]. If in Brazil they are usually perceived (and even identify themselves) as a separate race, this relates more to the Brazilian concept of race as belonging to specific ethnic group(s). Unlike Blacks, Gypsies tend to construct their identity around ethnic values and symbols, not colour. Being perceived continuously as outsiders, strangers and inassimilable, they have never been fully accepted as Brazilians.

The few Gypsologists who approached the Gypsy question in Brazil between the 1880's and 1940's faced conceptual challenges in addressing the racial and ethnic place of Gypsies in Brazilian society. Other than partially contributing to the crystallization of stereotypes that depicted Gypsies as robbers, criminals, undesirables and the exotic "other," the authors analyzed the Gypsy in slightly different lights, but with similar intentions.

To Mello de Moraes Filho, they were the solder that bonded together the races of Brazilian *mestizaje*; to Jose D'Oliveira China they were not a "pure" race, but rather a *mestiço* ethnic group that allowed racial intermixing with Blacks. To João Dornas Filho, they were also promoters of miscegenation, but they were finally seen as "pure" Brazilians despite their nomadic lifestyle and different cultural values. By portraying the Gypsies as agents of miscegenation and transculturalization, each of these authors tried, in their own terms, to legitimate the Gypsy as a "true" Brazilian.

But considering the fact that most of the discussion on race during this period was dominated by the discussion of nativeness and blackness as suggested by Dornas Filho in the opening quote of this chapter, we may understand why Gypsies were not only socially, but also academically, left out of the discussion. In Jose D'Oliveira China's words, "this element is an ingredient that will surely complicate further our already complicated ethnic national compound"; perhaps the Gypsy was indeed at the time a very complicated identity to be dealt with. We also need to consider the fact that as self-taught Gypsologists, these authors

did not have the same prestige and audience as other scholars and writers like Gilberto Freyre.

Near the end of the twentieth century, new scholarly ideas on race and identity began to question the triangular racial concept of Brazilian society. These studies are finally willing to complicate the ways in which we understand whiteness, blackness and other racial and ethnic categories in Brazil. As suggested by Dornas Filho in the 1940's and developed by scholars in the 1990's, we may now be ready to accept and include Gypsies alongside Jews, Arabs and Asians as active agents of hyphenated Brazilianess.¹⁸³

References

- BERNAL, Jorge. The Rom in the Americas. **UN Sub-Commission on Promotion and Protection of Human Rights** 2003.
- BOLIVAR, Manoel Bernardino. Quadra Sobre Ciganos. In: **Manuscritos**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.
- CAIRUS, Brigitte Grossmann. Dia Do Cigano: Immigration and Identity among Gypsies of Southern Brazil, 1936-2007. In: **Canada and the Americas, Multidisciplinary Perspectives on Transculturality**, edited by A. Benessaieh. Toronto: Antares, 2008.
- CHINA, José B. D'Oliveira. **Os Ciganos Do Brasil**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1936.
- COELHO, Adolfo. **Os Ciganos De Portugal: Com Um Estudo Sobre O Calão, Portugal De Perto**; Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.
- COSTA, Elisa Maria Lopes da. **O Povo Cigano Entre Portugal E Terras De Além-Mar (Seculos Xvi-Xix)**. Edited by Grupo de Trabalho do Ministério da

183 Jeff Lesser, *Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities, and the Struggle for Ethnicity in Brazil* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1999).

Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Lisboa: Fergrafica 1997.

DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca E Histórica Ao Brasil**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1965.

DONOVAN, Bill M. "Changing Perceptions of Social Deviance: Gypsies in Early Modern Portugal and Brazil." **Journal of Social History** 26, no. 1 (1992): 33-53.

DORNAS FILHO, João. Os Ciganos Em Minas Gerais. **Revista do Instituto Histórico e Geografico de Minas Gerais** III (1948): 138-87.

FERRARI, Florência. **O Mundo Passa: Uma Etnografia Dos Calons E Suas Relações Com Os Brasileiros**. Universidade Sao Paulo, 2010.

FREYRE, Gilberto. **The Mansions and the Shanties: The Making of Modern Brazil**. New York: Alfred A Knopf, 1963.

KARASCH, Mary C. **Slave Life in Rio De Janeiro, 1808-1850**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987.

LESSER, Jeff. **Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities, and the Struggle for Ethnicity in Brazil**. Durham, N.C.: Duke University Press, 1999.

MELLO, Marco Antonio da Silva, BEROCAN, Felipe, SOUZA, Mirian Alves de, COUTO, Patricia de A. Brandao. Les Gitans De La 'Cidade Nova' Et L'appareil Judiciaire De Rio De Janeiro. **Etudes Tsiganes**, 2005.

MORAES FILHO, Alexandre José de Mello. **Os Ciganos No Brasil e Cancioneiro Dos Ciganos**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1981.

MORAES FILHO, Alexandre José de Mello. Quadrilhas De Ciganos. In: **Ciganos: Antologia De Ensaios**, edited by Atico Vilas-Boas da Mota. Macaubas: Thesaurus Editora, 2004.

MOTA, Ático Vilas Boas da. Contribuição a História Da Ciganologia No Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás X** (1982): 3-42.

RIBEIRO, Cristina Betioli. Ladrões De Crianças: Os Primeiros Estudos Sobre a Tradição Cigana Na Cultura Brasileira Não Escaparam Dos Estereótipos Que Perseguem O Grupo. **Revista de Historia da Biblioteca Nacional** 2006, 22-5.

SANSONE, Livio. **Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brazil**. 1st ed. New York: Palgrave MacMillan, 2003.

14 Projeto identitário e construção dos “ciganos no Brasil”

Mirian Alves de Souza

Introdução

Enquanto fazia minha pesquisa de mestrado sobre a participação institucional de ciganos calons no Judiciário do Rio de Janeiro (Souza 2006), identifiquei que a primeira entidade de classe do Tribunal de Justiça, a Associação dos Oficiais de Justiça do Estado da Guanabara (AOJA), foi fundada por calons. Essa associação não foi apenas fundada por eles, em 1956, como se constituiu em resposta à declaração de um corregedor que classificou os oficiais de justiça “como a praga do Tribunal de Justiça”, alegando que à época a classe era “dominada pelos ciganos”. O preconceito expresso por esse corregedor contra os ciganos, que ocupavam um número bastante expressivo de posições como oficiais de justiça no Judiciário do Rio de Janeiro, aparece na memória oficial da AOJA como a razão para a sua criação.

Ainda que a AOJA não seja uma associação cigana, ela pode ser considerada uma das primeiras iniciativas de ciganos brasileiros em sua organização em resposta ao preconceito. Interessada em iniciativas de organização coletiva como essa, passei a focalizar, no doutorado, como contexto etnográfico de minha pesquisa a União Cigana do Brasil (UCB): uma associação que, como a AOJA, também se constituiu em resposta ao preconceito dirigido aos ciganos. Diferente da AOJA, entretanto, a UCB dirige-se a todos os ciganos no Brasil e não apenas aos membros de uma categoria profissional.

Movimento Cigano no Brasil e União Cigana do Brasil

A União Cigana do Brasil é uma associação criada em 1990 pelo músico violinista Mio Vacite. Filho de pais iugoslavos que imigraram para o Brasil,

Mio Vacite nasceu em São Paulo, em 1941, e, desde a década de 1980, está envolvido com o “movimento cigano”, categoria utilizada por ele para se referir a associações e agentes políticos que, como ele e sua associação, procuram “modificar as representações negativas sobre os ciganos, buscando seu reconhecimento como nação, assim como garantir seu acesso a direitos e serviços no Brasil”¹⁸⁴.

A inserção de Mio Vacite no “movimento cigano” é anterior à criação da UCB. Primeiro, ele participou de outra associação: o Centro de Estudos Ciganos CEC. Como ele observou, no ano de 1987, “durante um encontro de descendentes ciganos, ciganólogos e antropólogos, [ele] foi convidado pelas seguintes autoridades em ciganologia: Dr. Oswaldo Macedo (renomado neurologista), Antônio Guerreiro (maestro da PUC), Ani Ragari (advogada), Liane Duarte (psicóloga do Estado) e a escritora Cristina da Costa Pereira para presidir e liderar o Centro de Estudos Ciganos (CEC), o primeiro movimento cultural do gênero no Brasil e na América Latina”.

Na narrativa de Mio Vacite, o primeiro passo para a construção de um “movimento cigano” no Brasil e na América Latina começa a se estruturar em torno desse grupo formado por pessoas de classe média e com profissões liberais, sendo quase todos os agentes políticos mencionados acima autores de composições, poemas, livros e artigos sobre ciganos. O médico Oswaldo Macedo publicou o livro “Ciganos: natureza e cultura” (1992); o músico Antonio Guerreiro, professor da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO, escreveu artigos e textos (Guerreiro & Araújo 1997 e 1999), também apresentados em encontros

184 Meu primeiro contato com a UCB se deu através de seu presidente, Mio Vacite, durante evento público no Rio de Janeiro, em janeiro de 2008. Nesta ocasião me apresentei como pesquisadora e, atendendo a meu pedido, foi marcada a primeira entrevista. A partir daí comecei a frequentar a casa de Mio Vacite regularmente e a participar de outras atividades da UCB - entrevistas concedidas a jornais e programas de televisão, debates e shows em eventos públicos e privados. O trabalho de campo se deu através da observação participante das atividades da UCB e de entrevistas formais e informais com Mio Vacite, seus familiares e outros membros da associação. Os dados etnográficos aqui analisados foram recolhidos durante a minha pesquisa de campo na União Cigana do Brasil e com famílias ciganas no Rio de Janeiro entre fevereiro de 2008 e dezembro de 2010. Esta pesquisa foi financiada por bolsa de doutorado e recursos de pesquisa da CAPES e CNPq.

acadêmicos de etnomusicologia; e, por último, a escritora Cristina da Costa Pereira publicou vários livros (1986, 1990, 2009).

O livro de Cristina Pereira, “O Povo Cigano” (1986), é considerado por Mio Vacite 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 Vacite disse 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, o agente político disse 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. Considero que, diferente de Cristina, Mio não atribuía uma “unidade cultural e política” aos ciganos.

Para Mio Vacite, exatamente por não ser cigana, Cristina Pereira conseguiu imaginar essa unidade, tornando possível a associação entre ciganos cuja origem étnica não favoreceria aproximações. Os ciganos membros do CEC têm uma origem étnica distinta: Mio Vacite e Antonio Guerreiro são roma, mas enquanto Mio é horarano de origem iugoslava, Guerreiro é kalderash de origem inglesa e romena; Liana Duarte e Oswaldo Macedo são calons, mas de “comunidades” diferentes e com poucas relações de parentesco. Em resumo, na perspectiva de Mio, os membros do CEC não teriam se articulado se não fosse por Cristina que, não sendo cigana, soube realçar na interação “denominadores comuns”. Comento, entretanto, que a articulação entre ciganos de “etnias e clãs” diferentes não é, de fato, tão improvável quanto aparece no discurso de Mio Vacite¹⁸⁵. Analisando sua narrativa, observo que ele já conhecia Oswaldo Macedo antes da criação do CEC. Mio Vacite e Oswaldo Macedo já se conheciam por causa da relação de amizade entre o médico e a família Vacite. Oswaldo Macedo foi padrinho de casamento da irmã de Mio. Ele se tornou amigo da família na época em que moravam no bairro de Ramos, subúrbio do Rio de Janeiro. Segundo Mio, eles passaram muitos

185 Ciganos roma e calons se relacionam, embora o “discurso nativo” reforce a distância entre eles.

anos sem se encontrar, mas, na década de 1980, com o CEC, se reaproximam. Foi através de Oswaldo Macedo que Mio Vacite conheceu Cristina Pereira. Ela, por sua vez, conheceu Oswaldo Macedo por causa de sua pesquisa para o livro.

Através de sua pesquisa, que durou cinco anos, Cristina Pereira teve acesso a ideias que suprimiam as diferenças e fortaleciam elementos imaginados como comuns aos ciganos. Entre tais “denominadores” estão a perseguição histórica e sua transnacionalidade. Mais especificamente, os ciganos como vítimas do Holocausto e como uma nação transnacional (com símbolos políticos) fazem parte da narrativa de Cristina em seu livro, publicado em 1986, sete anos depois do “Primeiro Congresso Cigano”, realizado em Londres, Inglaterra. No Brasil, nesse período, segundo Mio Vacite, as ideias do WRC não tinham ressonância entre os ciganos brasileiros. Segundo, o livro também é um marco, porque, para Mio, o seu lançamento no Paço Imperial, no Rio de Janeiro, foi um evento pioneiro no que se refere à exposição da etnicidade cigana na esfera pública¹⁸⁶. Este evento e os que foram realizados pelo CEC depois dele são descritos por Mio como as primeiras iniciativas de organização coletiva e exposição pública de um projeto identitário cigano no Brasil.

De acordo com meus dados, não existiam até a década de 1980 associações que buscassem discutir publicamente a identidade cigana no país. Não encontrei registros de associações voltadas à esfera pública anteriores à data de fundação do CEC, em 1986. Em cidades como Rio de Janeiro e Campinas, entretanto, existem registros de associações étnicas ciganas desde a década de 1930. Porém, essas associações se dirigiam de forma mais íntima e exclusiva a determinados ciganos em razão de sua identidade étnica, nacional ou de “clã”. Por exemplo, no Rio de Janeiro, a sociedade étnica “Conjunto Fé em Deus”, fundada em 1933, tinha como associados exclusivos os “calons do Catumbi”, redes de famílias que

186 Analisando a relação de participantes do evento, conforme consta em sua ficha de catalogação, nos arquivos da Fundação Casa de Rui Barbosa, identifiquei a participação de atores que produzem discursos públicos e narrativas sobre os ciganos, como músicos, dançarinos, atores, cartomantes, numerólogo, cineasta e escritores. Alguns dos nomes na ficha são Jorge Bernal, Niffer Cortez, Liana Vitoria Duarte, Exil Lotianu, Regina Ragari, Yargo Ragari, Nelly Salinas, Bosco Viegas.

se definem como um “clã” ou “tribo” (ambas as categorias nativas)¹⁸⁷. Considero que essas associações eram marcadas pelo particularismo étnico e, portanto, não se identificavam com o “projeto identitário” (Souza 2013)¹⁸⁸ cigano, tal como aparece no discurso nacionalista, ou seja, considerando uma identidade comum entre kalderashs, calons, horaranos etc.

Nesse sentido, as associações anteriores à década de 1980 eram voltadas e admitiam como associados “apenas os membros do seu próprio clã”. Diferente dessas associações, o CEC dirigia-se aos ciganos, independentemente de sua origem étnica, ou seja, ele era aberto a calons, kalderashs, horaranos etc. Essa visão pluralista se expressa na afirmação de uma identidade cigana mais generalizante e abstrata. O discurso do CEC era informado pelo idioma nacionalista que imagina os ciganos como uma nação, englobando diferentes etnias.

O CEC se diferencia das associações que, marcadas pelo particularismo, não produziam discursos públicos sobre os ciganos. Essas associações não tinham o interesse na codificação pública da identidade cigana. Através delas, os ciganos se articulavam para vários fins, mas sem demandas de reconhecimento da etnicidade cigana. Para Mio, a ideia de que os ciganos são uma “nação com cultura própria” e que, como tais, deveriam se posicionar na esfera pública, emerge no Brasil com o movimento cigano na década de 1980, mais especificamente com o CEC¹⁸⁹. Como o nome indica, o CEC tinha como objetivo ser um espaço de estudo e pesquisa sobre os ciganos e, ao mesmo tempo, de reivindicação de direitos. Para deixar esse objetivo mais claro, apresento abaixo dois exemplos de ações desenvolvidas pelo CEC durante o período no qual funcionou, de março de 1986 até 1991: primeiro,

187 Sobre a vida associativa de redes de famílias ciganas no bairro do Catumbi, ver a minha dissertação de mestrado, SOUZA 2006.

188 Propus que o conceito antropológico de projeto identitário fosse definido como discursos, narrativas e símbolos políticos imaginados e mobilizados por agentes políticos, que possuem um papel na produção de concepções públicas sobre a identidade cigana (SOUZA, 2013).

189 Durante a 28 Reunião Brasileira de Antropologia, no Grupo de Trabalho “Ciganos”, tive a oportunidade de apresentar um *paper* sobre a UCB e perguntar para o grupo de 15 pesquisadores se eles conheciam associação cigana anterior a esse período. Eles não me informaram sobre outra associação.

uma demanda por reconhecimento; depois, eventos responsáveis pela produção de discursos públicos sobre os ciganos.

Em 11 de agosto de 1986, os membros do CEC enviaram uma carta à administração do Paço Imperial¹⁹⁰ pedindo a instalação de uma placa de cobre no seu pátio interno com o nome de “Adro dos Ciganos”. A pertinência desta referência aos ciganos no Paço se justifica em razão do expressivo número de ciganos que trabalharam no edifício, que fazia parte da administração pública - Justiça, durante todo o período imperial. Eles foram cocheiros, palafreiros, artesãos de cobre e de ferro, organizadores de festividades e, sobretudo, oficiais de justiça ou, tal como aparece no documento enviado, “andadores do rei”. Mio Vacite, que não fazia parte do CEC quando essa demanda por reconhecimento foi apresentada, a interpreta como uma forma de se destacar a “contribuição positiva dos ciganos para a história nacional [brasileira]”, dissociando-os do conjunto de estigmas que lhes é tradicionalmente imputado ao se referir positivamente a propriedades e capacidades concretas. O CEC tinha a preocupação em modificar e controlar a maneira como os ciganos são definidos no Brasil. Para seus membros, o reconhecimento público da participação dos ciganos na Justiça contribuiria para a construção de uma identidade cigana mais positiva na esfera pública.

O CEC organizou vários eventos de publicização da “história e cultura do povo cigano”, todos no Rio de Janeiro. Passo a destacar três deles: primeiro, a “Semana de Cultura Cigana da América Latina” na Fundação Casa de Rui Barbosa, realizada em 1988. A programação desse evento incluiu palestras com membros do CEC e convidados, como o agente político Jorge Bernal, da Asociación Identidad Cultural Romani de la Argentina AICRA. O público envolvido no evento era formado por agentes políticos, como os membros do CEC, escritores, cineastas, cartomantes e pessoas que se identificavam com a etnicidade cigana. O segundo evento que quero destacar aconteceu nesse mesmo ano, em 1988. O CEC organizou na Escola de Museologia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, um “Mini museu Cigano”. Esse mini museu consistia na exposição

190 O Paço Imperial é um centro cultural que funciona em um dos prédios coloniais mais importantes do Brasil, construído no século XVIII para a residência dos governadores do Rio de Janeiro, tornando-se depois a Casa de Despachos da administração colonial e imperial.

de peças reunidas a partir de coleções pessoais. Durante o trabalho de campo, Mio me mostrou algumas das peças que compunham essa exposição e que fazem parte de seu acervo pessoal, como fotos de família, quadros, um samovar, espadas, punhais e tachos de cobre. Mio mostrou essas peças (sobretudo o samovar russo e a espada sérvia) como relíquias que dão profundidade histórica e autenticidade à sua narrativa. Por fim, o terceiro evento que expunha a identidade cigana foi a “Mostra Cigana” no Centro Cultural do Banco do Brasil, em 1989. O CEC participa do evento organizado pelo CCBB, que tinha acabado de ser inaugurado, e se mostra interessado nos ciganos enquanto um tema.

Esses eventos acontecem em um contexto histórico e social marcado pelo crescimento no Brasil da identificação cultural e religiosa com o “Oriente”. A “cultura cigana”, tal como aparece no discurso dos agentes políticos do CEC e, portanto, veiculada nos eventos descritos, é resultado de um diálogo plural com forte influência do “orientalismo”¹⁹¹. Essa influência contribuiu certamente para que a “cultura cigana” pudesse ser vista como fonte de identidade religiosa e cultural para adeptos de religiões da Nova Era, dançarinos de flamenco, músicos, escritores e candomblecistas. Mio realça em seu discurso que esses eventos foram os primeiros a tratar da identidade cigana publicamente e que eles suscitaram canais de interlocução entre ciganos e outras identidades¹⁹². Nesse contexto, Mio diz ter estabelecido parcerias, por exemplo, com as comunidades judaica, negra, espírita e umbandista.

A exposição pública da identidade cigana, entretanto, era uma questão delicada para os membros do CEC, porque eles tinham o preconceito e discriminação que poderiam vivenciar por terem sua etnicidade conhecida. Esse medo explica,

191 O “orientalismo” pode ser definido como uma estratégia ideológica utilizada em projetos de dominação colonial (SAID, 2007). Aqui, no entanto, me refiro a um outro viés do orientalismo, que também opera uma exotização e essencialização do “outro”, mas com o objetivo de se estabelecer um diálogo com valores hegemônicos do “Ocidente”. O orientalismo como um aspecto da contracultura, isto é, como a adesão a valores vistos como exóticos e pertencentes ao “Oriente” que, enquanto universo civilizacional, se opõe ao “Ocidente”.

192 Os ciganos enquanto uma questão pública não era uma novidade no Brasil. Eles já discutiam e negociavam com o poder público sua etnicidade, especialmente no que se refere a questões de trabalho. Por exemplo, a prática da cartomancia está subjugada à interpretação policial e concessão de licença, tornando a negociação fundamental para o trabalho.

por um lado, a escolha de Mio Vacite para ser presidente do CEC, um ano depois dele ter sido criado: “Ninguém queria assumir a presidência. Existia um grande medo e sob o pretexto de que eu era músico, filho de pai e mãe ciganos e sabia o idioma, insistiram para que eu fosse o presidente”. Diferente dos demais membros do CEC, Mio era visto como alguém que não teria problemas com a exposição, porque como músico de um grupo chamado “Encanto Cigano”, ele já tinha sua identidade exposta¹⁹³. Por outro lado, Mio também interpreta que a escolha para ter presidido o CEC tem a ver com outros dois motivos: o fato dele ser um homem casado, pai de família e com boa reputação entre os ciganos; e por ter em sua família uma pessoa com influência no judiciário do Rio de Janeiro “me escolheram também por causa do meu [parente], que me protegeria e, por consequência, o centro de estudos”¹⁹⁴.

Mio Vacite foi presidente do CEC de 1987 até 1989, quando deixa o centro para criar a União Cigana do Brasil UCB. O argumento central para a criação da UCB é a insatisfação de Mio com a concepção e projeto político dos membros do CEC. Mais detalhadamente, ele tinha críticas ao que na sua interpretação acabou se tornando o objetivo principal do centro, isto é, o desenvolvimento de pesquisas e narrativas sobre os ciganos (incluindo o estudo da literatura produzida por ativistas ciganos)¹⁹⁵. Mio tinha uma proposta menos “intelectual” para o CEC: “Não quero só estudar e fazer intercâmbio cultural”. Ele queria o

193 O grupo musical “Encanto Cigano” foi criado por Mio em 1990 e é constituído principalmente pelos membros de sua família. O grupo tem um histórico de participação na televisão, especialmente em novelas. Em todas as novelas exibidas na década de 1990 que tiveram algum personagem de destaque cigano, Mio Vacite e seu grupo participaram como músicos. Segundo Mio, mesmo os ciganos que possuem uma vida pública como artistas não se sentem confortáveis com a identificação pública de sua etnicidade. Por isso, ainda que interpretando ciganos no teatro e na televisão ou se apresentando como músicos ciganos, os músicos e atores ciganos não se assumem enquanto tais publicamente. Ele diz que foi um dos primeiros músicos ciganos a afirmar sua identidade no espaço público.

194 O Brasil foi governado por ditadores militares de 1964 até 1985. O medo da exposição política por causa disso também foi assinalado pelos interlocutores.

195 O CEC criou uma biblioteca e seus membros mantiveram correspondência com agentes políticos e associações ciganas em outros países. Com o fim do Centro, parte de seu acervo foi doado por Antonio Guerreiro à biblioteca do antropólogo Marco Antonio da Silva Mello no IFCS/UFRJ. Analisei parte desse acervo, constituído por livros, documentos e correspondência, quando participei da pesquisa coordenada por Mello sobre os “Ciganos da Cidade Nova” de 2000 a 2006.

desenvolvimento de ações mais efetivas no que se refere à construção de uma representação pública dos ciganos na sociedade brasileira, bem como políticas de intervenção. Mio nutria, por exemplo, o projeto de um trabalho assistencialista em acampamentos ciganos.

Outro elemento importante para que Mio Vaicte deixasse o CEC tem a ver com o interesse manifesto por seus membros para que a advogada Ani Ragari viesse a assumir a presidência da entidade, participando de seu processo eleitoral. Para Mio, tê-la na presidência do centro era uma situação incabível, porque ele não admite competir ou ser presidido por uma mulher¹⁹⁶. Mio falou aos demais membros do CEC sobre isso: “Eu disse, aqui dentro tem que ser com cabeça de cigano. Tem a parte da burocracia, que é inevitável, tudo bem, mas aqui não pode ter uma mulher como presidente”. Na perspectiva de Mio, embora a identidade cigana seja marcada pela oralidade, é possível se submeter à “burocracia” - ao universo da letra impressa, porque isto é indispensável ao funcionamento de uma associação política. Assim, ele aceita lidar com a burocracia, mesmo sendo um elemento, considerado por ele, estranho à identidade cigana. Abrir mão de valores patriarcais, no entanto, não faz sentido para Mio por dois motivos. Primeiro, porque a submissão à autoridade masculina na esfera pública é um elemento identitário cuja ausência descaracterizaria o CEC como associação cigana; e, segundo, porque a liderança de uma mulher não é uma condição necessária para a manutenção de uma associação política. Não é preciso, portanto, abrir mão de valores patriarcais. Por esses motivos, Mio se recusou a participar do CEC quando ele passou a ser liderado por uma mulher.

Criada em 1990, a UCB funciona na casa de Mio, no bairro de Copacabana, Rio de Janeiro, e não recebe contribuição regular do estado brasileiro ou de qualquer outra fonte. A UCB possui registro formal no cartório como associação cultural sem fins lucrativos e não conta com cargos remunerados, sendo todas as

196 Durante meu trabalho de campo na associação cigana Roma Community Center, em Toronto, Canadá, também observei a resistência de homens ciganos em serem liderados pela diretora da associação, Gina Csanyi. Essa resistência, contudo, não era publicamente evidenciada. Os informantes que se sentiam incomodados pelo número significativo de mulheres ocupando posições na associação verbalizavam isso em tom de “confidência”.

posições voluntárias e, em sua maioria, ocupadas por membros da família Vacite: Mio Vacite é presidente, seus filhos, Marcelo e Ricardo Vacite, diretores, e sua mulher, Jacqueline Alves, secretária. A família Vacite é constituída por artistas, sendo Mio e seus filhos músicos profissionais e sua mulher e nora dançarinas e cantoras. Por ser formada por músicos, Mio Vacite costuma apresentar a UCB como uma associação cultural, justificando que sua participação em eventos culturais é muito mais expressiva do que sua atuação em espaços políticos e governamentais.

A UCB tem cerca de 80 membros afiliados formalmente e, embora tenha pretensões nacionais, é constituída por uma família nuclear, reproduzindo sua lógica patriarcal. Por isso, nesse texto as referências à UCB ou a Mio Vacite aparecerem sem praticamente distinção. A UCB é uma associação estruturada de acordo com a agenda de shows, motivações e interesses de Mio Vacite. Esse modelo patriarcal e familiar da UCB não é estranho, no entanto, à lógica pessoalizada das relações sociais e políticas no Brasil (Schwartz 1979; Kant de Lima 1995) e de outras associações ciganas, como observei na Argentina (esse é o caso da AICRA) e Barany (2002) e Marushiakova e Popov (2004) no Leste Europeu¹⁹⁷.

A partir do trabalho de campo na UCB, destaco abaixo as principais ações da associação:

1) representar os ciganos na sociedade brasileira, participando, por exemplo, da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos Tradicionais, e de eventos ligados à memória do Holocausto no Rio de Janeiro¹⁹⁸.

197 Zoltan Barany observa que “algumas lideranças têm argumentado que muitas organizações se definem com um status nacional, mas se constituem a partir de uma única família” (2002:293). Durante o “Grupo de Trabalho Ciganos”, na 28 RBA, em 2012, pesquisadores que estudam associações ciganas sublinharam esse aspecto. Quando estive em Buenos Aires, na Argentina, observei que a única associação cigana a se posicionar na esfera pública também era estruturada em torno de uma família.

198 Enquanto a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa é uma iniciativa da sociedade civil, a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos Tradicionais está ligada a uma política interministerial do Estado brasileiro. Em relação aos eventos ligados à memória do Holocausto, menciono, por exemplo, a cerimônia na Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro em homenagem ao Dia Internacional de Memória das Vítimas do Holocausto e palestra no Colégio israelita Liessin.

2) assistência social a acampamentos ciganos através de doações de alimentos e roupas que a UCB pede ao setor privado.

3) reclamar junto aos meios de comunicação e ao Estado brasileiro sobre a veiculação de ideias e representações sobre os ciganos que reproduzem estereótipos negativos em relação a eles.

4) construir uma identidade cigana na esfera pública através da produção de discursos e narrativas, veiculados através de conferências, palestras e apresentações em eventos culturais e políticos, bem como de declarações à imprensa e participação em pesquisas e publicações¹⁹⁹.

Durante o trabalho de campo, o item quatro (4) da relação de atividades da UCB foi o mais observado. Mais especificamente, as apresentações musicais de Mio e seu grupo. A visibilidade da UCB se dá através da participação de seus membros como artistas. Mesmo em contextos de reuniões governamentais, observei a demanda de que Mio se apresentasse como músico. Outro elemento importante a se destacar é que nas ações da UCB não existe um serviço específico destinado a seus membros.

Projeto identitário e “denominadores comuns”

Quais são os denominadores comuns, os símbolos e narrativas, acionados por Mio Vacite na construção de uma representação pública dos “ciganos no Brasil”? Neste texto, pretendo me concentrar em três aspectos do projeto identitário da UCB. Primeiro, o uso do termo cigano como categoria política; segundo, os elementos que fazem parte do imaginário nacionalista como língua, bandeira e hino; e, por fim, a afirmação de que os ciganos são vítimas de perseguição étnica. Ao explorar essas três questões analiso componentes centrais na codificação

199 Durante o trabalho de campo na UCB, observei jornalistas e pesquisadores se relacionando com a associação. Os antropólogos Felipe Berocan e Diana Budur (LEMETRO/UFRJ e Princeton University, respectivamente) estão entre os pesquisadores que mantinham uma interlocução com a UCB. Mio procura listar todas as atividades que fazem parte de seu trabalho na UCB, como, por exemplo, informante de pesquisa. A participação na minha pesquisa, nesse sentido, aparece como um dos muitos itens dessa lista.

que molda e define a identidade cigana para a UCB, considerando seus aspectos culturais locais, mas também sua dimensão transnacional.

No discurso público da UCB, a categoria cigano representa o “denominador comum” para uma pluralidade de identidades étnicas, como, por exemplo, calon, kalderash, moldowaia, sibiaia, horahano, lovaria, mathiwiá, boiash²⁰⁰. Na perspectiva de Mio Vacite, a categoria cigano descreve e unifica esse conjunto de identidades que se encontram ou podem ser encontradas no Brasil - onde se observa a existência de registros históricos da presença de ciganos desde o período colonial²⁰¹. A diversidade de identidades ciganas é reconhecida pela UCB e, como diz Mio “Existem muitos clãs ciganos: os horahano, os lovaria, os mathiwiá, os kalderash, os sinti... A minha mãe é de um clã que só existe ela no Brasil. (...) Da mesma forma como tem a colônia de italianos no Brasil, também existe a de ciganos com seus vários clãs. Não se pode generalizar os clãs (...). No Brasil, desde 1564, existe o clã dos portugueses. Minha família é do clã eslavo, da Iugoslávia (...) Tem os que vieram da Hungria, da Bulgária, da Polônia, da Rússia”.

Para a UCB, entretanto, essas diferenças entre os ciganos devem se limitar à intimidade da “colônia”, sendo esquecidas na esfera pública. Quer dizer, nos contextos de interação com os não ciganos, deve prevalecer uma identidade cigana mais geral, sendo irrelevante identidades específicas como kalderash, horarano, calon, lovari etc. Mas, por que unificar em uma categoria identitária uma pluralidade de identidades? No discurso de Mio, os ciganos devem reconhecer que, apesar de existirem diferenças entre eles, também existem elementos comuns (como um histórico de perseguição, hostilidade e preconceito baseado em estereótipos) que justificam a afirmação de uma identidade compartilhada.

200 Nesse processo de codificação da UCB, observo que o discurso público de Mio exclui determinados atores que se identificam como ciganos sem laços de parentesco e por razões que envolvem construções de religiosidade e socialidade, como a identificação com um “estilo de vida”.

201 Registros da presença de ciganos no Brasil datam do período colonial, sendo os primeiros referentes a penas de degredo. Ciganos de origem Ibérica e que se auto designam como calons chegaram ao Brasil deportados de Portugal ao longo dos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, mas também não compulsoriamente em sucessivas migrações ao longo dos séculos XVIII e XIX. A partir do século XIX, documentos históricos passam a se referir à chegada de ciganos conhecidos como rom e, em sua maioria, provenientes da Europa Oriental (CARNEIRO, 2005; BORGES, 2007; PIERONI, 2000).

Assim, mesmo que a “comunidade imaginada” (Anderson 2008) cigana no Brasil seja marcada por um forte pluralismo étnico, existem elementos culturais comuns que a unificariam. Considero que esse é o contexto no qual, como diz o antropólogo Fredrik Barth, “se forma o mito central da etnicidade: o *non sequitur* que afirma que se “nós” da identidade minoritária compartilhamos tantas diferenças em relação aos “eles” dominantes (...) devemos ser semelhantes uns aos outros, compartilhando uma cultura que reflita essas diferenças em relação a outra cultura” (BARTH, 2007, p. 22).

No processo de codificação da identidade cigana, nota-se o uso da categoria cigano em detrimento de outros termos possíveis, como rom, bastante em voga no que se refere ao ativismo transnacional. O uso do termo cigano ao invés de outra categoria identitária contrapõe o discurso da UCB ao de outras associações, especialmente na Europa, mas também no Canadá e Argentina. Nesses contextos, ativistas ciganos e associações reivindicam o uso da categoria *rom* ao invés de *Gypsy* ou *Gitano*, alegando que cigano é uma categoria inadequada, porque é “de fora” e marcada por imagens estereotipadas (como nômades, ladrões, mágicos...). Em contraste, a categoria *rom* (*roma* no plural) seria a forma mais correta de classificação, por corresponder a uma palavra da língua romani, portanto nativa e livre de estereótipos negativos²⁰².

Mio apresenta três motivos centrais para não reclamar o uso da categoria roma no lugar de ciganos: 1) a reivindicação da categoria rom (ou roma no plural) exclui fundamentalmente os ciganos calon, porque estes não se reconhecem como roma - diferente de ciganos como os horahano, kalderash e lovari. A categoria rom (sendo uma palavra da língua romani) não é nativa para os ciganos calon, que não falam o romani, mas sim o calon ou chibe²⁰³. 2) não adianta modificar a categoria cigano para rom no sentido de se afastar dos estereótipos: “É preciso

202 Os ativistas Jorge Bernal, diretor do Identidad Cultural Romani Argentina, e Ronald Lee, diretor do Roma Community Center no Canadá defendem o uso da categoria rom e roma.

203 Semelhanças entre as línguas romani e calon ou chibe são observadas por especialistas, como o linguista Fabio Melo, que considera o calon ou chibe uma variação dialetal do romani, ver: Melo 2005. Diferente do romani, que possui uma estrutura linguística, o chibe dos calon se constitui fundamentalmente como um repertório lexical.

moralizar o termo cigano, reivindicando que a sociedade não passe mais a associar cigano a uma identidade negativa, porque se começamos a usar rom para fugir dos estereótipos, daqui a duas gerações, vão xingar ‘rom’²⁰⁴. 3) o uso da categoria rom implica a publicização da língua romani na esfera pública, sendo a UCB absolutamente contrária a iniciativas de divulgação da língua cigana entre os não ciganos. Nesse sentido, ainda que se trate da divulgação de apenas uma palavra, Mio argumenta que sendo a língua um importante elemento de reconhecimento identitário, uma vez que “apenas os ciganos a conhecem”, sua divulgação colocaria em risco o valor da língua como diacrítico cultural constituinte da fronteira étnica.

A língua romani é valorizada como elemento constitutivo, mas não determinante da identidade cigana para a UCB. Assim, mesmo sendo um diacrítico cultural importante, a língua não é considerada um denominador comum da identidade. Quanto a isso, Mio argumenta que a língua não pode ser um elemento congregador por causa de sua enorme variação dialetal: “os diferentes clãs não se entendem, porque falam um romani muito diferente”. Os ciganos calon, de origem ibérica, ignoram a língua, não identificando o chibe que falam como um dialeto derivado do romani, e os ciganos rom que falam o romani, “não conseguem se entender”, porque falam uma língua com muitas diferenças, especialmente em termos de pronúncia e vocabulário. Explorando essa diferença, Mio explica que os ciganos possuem uma origem nacional muito diversificada, de modo que os de origem iugoslava falam um romani impregnado de palavras do iugoslavo, enquanto um cigano de origem romena fala um romani altamente identificado com a língua romena.

Na visão de Mio, esse pluralismo do romani deveria passar por uma padronização para que a língua pudesse se tornar um ‘denominador comum’

204 Para modificar as representações negativas associadas a categoria cigano, uma das primeiras ações de um movimento político cigano no Brasil foi exigir a mudança na definição do verbete “cigano” nos dicionários. O dicionário *Aurélio*, que é significativamente adotado por escolas em todo o Brasil considerou o pedido, alterou o texto, retirando os sinônimos “trapaceiro” e “velhaco”, contidos em sua versão de 1986, mas manteve o estereótipo básico após sua retificação: “CIGANO: S.m. 1. Indivíduo de um povo nômade que tem um código ético próprio, vive de artesanato, de ler a sorte, e se dedica à música: homem de vida incerta” (1988:213). Apesar disso, Mio Vacite reconhece a mudança no *Aurélio* como positiva, porque ao menos foram retirados os adjetivos extremamente negativos em um dos dicionários de maior circulação nacional, ver: Souza 2013.

cultural: “é preciso uma universalização da língua para nos entendermos”. Entretanto, se, por um lado, Mio considera a padronização necessária, por outro, não deixa de sustentar sua crítica às iniciativas de ampla divulgação do romani, a exemplo da publicação de dicionários por intelectuais ciganos que fazem parte de redes de ativismo transnacional, como Ronald Lee no Canadá. Se a divulgação da língua é um elemento de discordância entre a UCB e as redes de ativismo, isso não significa dizer que não existam pontos de convergência entre eles, como vamos observar.

A UCB definiu a bandeira verde e azul com uma roda vermelha no centro e a música *dzelem dzelem* como ‘denominadores comuns’ políticos da identidade cigana. A escolha desses ‘emblemas nacionais’ se relacionam diretamente às redes de ativismo transnacional, que imaginam os ciganos como uma comunidade globalizada baseada na etnicidade. Redes que durante o primeiro “World Romani Congress”, em 1971, definem a bandeira e o hino dos ciganos²⁰⁵, assim como outros elementos culturais e políticos considerados constitutivos de tal identidade. Como pude observar, a UCB se articula e dialoga com as narrativas produzidas por agentes políticos que possuem um papel importante na imaginação dos ciganos como uma comunidade transnacional, a exemplo de Ronald Lee, Jorge Bernal e Ian Hancock²⁰⁶. Mas, de que maneira a UCB dialoga e se articula com esses agentes políticos?

A competência da língua romani (também ela definida como elemento cultural primeiro World Romani Congress) permite que Mio Vacite tenha acesso a essas redes de ativismo supra-local. Como fala e, especialmente, escreve em romani, Mio pode se comunicar com agentes políticos de vários países. Dessa forma, a UCB se tornou associada à International Roma Federation, associação

205 A bandeira cigana já tinha sido elaborada em encontro anterior, na década de 1930, mas é reformulada e reafirmada como símbolo identitário neste congresso. No primeiro “World Romani Congress”, ativistas ciganos de 23 países definem a origem comum indiana, a língua romani e o termo roma, entre outros elementos, como parte constitutiva da identidade cigana. Sobre a internacionalização e articulações de um movimento cigano no mundo, ver: Hancock 2002.

206 Ronald Lee é escritor e diretor do Roma Community Center, no Canadá; Ian Hancock é linguista, professor da Universidade do Texas, e vinculado ao International Roma Federation; Jorge Bernal é escritor e diretor do Identidad Cultural Romani Argentina.

fundada por Ian Hancock, e mantém relações com a Identidad Cultural Romani, associação dirigida por Jorge Bernal na Argentina.

A importância da língua romani para o estabelecimento dessas conexões, no entanto, não reside apenas em seu caráter instrumental, ao garantir a comunicação entre os atores, mas sim no valor simbólico da língua como sinal de distinção étnica dentro da ‘comunidade cigana imaginada’. A língua, nesse sentido, pode não determinar a posição dos sujeitos, mas certamente contribui para a estruturação de uma hierarquia no contexto das redes de ativismo. Quanto a isso, observo que é bastante significativo que as posições de poder, reconhecimento e status no contexto dessas redes sejam ocupadas por falantes do romani. Vale destacar ainda que, além de falarem o romani, todos os agentes políticos mencionados acima são indivíduos cuja profissão consiste em larga medida no manuseio da língua (ainda que não necessariamente o romani): escritores, professores, linguistas, advogados e músicos, o que certamente contribui para a produção de narrativas e discursos públicos sobre os ciganos (LEE, 2000; HANCOCK, 2002; BERNAL, 2002).

O processo de codificação da identidade cigana pela UCB, envolvendo símbolos e elementos relacionados às redes de ativismo transnacional, não passa apenas pela bandeira e o hino. A afirmação dos ciganos como uma ‘comunidade transnacional’ marcada por um histórico de perseguição (focalizando o Holocausto, por exemplo) também é um elemento importante na codificação da identidade cigana tanto pela UCB quanto pelas redes de ativismo transnacional.

Analisando o material etnográfico reunido, noto no discurso da UCB muitas referências aos ciganos como vítimas de preconceito, hostilidade, escravização, genocídio, assimilação e migração forçada. Em várias ocasiões, durante o trabalho de campo, Mio me mostrou um arquivo no qual organiza uma documentação específica sobre casos de perseguição étnica aos ciganos. Entre os registros, Mio fez questão de me mostrar três documentos: primeiro, um anúncio de jornal no qual se anuncia a venda de um cigano na Romênia: “veja, os ciganos eram escravos na Romênia em 1853”; segundo, uma ordem do rei de Portugal, no século XVI, deportando ciganos para o Brasil colônia; e, terceiro, imagens de ciganos em campos de concentração na Europa sob ocupação nazista durante a

Segunda Guerra Mundial. Tais documentos constituem, para Mio, ‘evidências’ que registram certa continuidade aparente da condição de vítima dos ciganos.

A definição dos ciganos como vítimas faz uma inversão em termos morais dos estereótipos negativos que lhes são imputados. Considero que a afirmação de uma identidade vitimizada coloca em questão o estigma de criminosos, especialmente de ladrões, bastante difundido na sociedade brasileira²⁰⁷. Além disso, e não menos importante, essa narrativa justifica a participação dos ciganos na esfera pública, como passo a descrever abaixo a partir de duas arenas: a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa e os eventos ligados à memória do Holocausto no Rio de Janeiro.

Mio explica sua participação na CCIR por dois motivos. Primeiro, ele argumenta que deve ocupar um espaço político aberto aos ciganos na esfera pública, aproveitando a oportunidade porque a identidade cigana, como canal de participação política na sociedade brasileira, é bastante limitada. Segundo, Mio considera que a questão da intolerância religiosa diz respeito à UCB, porque afeta os ciganos do ponto de vista de práticas que lhes são tradicionalmente associadas, como a leitura de mãos e o jogo de cartas. Na visão de Mio, a cartomancia ou quiromancia são práticas que possuem um papel importante na economia doméstica de famílias ciganas, sendo sua ‘criminalização’, portanto, um problema. Tais práticas culturais podem ser enquadradas como contravenção penal ou estelionato, justificando que o indivíduo seja levado a uma delegacia e preso, dependendo da interpretação policial²⁰⁸. Nesse sentido, a intolerância oficial (e o preconceito difuso em relação a essas práticas) vitimiza os ciganos, justificando a participação de Mio na CCIR, que, segundo seus membros, “tem como objetivo lutar pelo reconhecimento positivo de práticas culturais e religiosas que ainda são tratadas de forma estigmatizante pela democrática sociedade brasileira”.

Existe um histórico de intolerância a práticas relacionadas à cartomancia e quiromancia no Brasil que, para Mio, contribuem para a construção de uma

207 Sobre o estigma dos ciganos na sociedade brasileira, ver Donovan 1992 e Pieroni 2000.

208 A leitura de mãos ou de cartas pode ser classificada como “exploração da credulidade pública” (contravenção penal), mas também como “estelionato” (crime econômico). Essa prática pode, portanto, implicar na detenção e prisão do indivíduo. Sobre o assunto, ver Carvalho, 2004.

narrativa de vitimização. Como ele explica, os ciganos que trabalham com práticas culturais não reconhecidas ou erroneamente reconhecidas pelo Estado são “jogados na marginalidade (...) porque o Estado não permite que façam seu trabalho de forma autorizada”. Na visão de Mio, e também de sua mulher, que possui forte interesse pela questão porque é cartomante, os ciganos são diretamente afetados em seu trabalho num mercado já estabelecido no país e procurado pela população. Abaixo vejo uma similaridade interessante entre a narrativa de Mio e o registro da historiadora Isabel Borges em relação a um caso de prisão envolvendo ciganos que trabalhavam com cartomancia, em 1915, no estado de Minas Gerais (Borges 2007): “Milano Donoristi, de nacionalidade sérvia, compareceu ontem, em companhia de suas patrícias Doria e Maria, na delegacia policial, pedindo licença para exercer sua profissão de cartomante. Donoristi exibiu um maço de atestados cujo valor nulo, mal sabia ele que ia demonstrar pouco depois. E foi assim que, o sr. dr. delegado, longe de conceder-lhe a licença, mandou imediatamente detê-lo, encarcerando-o no cubículo bem como as suas companheiras. Perdeu Donoristi uma boa ocasião de não ir à cadeia e de dar valor aos seus atestados, pois, se ele prevê o futuro de qualquer pessoa, devia também ter previsto o mau desfecho de sua missão” (BORGES, 2007). Os ciganos fracassaram ao tentar regularizar seu trabalho nesse episódio. Interessante analisar como o delegado de polícia e o jornalista, que escreveu a notícia, desqualificam radicalmente a intenção dos ciganos em trabalhar de forma legal com uma atividade relativamente comum, ainda que em termos formais sempre tenha sido vista com ambiguidade²⁰⁹.

Nessa direção, o sociólogo Liegeois argumenta que a legislação, pelos efeitos que produz, contribui para alimentar e reforçar os aspectos da imagem que lhe são indispensáveis. A legislação faz o cigano viver na instabilidade e este é depois qualificado como instável (LIEGEOIS, 1989; SIGONA, 2005). O texto da lei se nutre da imagem, que serve para essencializar o cigano que, por sua vez, também se alimenta de tal situação. Nessa perspectiva, histórias como a dos ciganos que tentaram regularizar sua situação e acabaram presos são usadas

209 A existência de cartomantes no Rio de Janeiro era inclusive noticiada por jornais. *O Jornal do Comércio* chegou a publicar anúncios de propaganda de cartomantes francesas. Cf. Borges, 2007.

para justificar certas práticas que se opõem à ordem burocrática e considerada legal, a exemplo do não pagamento de impostos relativos à arrecadação de renda. Essas práticas são respostas criativas à essencialização do estado e mostram a capacidade de agência dos sujeitos, como diz Herzfeld (1997).

Faz parte do discurso público da UCB a ideia de que os ciganos devem ser reconhecidos como vítimas do genocídio nazista durante a Segunda Guerra Mundial. Por isso, Mio participa de eventos ligados à memória do Holocausto, que geralmente acontecem no âmbito da comunidade judaica no Rio de Janeiro. Para Mio, o reconhecimento de que os ciganos foram vítimas de Hitler pode contribuir para a modificação das representações negativas sobre os ciganos que circulam no imaginário cultural brasileiro. Considero que ao evocar o papel de vítima dos ciganos durante um episódio histórico como o Holocausto, de indiscutível valor simbólico, a UCB procura fortalecer sua estratégia de participação na esfera pública e inversão dos estereótipos negativos imputados aos ciganos. Além disso, a construção de um histórico de perseguição, incluindo o Holocausto, se relaciona diretamente ao processo de codificação transnacional da identidade cigana. Em outras palavras, a referência ao Holocausto aparece no discurso de agentes políticos que fazem parte das redes de ativismo, mencionadas acima. Por exemplo, Ian Hancock tem se empenhado há mais de vinte anos na construção de uma memória dos ciganos como vítimas do Holocausto: “A maior tragédia que se abateu sobre a população Romani europeia foi a tentativa de erradicá-la como parte do plano nazista de uma Europa ‘livre de ciganos’. Embora não tenha sido o primeiro plano do governo para exterminar ciganos (o imperador alemão Karl VI já havia emitido uma ordem desse tipo em 1721), ele foi de longe o mais devastador, em última análise, destruindo mais de metade da população Romani sob a ocupação nazista. Os Romani foram a única outra população além dos judeus que foi alvo do extermínio étnico/racial baseado na Solução Final”. (HANCOCK, 2002, p. 34).

A referência ao nazismo, e principalmente ao Holocausto, deve ainda ser considerada levando-se em conta o valor simbólico do Holocausto como paradigma radical (TURNER, 1974), ou seja, algo que evoca um evento principal capaz de trazer consigo toda uma série de considerações sobre uma dada temática.

Nesse caso, estamos falando do acontecimento que representa o caso máximo de perseguição e assassinato em função de questões étnicas e raciais. Além disso, como observa Katia Lerner, o lugar que o termo “Holocausto” passou a adquirir pode ser melhor entendido a partir da mudança de estatuto que a ideia de “vítima” teve nas últimas décadas. Peter Novick aponta como a condição de “injustiçados” adquiriu força e valorização social, transformando a vítima em uma espécie de “anti-herói”, possibilitando-lhe ganhos de diferentes naturezas, como prestígio, recursos e assim por diante: “o historiador Charles Maier, de Harvard, talvez com algum exagero, descreveu a moderna política em determinados contextos como “uma competição de enaltecimento de dores. Cada grupo reivindica sua parcela de honra pública e de fundos públicos, ao pressionar com suas incapacidades e injustiças” (NOVICK, 2000, p. 8; LERNER, 2004, p. 138). Nesse sentido, considero que a afirmação da vitimização é uma resposta à estigmatização, mas também o meio pelo qual a participação na esfera pública pode ser legitimada²¹⁰.

Referências

- ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARAÚJO, S. & GUERREIRO, A. O Samba Cigano: uma Etnografia Musical da Comunidade Calom do Rio de Janeiro. In: **Anais do IX Encontro Anual da ANPPOM**. Rio de Janeiro: ANPPOM, 1996.
- BARTH, F. “Etnicidade e o conceito de cultura”, **Antropolítica**, 19, 2007.
- BARTH, F. Grupos Étnicos e suas Fronteiras [1969]. In: **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas** (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

210 A representação dos ciganos é marcada pelas representações orientalistas, tão amplamente discutidas por Said, 2007. Mas, vale destacar que, como diz Herzfeld, o orientalismo é mais relativo e negociável do que aparece no texto de Said (HERZFELD, 1997, p. 134).

BARANY, Z. Ethnic mobilization without prerequisites: the East European Gypsies. In: **World Politics**, volume 54, n. 3, April 2002.

BERNAL, J. Anglune Lava. In: Hancock, I. **We are the Romani people**. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2002.

BORGES, I. **Cidades de portas fechadas: a intolerância contra os ciganos na Primeira República**. Dissertação de Mestrado, Juiz de Fora, PPGH/UFJF, 2007.

CARNEIRO, M. **Preconceito racial em Portugal e Brasil Colônia**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CARVALHO, A. C. D. **Visões e Representações Sobre as Práticas Populares de Saúde em São Paulo de 1950 a 1980: uma análise de acórdãos judiciais**. **Justiça & História**, Porto Alegre, v. 4, 2004.

DONOVAN, B. Changing Perceptions of Social Deviance: Gypsies in Early Modern Portugal and Brazil. In: **Journal of Social History**, v. 26, n. L, Fall 1992.

FERREIRA, A. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. 2a ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

HANCOCK, I. **We are the Romani people**. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2002.

HERZFELD, M. **Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State**. New York/London: Routledge, 1997.

KANT DE LIMA, R. **Ensaio de Antropologia e Direito: acesso à justiça e processos institucionais de administração de conflitos e produção de verdade jurídica em uma perspectiva comparada**. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2008.

LEE, R. Post-Communism Romani Migration to Canada. **Cambridge Review of International Affairs**, vol. XIII, N.2, Spring/Summer 2000.

- LERNER, K. **Holocausto, memória e identidade social**: a experiência da Fundação Shoah. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro - PPGSA/UFRJ, 2004.
- LIÈGEOIS, J. P. **Los Gitanos**. México: Fundo de Cultura Econômica, 1988.
- MARUSHIAKOVA, E., POPOV, V. “The Roma: a Nation without a State?” In: **Mitteilungen des SFB “Differenz und Integration”** 6: Segmentation und Komplimentarität, 14, 2004.
- MACEDO, O. **Ciganos – natureza e cultura**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- MELO, F. **Os ciganos calon de Mambaí**. Brasília: Thesaurus Editora, 2005.
- NOVICK, P. **The Holocaust in American life**. Boston, New York: First Mariner Books, 2000.
- PEREIRA, C. **Povo Cigano**. Rio de Janeiro: ed. da autora, 1986.
- PEREIRA, C. **Lendas e Histórias Ciganas**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- PEREIRA, C. **Os Ciganos ainda estão na Estrada**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- PIERONI, G. **Vadios e Ciganos, Heréticos e Bruxas**: os Degredados no Brasil Colônia. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil: Fundação Biblioteca Nacional, 2000.
- SAID, E. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SCHWARTZ, S. **Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial**. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- SIGONA, Nando. Identidade, estereótipos e políticas: o caso dos Rom na Itália. **Travessia- Revista do Migrante**, no 51, janeiro-abril, 2005.
- SOUZA, M. **Os calon do Catumbi**: ofício, etnografia e memória urbana. Dissertação de mestrado, Niterói, PPGA/UFF, 2006.

SOUZA, M. **Ciganos, Roma e Gypsies**: projeto identiário e codificação política no Brasil e Canadá. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense PPGA/UFF, 2013.

TURNER, Victor. **Dramas, Fields and Metaphors**: Symbolic Action in Human Society. Ítaca e Londres. Cornell University Press, 1974.

PARTE 3

MOBILIZAÇÃO, DISCRIMINAÇÃO E ANTICIGANISMO



15 The roots of anti-gypsyism

Ian Hancock

“The means proposed by the governor of the council to root out this bad race, which is hateful to God and pernicious to man, seem good to me. The King will be making a great gift to God, Our Lord, if he manages to get rid of these people.”

Msgr. Francisco Rávago, Ecclesiastical advisor to King Ferdinand VI of Spain, re: the Great Gypsy Round-Up on 30 July 1749.

“Every country in Europe hates you, and we are no different.”
Anonymous message left with RSG, Britain’s largest Romcharity organization, on 16th, November 2013.

Introduction

The two most significant events that have shaped Romani history in Europe have been the *Rrobija*—the five and a half centuries of enslavement—and the *Porrajmos*, the Nazi genocide, the first having a bearing upon the latter as I intend to demonstrate, and both being major factors underlying the complex and frightening situation our people face today. To identify the reasons for this institutionalized prejudice, however, illustrated in the opening quote, we must go back to the time of our arrival in the West in the Middle Ages, referred to as the *Aresipe*, and trace them to a number of factors:

- a) The association of the first Romanies in Europe with the encroachment of the Asiatic invaders and of Islam, reflected in a number of contemporary exonyms applied to Romani populations, such as *Saracens*, *Tatars*, *Gypsies* (from “*Egyptians*”), *Turks*, *Heathens*, &c. Romanies, who entered Europe following the holy wars which resulted from the occupation of the Byzantine Empire by the Muslims, were everywhere regarded as being a

part of the western infringement by Islam, and were persecuted as a result. The Ottomans not only posed a threat to the Christian establishment and had occupied the Holy Land, but they had also blocked off routes to the East, thereby also affecting trade and the European economy.

- b) The association in mediaeval Christian doctrine of light with purity and darkness with sin. Kenrick and Puxon believed that the present-day hatred of Gypsies in Europe is a folk-memory of this first encounter, stemming from “the conviction that blackness denotes inferiority and evil [which] was well rooted in the western mind. The nearly black skins of many Gypsies marked them out to be victims of this prejudice” (1972:19). Hobson expands upon this (1965:338): “association with darkness and dirt is a convenient hook on which to hang certain projections, especially if [the target] is a relatively unknown visitor from a far-off country with a strange culture, or if he threatens important economic and other social, vested interests. He is also clearly ‘not me.’ While the association between darkness and evil is a purely metaphorical one, its effects have been devastating.” Philip Mason (1968:61) has emphasized that “hardly any white man has overcome the confusion between biological accident and symbolic metaphor.” European folklore contains a number of references to the Romani complexion: a particularly à propos Greek proverb says “Go to the Gypsy children and choose the whitest,” and in Yiddish, “The same sun that whitens the linen darkens the Gypsy” and “No washing ever whitens the black Gypsy.” One word in Romani which Roma in some countries use as a name for themselves means black, and is an Indian word—compare Hindi *kala*. It is *Caló*, among the Spanish Gypsies, and *Kalo* in Finland and Wales. Caucasian gadže are called *Parné* or *Panorré* “whites” in some Romani dialects, even by fair-skinned Roma.

The earliest church records documenting the arrival of Romanies alluded to the darkness of their complexion, moreso the case seven hundred years ago than today, and the inherent evil which that supposedly demonstrated. By 1417 commentaries on their frightening physical appearance were beginning to be

recorded; Hermann Cornerus wrote of the Romanies' "very ugly" and "black" faces, and likened them to the Tatars (*in* Eccard, 1723), while in 1435 the Roman Catholic monk Rufus of Lübeck wrote disparagingly of their dark skin and black hair (Grautoff, 1872).

The persona of the Romani as a non-white, non-Christian outsider became incorporated into Christian European folklore, which served to justify and encourage the prejudice against him. Like Asahuerus, the Jew doomed to wander through eternity because he refused to allow Jesus to rest on his way to Calvary, Romanies were accused of forging the nails with which Christ was crucified. And while Jews were accused of drinking the blood of Christian babies in hidden rites to which no outsider was privy, Romanies were likewise charged with stealing and even eating those babies. Paralleling even more closely the Asahuerus myth is the belief that the original sin of the Romanies was their refusal to give Mary and the baby Jesus shelter during their flight from King Herod into Egypt (Scheier, 1925, vol. II, p. 77).

c) Romani culture, called *Rromanija* or *Rromanipe*, does not encourage close social relationships with non-Romani populations. Such an exclusivist society can create an assumption on the part of those who are excluded that it is furtive, and must therefore be hiding something. A common accusation in mediaeval Germany, for instance, was that Romanies were spies, a charge which was also repeated by the Nazis many times, and this was a common charge made by the various factions during the Balkan wars of the 1990s. The maintenance of cultural and/or religious restrictions which keep outsiders at a distance must certainly be seen as a factor, historically, in both anti-Gypsyism and ant-Semitism.

d) Because of laws forbidding Romanies to settle anywhere, various means of livelihood had to be relied upon which could be easily and quickly gathered up when it became necessary to move out of an area. One such was fortune-telling, but this only helped reinforce the image of mystery and exoticism which was growing in the European mind. Romanies in turn exploited this image as a means of protection, since one is less

likely to show hostility towards a person whom one believes to have some measure of control over, or knowledge of, one's destiny. The fact that Romanies are, fundamentally, an Asian population in Europe, speaking an Asian language which serves as the vehicle of a culture and world-view rooted in Asia, has also created conflict. Fortune-telling is a highly regarded profession in India, but drew no such respect in Europe; begging is likewise viewed very differently in Hindu and Islamic society, but has no such special status in Europe.

- e) The fact that as Okely has pointed out, "outsiders have projected onto Gypsies their own repressed fantasies and longings for disorder" (1983:232; see also Sibley, 1981:195-196), and have at the same time used those imagined characteristics of the "gypsy" as a yardstick by which to measure the boundaries of their own identities. Thus an individual's occasional urge to challenge the system, or to perpetrate some anti-social act, or even his subconscious fascination with anarchy, as psychologists know are not likely ever to be realized by that individual, but which can be experienced vicariously or subliminally by being projected onto the "outlaw" Romani population. This phenomenon is reflected repeatedly in the media as well as in works of fiction. Use of the word "Gypsy" for an image rather than for an individual occurred some time ago in an article concerning a case of alleged poisoning in California: the detective involved was quoted as saying "this guy is definitely a Gypsy . . . the Gypsy was Angela Tene" (Nicoll, 1995:25). It is highly unlikely that he would have said "this guy is definitely a Jew . . . the Jew was Angela Tene," since the ethnicity or race of a suspect is immaterial to the details of a case. It can only have been included, therefore, if it were believed that some link existed between criminality and genetic identity. In press coverage, the race of a suspected criminal who is a person of colour is often provided, though as a rule omitted where the suspect is white; in the European papers, such information may even appear in the articles' headlines as well (*cf.* Hancock, 1987:145-162).

- f) The fact that Romanies have no military, political, economic and particularly territorial strength, and with no nation state to speak for them, ensures that they are an ideal target for scapegoatism. Beck (1985, p. 103) has made this point succinctly in referring to the situation of Romanies in Romania:

Romania's German-speaking populations have received support from the West German state. Magyars are supported by the Hungarian state, and Jews by Israel. Groups such as the [Romanies] do not have such an advantage. Lacking a protective state, they have no one to turn to when discrimination is inflicted upon them as a group. Unlike ethnic groups represented by states, [Romanies] are not recognized as having a history that could legitimize them.

Non-territoriality is having its most extreme repercussions in post-communist Europe, where Romanies now find themselves outsiders in everybody's ethnic territory. While the American press did not acknowledge it, the Romani minority in Bosnia and Serbia was being systematically eradicated during the 1990s, while in Slovakia, France, Germany and elsewhere, programs of deportation and banishment are routinely in effect. Further to Beck's observation on scapegoatism, it has been argued, by *e.g.* Kenedi (1986), that there is a need in all societies to select groups to blame its ills upon, and those least able to defend themselves, such as Romanies, provide the most likely candidates.

- g) The fact that, since the 19th Century, a literary "gypsy," (always written with a lower-case "g") has emerged, which is presented as the epitome of freedom: freedom from responsibility, freedom from moral constraints, freedom from the requirements of hygiene, freedom from nine-to-five routine. This has remained unchallenged by the Romani community because of the traditional lack of access to the means necessary to combat stereotyping, and thus there has grown in the popular mind an image which combines fascination with resentment, even with repulsion. As

Janos Kenedi has noted (*op. cit.*,14), because of their reliance in large measure upon literary and poorly-researched sources for their background information on Romanies, “the mass media, in a veiled and often less-veiled form, goad opinion in an anti-Gypsy direction.” This fictionalized image originates in the idealizing of the western European Romani populations during the period of the industrial revolution, when they came to symbolize in literature an earlier idyllic, rural way of life. This coincided with European concepts of the “noble savage,” and the realization that there were heathen populations in the heart of civilization in desperate need of Christian salvation. The early Victorian period saw the appearance of several works on missionary activity amongst Romanies (MAYALL, 1988).

h) The need to keep the *gadžikanija* (the non-Romani world) at arm’s length has also prevented investigators from gaining too intimate an acquaintance with the Romani world, which has led to highly embellished and stereotyped published accounts. These in turn have kept alive the “otherness” and distance of Romanies, both of which factors have helped sustain a literary or fantasy image, and which have worked very effectively against Romani issues being taken seriously. One review article that deals with an outsider’s introduction to the Romani community describes how two investigators, one of whom was “terrified” and the other armed with “a deck of cards and a packet of cigarettes” steeled themselves and intrepidly “went in” (Smith, 1995:18).

In sum, then, we can seek the historical basis of anti-Romani prejudice in a number of areas, in particular racism, religious intolerance, outsider status and the fact that Romanies maintain an exclusivist or separatist culture. In large part too, the literary image of the “gypsy” blurs the distinction between the real and the imagined population, so that even factual reports of antigypsyism seldom receive the concern they deserve. How many historical treatments of the 20th Century Armenian genocide, for example, have mentioned, even as a footnote, the fact that nearly all of the Armenian Gypsies (the *Lom*) were destroyed by the

Turks and the Kurds? All of these factors underlie the problems which face the Romani population throughout the world today.

Racial discrimination was not the reason for the initial enslavement of our people in the 14th century. Like the enslavement of Africans, Romani slavery grew out of the desire for a large and unpaid labour force. In order to keep that force from leaving the Balkans, which by the 15th century was beginning to happen, laws came into effect that turned those same workers into property, and to impose punishments for leaving. The dehumanizing process began only after this event, as I have documented in my book, *The Pariah Syndrome*.

Once human beings are made the possessions of others, they gradually become stripped of their identity as people and are seen simply as objects. The psychology underlying this is, among other things, probably guilt; it is easier to live with a situation such as slavery if the victims are dehumanized: Roma were seen as “debased creatures, inferior even to the animals” by at least one observer, Wickenhauer, whose rationale for such a statement was that if they had had any redeeming qualities at all, they would not have been slaves (POTRA, 1935: 296).

Those who have written about the treatment of the slaves have believed, probably as a salve to their own consciences, that they were actually well-disposed to this barbarity: “Once they were made slaves . . . it seems that they preferred this state” (LECCA, 1908: 181), and Paspatis wondered whether Gypsies did in fact “subject themselves *voluntarily* to bondage “because of the “mild[er] treatment” from their owners (1861, p. 149), and Emerit believed that

Despite clubbings which the slave-owners meted out at random, the former did not altogether hate this tyrannical regime, which once in a while took on a paternal quality (1930, p. 132).

A recent public opinion poll indicated that three quarters of the White population in the United States continue to harbour racist attitudes towards Black people. Any population that has been devalued to the point of losing its identity as human beings, over a period of centuries, will not automatically be seen as

equals simply by passing a law. Generations of prejudice must be eradicated, and this is not easily achieved.

In contemporary Romania, antigypsyism is simply a continuation of discriminatory practices that whites started in the 1300s. Elsewhere, it is a legacy of similar repressive policies in effect over centuries. A Romanian woman, asked about the murders in H|d|reni claimed that killing Gypsies wasn't murder, because murder was when you killed human beings. This kind of thinking is not just restricted to Eastern Europe: one member of the British government declared publicly a few years ago that Romanies were "not human beings in the normal sense." In America too, a member of an Illinois police unit, Detective Dennis Marlock, told the nation on public television that American Gypsies had not yet developed genetically "like other people" to the point of being able to distinguish right from wrong. The cover of his book on the same subject warns that "no one is safe" from my people. How do you imagine that I, as a university professor and a Romani, feel when I hear myself being described in this way? What do I tell my children?

Another book which has relevance is Sheldon Ekland-Olson's treatment of capital punishment in the U.S. legal system. He found that racism towards Black Americans, and the rate of arrests and convictions, was consistently higher today in those same states which were slave-holding states in the 19th century. His point, and the point I am emphasizing here, is that the oppressive treatment of a population over an extended period of time will create discriminatory attitudes, the effects of which will continue to assert themselves in the actual population long after laws have been changed. It is no coincidence that we have heard about some of the most overt examples of antigypsyism from Romania, Europe's one-time slave-holding nation.

One consequence of the legacy of racism is the evidence of widespread psychological problems: depression, self-hatred, rage, despair, and lack of the means to seek the kind of mental health care available to the middle classes. Another is evidence of crime and sabotage of the system. Over a hundred years ago, Friedrich Engels said that "those members of the 'surplus population' who, goaded by their misery, summon up enough courage to revolt openly against

society, become thieves and murderers. They wage open warfare against those who have for so long waged secret warfare against them.”

I submit that this is a legacy that has a direct bearing upon the contemporary social behaviour of some Romani populations, and is one which is in profound need of acknowledgement and address. If for centuries people have lived in a society where every single thing, including food, clothing, and even one’s own spouse is provided from outside, *i.e.* at the discretion of the slave owner, and if getting anything extra, including favours, depends upon one’s influence or cunning with that owner, then it will instill an assumption that this is how one survives in the world. And while slavery has been abolished now for a century and a half, remnants of this way of thinking are still in evidence. Not only are assistance and material things sought from outside rather than from within the community, but cultivating useful and influential contacts outside of the Romani world is also a priority, and becomes a mark of prestige within it. This kind of thinking does not encourage self-determination or personal initiative, but before it can be addressed and changed, it has to be understood.

Anti-Romani Attitudes leading to the Porrajmos

I stated earlier that the *Rrobija* (slavery) had a bearing upon Hitler’s later genocidal attempt to exterminate our people. Let me elaborate. Slavery in the Romanian principalities, as well as exclusionary legislation elsewhere in Europe, forced Roma in many places to rely upon subsistence theft in order to survive. The very earliest charges made against our people is that we are thieves, and it is still the most common theme in literature and the media. By the 19th century, this social behaviour was being interpreted as racial behaviour. By the 20th century, it was seen as a genetic contaminant that needed to be eradicated in the creation of Hitler’s “master race.”

Romanies were first documented in German-speaking Europe in 1407; the first anti-Gypsy law was issued in 1416, the beginning of centuries of legal discrimination. Bischoff (1827:3) wrote that “in Germany, the greatest number of decrees of banishment were published against them . . . this unhappy people

was persecuted, strung up without exception as thieves and robbers when caught and, guilty or innocent, destroyed by the thousands.” The first accusations of their being spies, carriers of the plague and traitors to Christendom were made in 1496 and again in 1497, and yet again in 1498. In 1568 Pope Pius the Fifth banished all Romanies from the realm of the Holy Roman Church. In 1659, the mass murder of Romanies was reported in a pogrom near Neudorf, outside of Dresden; in 1709, a German law was passed for the deportation of Romanies to the American colonies, or to be used as galley slaves. In the following year, King Frederick I began a programme of removing Romani children from their families in order to separate them permanently from their ethnic identity.

In 1721, Emperor Karl VI ordered the extermination of all Romanies everywhere, 220 years before the same directive was issued by Hitler. In his *Addresses to the German Nation* (1808), Johann Fichte wrote that the German “race” had been selected by God himself for preeminence among the world’s peoples; two years later, the German nationalist Jahn wrote that “a state without *Volk* is a soulless artifice, while a *Volk* without a state is nothing, a bodiless, airless phantom, like the Gypsies and the Jews”. Once again, the fact of non-territoriality marked Roma as asocials, a people who didn’t fit in. In 1830, using the same techniques employed in the previous century, the Nordhausen city council attempted to bring about the eventual eradication of the Romani population by taking children away from their parents for permanent placement with non-Gypsies. One must ask who were the real child-stealers, given the prevalence of the stereotype of the *Gypsy* in this role.

In 1855, Gobineau published his book *Essai sur l’inégalité des races humaines*, in which he argued that human beings could be ranked into higher and lower races, with the white “Aryans”, and particularly the Nordic people within them, placed at the very top: “Aryans were the cream of mankind,” Gobineau believed, “and the Germans, the cream of the cream—a race of princes” (TENENBAUM, 1956, p. 9).

In 1863, Richard Liebich wrote about the “criminal practices” of the Romanies, and described them as *worthless life*, a phrase which was repeated by R. Kulemann six years later, and which was to have ominous significance in

the 20th Century (HEHEMANN, 1987, p. 127). The opinions of these scholars started to have repercussions at the highest administrative levels.

Charles Darwin, writing in 1871, “employed unmistakably racial terms when he noted ‘the uniform appearance in various parts of the world of Gypsies and Jews . . . which contrast[ed] sharply with all the virtues represented by the territorially settled and ‘culturally advanced’ Nordic Aryan race.” (FOX, 1995, p 7). Basing his ideas on Darwin, Cesare Lombroso published his influential work *L'uomo delinquente* in 1876, which contained a lengthy chapter on the genetically criminal character of the Romanies, whom he described as “a living example of a whole *race* of criminals.” This was translated into German, French and English (in 1918), and had a profound effect upon western legal attitudes.

In 1886, Chancellor von Bismarck issued a directive that led to the creation of many regional policies designed to deport non-German-born Romanies (HEHEMANN,, 1987, p. 246-50).

In the early 1890s, the Swabian parliament organized a conference on the “Gypsy Scum” (*Das Zigeunergeschmeiß*). An especially significant year in Romani Holocaust chronology was 1899, when Houston S. Chamberlain, whose father-in-law was the composer Richard Wagner, published his two-volume work *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (“The foundations of the 19th Century”) which credited the German people with the greatest scientific and cultural accomplishments, and which supported their philosophy of racial superiority. In it, he yearned for a “newly-shaped” and “especially deserving Aryan race” (1899, p. 266).

This was regarded as complete academic justification for actions directed at the Romani minority and others throughout the German-speaking territories. On March 23rd, an information agency (*Nachrichtendienst in Bezug auf die Zigeuner*) was established in Munich under the direction of Alfred Dillmann to consolidate reports on the movement of Romanies throughout German lands, and a register of all Gypsies over the age of six began to be compiled. This included obtaining photographs, fingerprints and other genealogical data, and in particular all information relating to “criminality.”

The Twentieth Century

The 1899 conference led in turn to two initiatives: Dillmann's *Zigeuner-Buch* (1905), and the policy conference of December 1911. What is profoundly significant is the fact that an examination of the "crimes" listed in that *Zigeuner-Buch* reveals that they are, overwhelmingly, those of trespass and theft, one must assume mainly of food. The book consisted of three parts; an introduction which presented the arguments for controlling Romanies, a register, 310 pages long, of over 5,000 individuals, including name, date and place of birth, genealogy and kinship, criminal record and so on, and lastly a collection of photographs of Romanies from various police files.

The introduction maintained that the German people were "suffering" from a "plague" of Gypsies, who were "a pest against which society must unflinchingly defend itself," and who were to be "controlled by the police most severely," being "ruthlessly punished" whenever necessary. The notion of the particular dangers of a mixed Romani and white gene pool, which Dillmann considered to characterize almost the entire Gypsy population, resurfaced in the Nuremberg Laws in 1935. Such racially-motivated statements also supported the *Zigeuner-Buch's* emphasis on the Gypsies' genetic propensity for criminal behaviour (VAUX DE FOLETIER, 1978, and CORTIADE, 1992).

During the Third Reich, the fear of race-mixing and a solution in sterilization was discussed in a book on the Danish Romani population, in which it was maintained that "mixed gypsies cause considerably greater difficulties [than "pure" Gypsies]; nothing good has come from a crossing between a gypsy and a white person" (Bartels & Brun, 1943:52). In December, 1911, a conference was organized at which the Munich Register was used as the basis for a larger file by incorporating data from the registers of six other German states. A year later, France introduced the *carnet anthropométrique*, a document containing personal data, including photograph and fingerprints, which all Romanies were required to carry. This requirement remained in effect until 1970.

Another significant year in the pre-Holocaust chronology was 1920, which saw the publication of psychiatrist Karl Binding and magistrate Alfred

Hoche's book, which argued for the killing of those who were "*Ballastexistenzen*," i.e. whose lives were seen merely as ballast, or dead weight, within humanity (discussed in detail in Burleigh, 1994:15ff.).

The title of that study included the phrase "*lebensunwerten Lebens*," the concept of "lives unworthy (or undeserving) of life" which was first introduced by Liebig 57 years earlier and which became central to Nazi race policy in 1933, when a law incorporating this same phrase was issued by Hitler on July 14th that year. It singled out three groups which warranted this "euthanasia:" The Romani population was seen as belonging to the second category, those with "incurable hereditary diseases," the "disease" being criminality. This eventually crystallized in Hitler's 1933 law against Roma, and a later law issued on December 14th, 1937 which allowed imprisonment for "genetically inherited criminality" as well as for *actual* criminal activity.

In 1925 the Swiss *Pro Juventute* Foundation began, "in keeping with the theories of eugenics and progress" (FRASER, 1992:, p. 54), to take children away from Romani families without their consent, to change their names, and to put them into foster homes. Those pre-Nazi ideas of ethnic cleansing continued until 1973. Again we must reexamine the accusation of the *Gypsy* as child-stealer. I remind you of the recent situations in Greece and in Ireland, where fair-complected Romani children were assumed to be stolen white children, and were forcibly removed by the authorities from their homes.

A group of Romanies in Slovakia was tried for cannibalism in 1928, which has been interpreted as part of the growing campaign to increase negative public sentiment against the Romani population (FRIEDMAN, 1950, p. 3).

The Nazi Period, 1933-1945

On January 30th, Hitler was elected Chancellor of The Third Reich. March 18th saw the renewal of the cooperative agreement of German States for Combatting the Gypsy Menace, which was based on the Bavarian decree of 1926. On May 26th, the Law to Legalize Eugenic Sterilization was introduced. On July 14th, Hitler's cabinet passed the law against "lives not deserving of

life” (*Lebensunwertesleben*), called The Law for the Prevention of Hereditarily Diseased Offspring.”

It ordered sterilization for certain categories of people, “specifically Gypsies and most of the Germans of black colour” (the so-called “Rhineland Bastards”). The Law for the Revocation of German Citizenship was implemented against Romanies unable to show proof of German birth. In the week of September 18th-25th, the Reichsminister for the Interior and Propaganda called for the apprehension and arrest of Romanies, under the terms of the “Law Against Habitual Criminals,” and from January 1934 onwards, Romanies were being selected for transfer to camps for processing, which included sterilization by injection or castration. In July, two laws issued in Nuremberg forbade Germans from marrying “Jews, Negroes and Gypsies.”

On September 15th, Romanies became subject to the restrictions of the National Citizenship Law (the *Reichsbürgergesetz*) and the Nuremberg Law for the Protection of German Blood and German Honour, which forbade intermarriage or sexual relationships between Aryan and non-Aryan peoples. The Prussian Ministry of the Interior circulated an order to local vital statistics registration offices throughout Germany, prohibiting mixed marriages, specifically between Germans and “Gypsies, Black people, and their bastard offspring.”

In June 1936, the main Nazi institution to deal with Romanies, the Racial Hygiene and Criminal Biology and Research Unit was established under the directorship of Dr. Robert Ritter at Berlin-Dahlem. By early 1942, he had documented the genealogy of almost the entire Romani population of Germany. German Romaphobia became trans-national in Europe when Interpol in Vienna established the Centre for Combatting the Gypsy Menace, which had grown out of the earlier Bureau of Gypsy Affairs.

Between June 12th and June 18th, 1938, *Zigeuner-aufräumungswoche*, “Gypsy clean-up week,” took place, and hundreds of Romanies throughout Germany and Austria were rounded up, beaten and imprisoned (Novitch, 1968:7). This was the third such public action by the German state, earlier attacks having taken place on November 23rd-26th, 1927 and September 18th-25th, 1933. Like *Kristallnacht*, it was a public sanctioning and approval of the official attitude

towards members of an “inferior race.” After March 16th, Romanies were no longer allowed to vote, a directive shortly thereafter also applied to Jews.

At the beginning of 1940, the first mass genocidal action of the Holocaust took place when 250 Romani children from Czechoslovakia were murdered during tests with the new Zyklon-B gas in the camp at Buchenwald (PROESTER, 1940; NOVITCH, 1968).

In August, 1941, Himmler issued a decree listing the criteria for racial and biological evaluation. An individual’s family background had to be investigated over three generations (compared to two generations for one’s Jewish genealogy). He implemented a system of classification based on the degree of Romani ancestry in one’s genetic descent: <Z> meant “pure Romani,” <ZM+> meant more than half Romani, <ZM> meant half Romani, <ZM-> meant less than half Romani and <NZ> meant non-Romani. Having two great-grandparents who were even only part-Romani(*i.e.* if one were of 25% or less Romani ancestry) counted as <ZM>.

On July 31st, Heydrich, chief architect of the details of the Final Solution, issued his directive to the Einsatzkommandos to “kill all Jews, Gypsies and mental patients” (Müller-Hill, 1989:56; see also Friedlander, 1995). In September that year, Minister of Justice Dr. Otto Thierack wrote in a memo to Hermann Goebbels that

With regard to the destruction of asocial life, Dr. Goebbels is of opinion that the following should be exterminated: (1) All Jews and Gypsies (2) Poles in prison for three or four year terms, and (3) Czechs and Germans who have been sentences either to death or to life imprisonment. The idea of exterminating them through work is best (INTERNATIONAL MILITARY TRIBUNAL, Vol. VI, p. 279).

On December 16th, 1942, Himmler issued the order to have all Romanies remaining in Germany deported to Auschwitz-Birkenau for extermination, and so the end began for the second “major group which National Socialists proposed to exterminate in its entirety: the Gypsies” (Peukert, 1987:210).

Echoes of the Holocaust

Attention is drawn to Romania deliberately here, because a frightening link with the Third Reich has had repercussions into the present century, though it has so far not generated the outrage it warrants. A U.S. adoption agency called the Romanian Children's Connection brought attention in the 1990s to the appalling conditions of the orphans in Romania's state institutions, where in some places they constituted as many as 80% of the children, although Romanies make up only between 10% and 20% of the national population. The Romanian government is struggling to address this situation, which is a legacy left it by Nicolae Ceaușescu. Like Hitler before him, Ceaușescu was intent on creating a superior "Dacian" race by genetic manipulation. His fascination with Hitler's race policies was no secret; Pacepa (1988, p. 281) describes this as follows:

In the early 1970s, when Ceaușescu learned that Romania had over 600,000 emigrés abroad, he became very interested in Hitler's Fifth Column. This was not too surprising, as Ceaușescu had always studied Hitler's 'charisma,' and had repeatedly analyzed the original Nazi films of Hitler's speeches...In almost every speech, he recalls the Romanian people's origins in proud Roman and Dacian warriors, just as Hitler harped on the Aryans.

Because he took pains to conceal his actions, however, and because little documentation has yet come to light, much of it having been destroyed, the means by which Ceaușescu tried to accomplish his aims have still to be fully pieced together.

The establishment of his "death camp" orphanages apparently predated his fascination with Hitler by some years. On July 28th, 1991, using footage secretly filmed by Hans Kunink, who was working with the human rights organization *Terre des Hommes* which is based in Den Haag, Mark Jones presented a documentary on NBC's Cable News Network in which he reported that

Ceaușescu started the camps as early as 1965; there had been years of planning. When Auschwitz, the Nazi concentration camp, was discovered in January, 1945, Nicolae Ceaușescu was 27 years old. Like the Nazis, Ceaușescu advocated racial purity. Years later, he would express his concern for, quote, “the new human type we intend to mold in our society.” Ceaușescu had Romania’s history books rewritten. He argued that the true Romanians were Dacians, far more advanced than what he called “the other aboriginal races . . . superior even to ancient Rome.” Ceaușescu wanted a huge robot work force.

His intention was to breed on the one hand large numbers of “pure” Romanians and on the other, those who were to make up his “robot work force,” the status the Romani slaves had already endured for over five hundred years in his country. In both cases, the weak were allowed to die, since they were of no use to either population. *Terre des Hommes* reported that the annual death rate in some of the homes was between 50% and 65%. Such children were classified as “irrecuperable” or “irrecoverable” by the government, and no attempt was made to sustain them. Hans Hunink’s film showed the mass graves where their bodies had been dumped, sometimes not even in boxes, after they had been allowed to die. According to that report, irrecuperables were sent to Riu Radului, near Sibiu,

One of 170 isolated ‘forbidden zones.’ No visitors were allowed inside; one mile up the road is a mass grave, four football fields long. Dutch humanitarian Hans Hunink discovered the mass grave last winter; Hunink believes that most of the dead are children.

Women, married or not, were encouraged to have many children; they were rewarded publicly for giving birth to five or more, and birth control was made illegal. Romanian officials have since maintained that Romanies were not therefore discriminated against, since the policy affected both populations equally, but the awful difference lay in what was destined for each group. Because

of the state of the Romanian economy, and because Ceaușescu was executed in December, 1989, this bizarre plan never materialized, but it has left a legacy in the surplus children who languish to this day in Romania's orphanages, and whose bodies fill the graves reported by Terre des Hommes.

A report dated August 28th, 1991, indicated that the coercive sterilization of Romani women in Czechoslovakia and the permanent removal of their children was still going on, despite assurances from the Czech government that it had been stopped (PELLAR, 1991; see also OFFNER & DE ROOJ, 1990).

The age-old charge of spying re-emerged a few years ago in 1989, when the British government used it as a reason for their not allowing the construction of a site for Romanies near a Ministry of Defence research facility. It was said that the presence of Gypsies near the establishment would “pose a risk to security . . . and allow terrorists near the top-secret site for reconnaissance work” (THE SURREY ADVERTISER, May 25th, 1990).

Lombroso's and Dillmann's and the Nazis' insistence that criminality is a genetic characteristic of the Romani people was the focus of a 1981 article in a police journal by American criminologist Terry Getsay, who wrote about the “criminal propensity” of the Gypsies as a people; two entire books on the topic appeared in 1994, published by police specialty presses: Jack Morris' *The Master Criminals Among the Gypsies* and Marlock & Dowling's *Licensed to Steal*; the latter talks about “dishonest Romani, the true Gypsies” (p. 17), and cautions that “no one is invulnerable to Gypsy crime” on the dust-jacket. Such crime, it says, “has a feel, a smell and an aura that screams ‘Gypsy’” (p. 5). An article on Gypsies published in the *FBI Law Enforcement Bulletin* in 1994, in wording reminiscent of the 1899 police conference in Germany, stressed that “interagency cooperation represents the greatest asset law enforcement can employ [against Gypsies]” (MAZZONE, 1994:, p 5).

An unsettling echo of the 1920 decree which forbade Romanies to use public facilities came on October 18th, 1995, when the mayor of Vsetin in the Czech Republic issued a similar order banning Romanies from using public bathing and swimming facilities in that city (Open MEDIA RESEARCH INSTITUTE, *DAILY DIGEST*, 20th October 1995).

When attempts to create a robot work force for a master race were being made forty years after the fall of Nazi Germany, when the coercive sterilization of Romani women is being reported in the 1990s, when Germany can deport its unwanted Romanies to neighboring countries and pay those countries to take them, we must ask ourselves how far we have come since the days of Hitler. When we watch the present-day rise of neo-Nazi activity and stand impotently by as Romanies are beaten and murdered in Europe, sometimes by the very police meant to protect them, we must face the fact that the writing is clearly on the wall.

This year, the leader of the French National assembly, Parliamentarian Gilles Bourdouloux, commented publicly that “maybe Hitler didn’t kill enough Gypsies.” If the situation is not regarded seriously and steps are not taken to prevent it, then the world will have another *Porrajmos*, another massive devouring of Romani lives, to account for.

References

BARTELS, Erik; BRUN, Gudrun. **The Gipsies in Denmark**. Copenhagen: Munksgaard, 1943.

BECK, Sam. **The Romanian Gypsy problem**. Grumet, ed. 1985.

BINDING, Karl; HOCHÉ, Alfred. **Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerte Lebens**. Leipzig: Felix Meiner, 1920.

BISCHOFF, Ferdinand. **Deutsch-Zigeunerisches Woerterbuch**. Ilmenau: Voigt Verlag, 1827.

CORTIADE, Marcel. The “Zigeuner-Buch” or, when the KL were still paper and ink. **Fondàcija Rromani Baxt** Occasional Paper, 1992.

DARWIN, Charles. **The Descent of Man**. Westport: The Greenwood Press, 1871.

DILLMANN, Alfred. **Zigeuner-Buch**. Munich: Wildsche, 1905.

DUNSTAN, G.R. A note on an early ingredient of racial prejudice in western Europe. **Race**, 6(4): 334-339, 1965.

ECCARD, J.G. **Corpus historicum medii ævi**. Leipzig, 1723.

ECKLAND-OLSON, Sheldon. **The Rope, the Chair and the Needle: Capital Punishment in Texas**. Austin: University of Texas Press, 1994.

EMERIT, Marcel. Sur la condition des esclaves dans l'ancienne Roumanie. **Revue Historique du Sud-Est Européen**, 7(7-9):129-133, 1930.

EICHEN, Claus. **Raßenwahn: Briefe über die Raßenfrage**. Paris: Carrefour, 1936.

FICHTE, Johann. **Versammlungen zum Deutschen Volk**. Leipzig, 1807.

FOX, John P. **The Nazi extermination of the Gypsies: Genocide, Holocaust, or a 'minor irritant'?** paper presented at the conference of the Association of Genocide Scholars, Williamsburg, Virginia, June 14th - 16th, 1995.

FRASER, Angus. **The Gypsies**. Oxford: Blackwell, 1993.

FRIEDLANDER, Henry. **The Origins of Nazi Genocide from Euthanasia to the Final Solution**. Chapel Hill: North Carolina University Press, 1995.

FRIEDMAN, Philip, 1950. How the Gypsies were persecuted. **Wiener Library Bull.**, 3-4, 1950.

GETSAY, Terry. GYP-sies and their criminal propensity. **Spotlight**, 1(1):12-17, 1(2):14-19, 2(1):10-20, 1981.

GOBINEAU, Joseph Arthur. **Essai sur l'Inégalité des Races Humaines**. Paris, 1895.

GRAUTOFF, H. **Die lübeckischen Chroniken**. Lübeck. 2 vols, 1872.

GRUMET, Joanne. **Papers from the Fourth and Fifth Annual Meetings of the Gypsy Lore Society, North American Chapter.** New York: GLS(NAC), Monograph 2, 1985.

HANCOCK, Ian. **The Pariah Syndrome: An Account of Gypsy Persecution and Slavery.** Ann Arbor: Karoma Publishers, 1987.

HANCOCK, Ian. **We Are the Romani People.** Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2002.

HEHEMANN, Rainer. Die "Bekämpfung des Zigeunerunwesens", in **Wilhelminischen Deutschland und in der Weimarer Republik, 1871-1933.** Frankfurt am Main: Haag & Herschen, 1987.

HOBSON, R.F. [Commentary on racism] in **Dunstan**, 1965.

HOHMANN, Joachim S. **Geschichte der Zigeunerverfolgung in Deutschland.** Frankfurt & New York: Campus Verlag, 1981.

INTERNATIONAL MILITARY TRIBUNAL. Nuremberg, 1948.

KARANTH, Dileep, ed. **Danger! Educated Gypsy: Selected Essays by Ian Hancock.** Hatfield: The University of Hertfordshire Press, 2010.

KENEDI, János. Why is the Gypsy the scapegoat and not the Jew? **East European Reporter**, 2(1):11-14, 1986.

KENRICK, Donald, & PUXON,Grattan. **The destiny of Europe's Gypsies.** London: Sussex University Press, 1972.

KULEMANN, Rudolph. Die Zigeuner. **Unsere Zeit**, 5(1):843-871, 1869.

LECCA, O.G. On the origin and the history of the Gypsies. **Viată Rumîną**, 8:180-190, 1908.

LIEBICH, Richard. **Die Zigeuner in ihrem Wesen und ihere Sprache.** Leipzig: Brockhaus, 1863.

LOMBROSO, Cesare. **Crime: Its Causes and Remedies**. Boston: Little, Brown & Co, 1918.

MARLOCK, Dennis, & D. John. **License to Steal**. Boulder: Paladin Press, 1994.

MASON, Philip. But O! My soul is white. **Encounter**, April, pp. 57-61, 1968.

MAYALL, David. **Gypsy-Travellers in Nineteenth Century Society**, Cambridge UP, 1988.

MAZZONE, Gary L. Traveling criminals. **FBI Law Enforcement Bulletin**, 63:1-5, 1994.

MORRIS, Jack. **The Master Criminals among the Gypsies**. Loomis: The Palmer Press, 1994.

MÜLLER-HILL, Benno. **Murderous science: Elimination by scientific selection of Jews, Gypsies and others, Germany 1933-1945**. Oxford: The University Press, 1988.

NICOLL, Ruaridh. Bimbo tribe lures men into foxglove trap. *The (London) Observer*, November 29th, p. 25, 1995.

NOVITCH, Miriam. **Le Génocide des Tziganes sous le Régime Nazi**. Paris: AMIF, 1968.

OFFNER, Paul, & R de Bert. **Survey on the sterilization of Roma women in Czechoslovakia**. Amsterdam: Report of the Lau Mazirel Foundation, 1990.

OKELY, Judith. **The Traveller Gypsies**. Cambridge: The University Press, 1983.

PACEPA, Ion Mihai. **Red horizons**. Washington: Regnery-Gateway, 1988.

PELLAR, Ruben. Sterilisierung von Roma-Frauen in der ČSSR. **Pogrom**, 159 (May-June) p. 49, 1991.

PEUKERT, Detlev. **Inside Nazi Germany: Conformity, Opposition and Racism in Everyday Life.** London: R.T. Batsford, 1987.

POTRA, Gheorghe. **Contribuțiuni la Istoricul Țiganilor din România.** Bucharest, 1939.

PROESTER, F. **Nacistická okupace: Vrazdeni Cs. Cikán v Buchenwaldu.** Report for Miriam Novitch, Document No. ÚV CSPB K-135, on deposit in the Archives of the Museum of the Fighters Against Nazism, Prague, 1968.

SCHEIER, Alfred (ed.). **Arnim's Werke.** Leipzig: Bibliographisches Institut, 19925.

SIBLEY, David. **Outsiders in urban societies.** Oxford: Basil Blackwell, 1981.

SMITH, Julia. People seem to imagine that Martin is such a sap. The (London) **Times**, Friday, October 27th, p. 18, 1995.

TENENBAUM, Joseph. **Race and Reich: The Story of an Epoch.** New York: Twayne, 1956.

VAUX DE FOLETIER, François. Un recensement des Tsiganes de Bavière en 1905. **Etudes Tsiganes**, 24(3):8-14, 1978.

16 Por uma história dos ciganos no Brasil: políticas anti-ciganas e vivências libertárias

Rodrigo Corrêa Teixeira²¹¹

Entre as inúmeras hipóteses acerca das origens das populações ciganas, as mais consistentes são aquelas que os situam no nordeste da Índia, baseando-se em estudos linguísticos do romani. Desconhecem-se as causas que motivaram a diáspora dos ciganos, nem em quais datas precisas se iniciaram diversas informações sobre sua presença em distintos países europeus.

Quais são as características dos chamados “ciganos”? Será o termo “cigano” um identificador de uma tradição cultural homogênea ou, antes, a unidade cultural de um conjunto de minorias heterogêneas e autônomas? Ou, mais, será este apenas um estereótipo, uma categoria social imposta a grupos sociais minoritários dominados?

Como a experiência de desrespeito está ancorada nas vivências dos ciganos, de modo que possa dar motivação para a resistência social, para o conflito e, sobretudo, para a luta por reconhecimento?

A luta por reconhecimento é um aspecto central na formação das identidades pessoais e coletivas, como elemento no qual se movem e se constituem as subjetividades cotidianas. Ao longo do processo de construção da identidade, em seus diferentes estágios, ocorrem interiorizações de esquemas padronizados de reconhecimento social. Nesse processo, o indivíduo aprende gradativamente a perceber-se como membro de um grupo social, com necessidades e capacidades peculiares à sua personalidade, através da reação positiva de seus parceiros de

211 Rodrigo Corrêa Teixeira é mestre em História (UFMG), doutorando em Geografia (UFMG) e professor do Departamento de Relações Internacionais na PUC Minas. Autor de *Ciganos no Brasil: uma breve história* (Editora Crisálida).

interação. Em seu processo de socialização, cada sujeito interioriza formas de reconhecimento social inerentes ao seu grupo sociocultural (HONNETH, 2003).

As interações sociais de reconhecimento mútuo favorecem a construção de uma identidade do eu autônoma e, ao mesmo tempo, socialmente integrada. A supressão dessas relações produz experiências de frustração, vergonha e humilhação, trazendo consequências nefastas ao processo de construção da identidade (HONNETH, 2003). Os conflitos gerados por ataques à identidade pessoal ou coletiva e as ações que neles se originam têm em seu cerne a busca pela restauração de relações de reconhecimento mútuo:

O nexos existente entre a experiência de reconhecimento e a relação consigo próprio resulta da estrutura intersubjetiva da identidade pessoal: os indivíduos se constituem como pessoas unicamente porque, da perspectiva dos outros que assentem ou encorajam, aprendem a se referir a si mesmos como seres a que cabem determinadas propriedades e capacidades. A extensão dessas propriedades e, por conseguinte, o grau da autorrealização positiva crescem com cada nova forma de reconhecimento, a qual o indivíduo pode referir a si mesmo como sujeito: desse modo, está inscrita na experiência do amor a possibilidade da autoconfiança, na experiência do reconhecimento jurídico, a do autorrespeito e, por fim, na experiência da solidariedade, a da autoestima (HONNETH, 2003, p. 272).

Ao tentar compreender perspectivas ciganas (“vozes ciganas”) e discuti-las no contexto da sociedade civil no Brasil, torna-se necessário colocar a luta pelo reconhecimento dos ciganos no Brasil no contexto da interpretação de suas ações. Significa compreendê-los em suas possibilidades de desenvolver, nas interações sociais, os componentes de reconhecimento num dado contexto sociocultural, promovendo a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima.

Desde o século XV a palavra “cigano” é utilizada como um insulto (FRASER, 1992. p. 48). De fato, o termo aparece registrado pela primeira vez em português em *Farsa das ciganas*, de Gil Vicente, provavelmente em 1521. Nesta peça teatral, os ciganos são considerados como originários da Grécia (VICENTE, s.d., p.319-329). No século XIX, no Brasil, não se fala nem que são originários da Grécia nem da Índia, apesar de ganhar cada vez mais força, na Europa, a explicação de que os ciganos teriam vindo do subcontinente indiano. No entanto, há menções sobre ciganos, no Brasil, em que eles se diziam descendentes de antigos egípcios. Além disso, muitas vezes foram chamados de “turcos”, talvez pela associação ao Império Turco-Otomano mencionada nos passaportes.

Nas últimas décadas, pesquisadores, ciganos ou não, consagraram a distinção dos ciganos, no Ocidente, em três grandes grupos. O grupo rom²¹², demograficamente majoritário, é o que está distribuído por um número maior de países. É dividido em vários subgrupos (natsia, literalmente, nação ou povo), com denominações próprias, como os kalderash, matchuara, lovara e tchurara. Teve sua história profundamente vinculada à Europa Central e aos Bálcãs, de onde migraram a partir do século XIX para a Europa Ocidental e para as Américas. 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.” Há ainda, pelo menos, duas derivações dessa política. A primeira, a do subgrupo kalderash, autoproclamada a mais “autêntica” e “nobre” entre as comunidades ciganas. A segunda é a do grupo linguístico vlx romani, considerado, por muitos pesquisadores, como portador da “verdadeira língua cigana”.

Os sinti, também chamados manouch, falam a língua sintó e são numericamente expressivos na Alemanha, Itália e França. No Brasil, nunca foi feita uma pesquisa apurada sobre sua presença. Provavelmente, os primeiros

212 Rom, substantivo singular masculino, significa homem e, em determinados contextos, marido; plural roma; feminino romni e romnia. O adjetivo romani é empregado tanto para a língua quanto para a cultura. Apesar disto, como fazem muitos ciganólogos, a seguir sempre escreveremos “os rom” e não “os roma”, da mesma forma “os calon”, “os sinti” etc.

sinti chegaram ao país também durante o século XIX, vindos dos mesmos países europeus já mencionados.

Os calon, cuja língua é o caló, são ciganos que se diferenciaram culturalmente após um prolongado contato com os povos ibéricos. Da Península Ibérica, onde ainda são numerosos, migraram para outros países europeus e da América. Foi de Portugal que vieram para o Brasil, onde são aparentemente o grupo mais numeroso. Embora os calon tenham sido pouco estudados, acredita-se que não haja entre eles algo que se assemelhe à complexa subdivisão étnica dos rom.

Historicizar os ciganos nos remete a compreendê-los tanto na sua pluralidade quanto no seu excepcionalismo. Há uma generalidade reducionista ao se chamar de ciganos indivíduos e/ou comunidades com diferenças significativas entre si. Precisa-se, assim, ter o cuidado ao se classificar como “cigana” a identidade de grupos que chegaram ao Brasil deportados de Portugal, desde o século XVI e, ao mesmo tempo, a identidade de famílias oriundas dos Bálcãs e da Europa Central, que chegaram ao país no final do século XIX, bem como famílias romenas que buscaram refúgio no Brasil na última década. Trata-se de uma enganosa generalização, sem dúvida, pois que o espaço e o tempo modificam sensivelmente a constituição desses “sujeitos”.

Partindo do entendimento das diferenças entre os vários agrupamentos ciganos, é perceptível o fato que estes pensam a respeito de si próprios de forma fragmentária. Cada cigano tem uma forte identificação com seu grupo familiar ou com as famílias que têm o mesmo ofício. Uma identidade única entre todos os ciganos só existe quando o contexto das relações sociais entre comunidades minoritárias diversas se unem (na diversidade) para fazer frente ao “outro” hegemônico (isto é, neste caso, a sociedade nacional não cigana). Nestes contextos, as diversas categorias étnicas são capazes de se unirem sob o nome geral de “ciganos” e se organizarem para o embate político.

Sabemos quão triste é a sorte das chamadas “nações sem territórios”. Os ciganos são notoriamente reconhecidos pela sua condição de constante peregrinação, ou seja, o nomadismo e a inexistência de um território circunscrito em fronteiras físicas. Como afirma um dito rom, “Acima o céu, abaixo a terra, e no meio os roma”. Acaso por não ter território estas nações estão desprovidas

de fronteiras? Acaso a justaposição sem osmose entre sociedades arraigadas em seu território e sociedades dispersas não é um indício de que o mundo sedentário impõe fronteiras sociais, econômicas, antropológicas e culturais a seus vizinhos de caminhada? Outros dirão que os ciganos levam seus parques pertences em suas próprias fronteiras comunitárias que, em cada momento, delimitam territórios efêmeros.

Os ciganos se definem como uma nação sem um território compacto e, sobretudo, sem pretensões de tê-lo. Não reivindicam o espaço senão o direito e a justiça. As comunidades ciganas desejam situar-se numa dinâmica progressiva orientada à integração social, a igualdade de direitos, o rechaço da exclusão e o respeito mútuo de todas as identidades representadas no mundo.

Para o cigano, a fronteira enquanto limite entre soberanias é uma inimiga, pois se apresenta como fratura da continuidade do espaço. No entanto, se a fronteira fratura o espaço, também o estrutura. Criam espaços, a menos que sejam os próprios espaços que, ao crescer e unir-se entre si, suscitam as fronteiras.

Em realidade, o que desafia a fronteira é muito mais a dispersão dos roma do que séculos de sedentarização de muitos ciganos, que ainda conservam o vínculo das visitas (com o qual prefiguram o mundo moderno), do mesmo modo que desafiam as fronteiras outros povos transeuropeus mas não nômades, tais como os judeus e os armênios.

Os roma, igual aos representantes de outros povos, assumem plenamente sua identidade de cidadão, de pessoa que ama seu país e vive dentro de suas fronteiras, mas também a de seu povo, carente de território compacto e que transcende toda fronteira.

Mas, além das óbvias diferenças superficiais, há uma profunda identidade comum que se baseia em determinada percepção do destino, da honra, da paixão, da alma ou da justiça. Diversidade e unidade se complementam quando se planejam em harmonia. A variedade enriquece porque multiplica as experiências, as visões e as sabedorias, ainda que a unidade reforce a solidariedade mais além da vaidade dos desacordos.

Mais pragmaticamente, num momento em que os povos qualificados de “sedentários” se dispersam por mil motivos por toda Europa e fora dela, a

experiência milenar dos roma nos ensina como, sem uma continuidade territorial, é possível gerenciar um patrimônio cultural e ético transversal plenamente vivo, e fazê-lo mantendo uma lealdade absoluta até comunidades que a história, as culturas e as fronteiras dividiram.

À parte a complexa definição da identidade cigana, a documentação conhecida indica que sua história no Brasil (COELHO, 1995) iniciou em 1574, quando o cigano João Torres, sua mulher e filhos foram degredados para o Brasil.

Em geral, durante o século XIX, praticamente só se falava de ciganos quando sua presença inquietava as autoridades. Isto ocorria, por exemplo, quando eram acusados de roubarem cavalos. Nas poucas vezes em que se escreviam sobre aspectos culturais dos ciganos, não havia qualquer interesse sobre como eles próprios viam sua cultura. Os contadores da ordem pública, como os chefes de polícia, os compreendiam como sendo “perturbadores da ordem”, responsáveis pelos mais hediondos crimes.

Outras fontes, como viajantes e memorialistas, recorriam aos estereótipos corriqueiros, como “sujos”, “trapaceiros” e “ladrões”. Isto funciona como um indicador: os ciganos eram raramente considerados por si mesmos e, com frequência, eram sinônimos de barbárie, imundice, desonestidade e imoralidade. Assim, a documentação se detém pouco sobre os ciganos singulares, que tornam-se desprovidos de existência. Quase sempre incidem sobre “o cigano”, entidade coletiva e abstrata à qual se atribuem as características estereotipadas pensadas e impostas por uma sociedade não cigana dominante.

A documentação sobre ciganos é escassa e dispersa. Sendo predominantemente uma população “sem escrita”, ao longo dos séculos os ciganos deixaram relativamente poucos registros escritos. Assim, raramente aparecendo nos documentos, aproximamo-nos deles indiretamente, por meio de mediadores, chefes de polícia, clérigos e viajantes, por exemplo. Nestes testemunhos, a informação sobre os ciganos é dada por intermédio de um olhar hostil, constrangedor e estrangeiro. Os ciganos nas cidades oitocentistas, por exemplo, estavam em dissonância aos ideais de civilização e progresso, tão marcantes deste período. Os ciganos são identificados generalizadamente como elementos incivilizáveis, inúteis à sociedade, supersticiosos, corruptores dos

costumes, vândalos, enfim, uma anomalia social e racial. Uma vez vistos desta maneira, as autoridades tentavam controlá-los, no entanto, sem obterem grande eficácia.

Qual é o discurso sobre os ciganos? Quando se fala da opinião formada em torno dos ciganos, deve-se considerar que, algumas vezes, eles mesmos contribuíram para a construção de uma “mitologia”. Assim, “em algumas ocasiões, as autoridades locais e os próprios ciganos produziram por diferentes razões ideológicas, mitos coincidentes sobre o verdadeiro cigano” (ACTON, 1974, p.54). Analisando-se duas definições de ciganos em dicionários, primeiro vemos como o Padre Raphael Bluteau, autor do primeiro dicionário de Portugal, repercute as preocupações que a Igreja tinha com o comportamento considerado herege dos ciganos, no início do século XVIII:

Ciganos – Nome que o vulgo dá a uns homens vagabundos e embusteiros, que se fingem naturais do Egito e obrigados a peregrinar pelo mundo, sem assento nem domicílio permanente, como descendentes dos que não quiseram agasalhar o Divino Infante quando a Virgem Santíssima e S. José peregrinavam com ele pelo Egito (BLUTEAU, 1712, p.311-312).

O fato de não empregarem os sacramentos católicos (casamento ou batismo de crianças, por exemplo), em favor de seus costumes, desafiava a moral religiosa, que pretendia controlar todas as parcelas da sociedade. Tomadas como afronta à Igreja, as cerimônias que os ciganos faziam à sua maneira, geraram uma duradoura antipatia do clero. Embora a “feitiçaria” cigana poucas vezes fosse além da prática da leitura da sorte, ela era rigorosamente atacada pelos religiosos. O agravante disto era que, uma vez atingida a Igreja, a coroa Portuguesa também se sentia afetada (DONOVAN, 1992, p.35).

No século XIX, os ciganos continuaram a serem vistos como um grupo bárbaro por não se guiarem por preceitos católicos. No entanto, esta visão foi

suavizada, já que a compreensão dos ciganos enquanto raça e grupo socialmente desclassificado foi ocupando maior espaço.

Um século depois, o dicionário do Padre Blateau passou a ser reeditado sob a direção do brasileiro Antonio de Moraes Silva, que define os ciganos da seguinte forma:

Raça de gente vagabunda, que diz vem do Egipto, e pretende conhecer de futuros pelas rayas, ou linhas da mão; deste embuste vive, e de trocas, e baldrocas; ou de dançar, e cantar: vivem em bairro juntos, tem alguns costumes particulares, e uma espécie de Germania com que se entendem. (...) Cigano, adj. que engana com arte, subtileza, e bons modos (SILVA, 1922, p.396).

As ideias de trambiqueiros, de divulgarem terem vindo do Egipto e a de vagabundos, que contém em si também a noção de nomadismo, permaneceram ao longo do século XX. Mas as menções religiosas foram retiradas, e não apenas porque o novo editor não era um clérigo, mas porque realmente a imagem se transformou. Continuaram como um grupo criminalizado, mas dando-se ênfase aos seus aspectos culturais (TEIXEIRA, 2009).

Na consulta de outras fontes, muitos outros adjetivos negativos foram listados e, infelizmente, pelo desconhecimento e ignorância da sociedade brasileira, muito destas representações estereotipadas continuam no imaginário social como demarcadores da comunidade cigana. Cada uma destas imagens teve períodos de maior e menor destaque. Além disto, combinaram-se entre si das mais diversas maneiras, produzindo um painel extremamente amplo de imagens dos ciganos que, como podemos deduzir, não refletem de fato a variedade étnica nas comunidades ciganas e muito menos os valores e símbolos autodeterminantes de uma população genuinamente distinta da população brasileira.

Assim, devemos nos questionar sobre como construir um saber sobre as comunidades ciganas sem promover uma representação que os isole, fechando-os em uma perspectiva eurocêntrica de ciência, já que as culturas ciganas são,

antes de tudo, abertas, flexíveis e intercambiantes. E aqui nos cabe uma pergunta fundamental: Como criar possibilidades de inclusão dos ciganos na sociedade nacional, quando suas características são, fundamentalmente, transnacionais? Como propiciar políticas públicas de inclusão quando se depara com culturas que se desenvolveram de forma sempre contra-hegemônica, como resultado de perseguições e fugas, e num processo de contínua reinvenção das fronteiras (entre o mundo não cigano)?

A relação entre o Estado (territorialmente fixo e com uma autoridade política) e os povos nômades (representando os fluxos populacionais e a falta de controle político) sempre foram altamente conturbadas em virtude das diferentes territorialidades em questão. Nesse sentido, os Estados têm tentando, ao longo da história, ou fazer com que esses povos passem rapidamente por seu território, ou que se estabeleçam fixamente nele. Isso tem servido a dois propósitos: tem reduzido as consequências materiais da migração transnacional nômade para o próprio Estado, e tem forçado os nômades a adotar a ordem política do Estado territorial, aliviando a disjunção ideacional entre nômades e Estado.

Os Estados têm tentado forçadamente fixar os povos nômades por motivos materiais e ideacionais. A sedentarização forçada é, então, uma consequência das atitudes estatais, além de ser parte de uma convicção estatocêntrica de que o nomadismo representaria uma ameaça ao sucesso material ou a segurança ontológica do Estado enquanto uma instituição. A reação estatal à essa suposta ameaça, contudo, não é uniforme, sendo possível observar diferentes políticas em direção à esse povo (DE CARVALHO, 2009, p.2).

Como se constitui a territorialidade dos ciganos, grupo expropriado socialmente, minoritário e associado a formas nômades de vivência geográfica? Como comunidades que construíram territorialidades a partir de intensos fluxos e complexas redes sociais (baseadas nas redes de parentesco, relações políticas inter e intraétnicas) e econômicas (amplas conexões comerciais) se comportam frente às novas territorialidades, desterritorializações e reterritorializações no processo de globalização? Como recorrem à história, à memória e aos ambientes socioculturais para legitimar suas territorialidades em construção?

A territorialidade cigana se manifesta em diversas escalas: a tenda, o acampamento, a cidade, os itinerários e as regiões são espaços com os quais os ciganos estabelecem diferentes e complexas relações. A territorialidade do grupo, em macroescala, expressa-se como um “arquipélago” de pequenos territórios. Nos diversos locais onde costumeiramente acampam, os ciganos chegam e saem sazonalmente, ainda que possa haver algumas famílias ciganas sedentárias. Assim, os espaços vividos são mais referentes aos acampamentos, aos itinerários e aos pontos de pernoite do que aos elementos urbanos ou rurais marcantes para a sociedade nacional (TEIXEIRA, 2009).

O nomadismo propicia que as fronteiras dos territórios ciganos sejam portáteis. Ainda que existam muitos acampamentos em terrenos de outros proprietários (para os quais devem pagar aluguel), o fato de que não tenham a posse não interfere no sentido simbólico dos mesmos. As barracas e a solidariedade entre as famílias são os elementos que tornam portáteis os territórios, sinalizando que um determinado espaço é cigano.

Nesta perspectiva “pode ser que os acampamentos sejam para eles [os nômades] os lugares mais importantes, conhecidos mediante a experiência íntima” (TUAN, 1982, p.200). O acampamento compreende tanto o espaço onde se situam as tendas e o intervalo entre elas quanto o terreiro onde os ciganos trabalham no artesanato, no comércio, cozinham e, às vezes, alimentam-se (FERRARI, 2010).

No passado, raramente os grupos ciganos percorriam longas distâncias de uma província a outra ou mesmo por diversas regiões brasileiras, pois estas viagens duravam semanas e até meses, o que custava um enorme empenho econômico e físico. A maior parte dos deslocamentos ciganos envolvia distâncias entre cidades vizinhas, ou entre cidades da mesma região. A identidade se afirmava por uma continuidade no tempo e uma permanência num espaço, um espaço portátil, já que os acampamentos mudavam em suas localizações, mas permaneciam como território cigano.

Apesar dos inúmeros trabalhos nas últimas décadas sobre os ciganos no Brasil, o conhecimento objetivo da população cigana ainda é bastante precário, pois raríssimos estudos produziram informações demográficas de qualidade que pudessem nos orientar quanto à produção de estimativas sérias. A maior

parte das estimativas sobre ciganos no Brasil se baseia em vagas impressões mais ou menos qualificadas, mas sempre imprecisas. Encontramos estimativas que vão dos 100 mil até 1 milhão de ciganos espalhados no território nacional (MOONEN, 2011a, p.115-117), mas nenhuma representa números embasados demograficamente.

Os ciganos constituem-se em uma “cultura de fronteira”. A característica de cultura de fronteira é a vocação para práticas cartográficas: desenham mapas que definem a parte de dentro e os que habitam como mais significativas do que tudo o que se encontra do lado de fora e em situação de desconforto. É em função de tal mapeamento que as culturas de fronteira olham para si mesma em autocontemplação. As culturas na fronteira, por outro lado, contemplam o que está fora mais do que está dentro, porque, não tendo o poder de exercitar práticas cartográficas centralizantes e tendo as suas fronteiras definidas pelas culturas centrais, devem necessariamente desejar o centro que está fora.

No transcurso da história os ciganos souberam subverter quase todas as situações que o contexto desfavorável lhes oferecia. Adaptaram-se, penetrando nas lacunas que a dinâmica econômica e social criavam. A adaptação para a sobrevivência foi o grande trunfo da condição cigana. Mesmo tendo uma identidade aparentemente frágil, eles a recriaram frente às mais díspares circunstâncias. A sobrevivência foi a realização mais duradoura, o grande evento, da história cigana. Por isso Angus Fraser, autor do melhor trabalho historiográfico sobre ciganos, escreve na primeira página de seu livro:

Quando se consideram as vicissitudes que eles encontraram – porque a história a ser relatada agora será antes de tudo uma história daquilo que foi feito por outros para destruir a sua diversidade – deve-se concluir que a sua principal façanha foi a de ter sobrevivido (FRASER, 1992, p.1).

Na perspectiva de *longa duração* a história dos ciganos na América Portuguesa e no Brasil, Império e República, é um conjunto de práticas de resistência às políticas anti-ciganas. Em vivências bastante diversificadas

econômica e culturalmente, os ciganos produziram formas de sociabilidades que permitiram as comunidades sobreviverem no transcurso dos séculos, apesar da discriminação generalizada da sociedade nacional e das políticas anti-ciganas do Estado Português e, *a posteriori*, do Estado Brasileiro. Na *curta duração*, novas perspectivas para os direitos das comunidades ciganas são delineadas no século XXI. No entanto, neste caso, são enormes os desafios para construção da justiça social.

Os ciganos do Brasil são uma cultura singular no mundo, diferente de qualquer outra, e, entretanto, dividem com aqueles que os acolhem um grande número de seus aspectos culturais. No encontro das culturas. Em tempos de globalização, é preciso conceber todas as culturas como agentes de unidade e de diversidade, recriando o sentido de humanidade.

Referências

ACTON, Th. **Gypsy politics and social chance**. London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1974.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru, SP: Edusc, 2006.

AUZIAS, Claire. **Os ciganos ou o destino selvagem dos roms do leste**. Antígona: Portugal. 2001.

BLUTEAU, R. Cigano. In: **Vocabulário português & latino**: aulico, anatomico, architectonico...; tomo II, Coimbra, Real Collegio das Artes da Companhia de Jesu; Lisboa Ocidental: Pascoal da Sylva, 1712.

BOURDIEU, P. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

BUEZAS, Tomás Calvo. **¿España racista?**: voces payas sobre los gitanos. Barcelona: Anthropos, 1990.

COELHO, F. A. **Os ciganos de Portugal**: com um estudo sobre o calão. Lisboa: Dom Quixote, 1995. [Original: 1892].

COELHO, Teixeira. **Dicionário crítico de política cultural**. São Paulo: Iluminuras, FAPESP, 1997.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e antirracismos no Brasil**. Rio de Janeiro. Palla. 2001.

DE CARVALHO, Gustavo S. et al. States and Pre-State Actors: The Nomadic Challenge to Westphalian Territoriality. **APSA 2009 Toronto Meeting Paper**. Disponível em: <<http://ssrn.com/abstract=1449352>>.

DONOVAN, Bill M. Changing perceptions of social deviance: gypsies in early modern Portugal and Brazil, **Jornal of Social History**, 1992, v.26, p.33-53.

FAZITO, Dimitri. **Transnacionalismo e etnicidade: a construção simbólica do Romanesthán (Nação Cigana)**, Dissertação de Mestrado em Sociologia, Departamento de Sociologia e Antropologia, UFMG, Belo Horizonte, 2000.

FERRARI, Florencia. **O mundo passa: uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros**, Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia Social, USP, São Paulo, 2010.

FRASER, Angus. **The gypsies**. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.

HONNETH, Alex. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

MARUSHIAKOVA, Elena; POPOV, Vesselin. **The Roma – a Nation Without a State? Historical Background and Contemporary Tendencies**, *Mitteilungen des SFB “Differenz und Integration” 6: Segmentation und Komplimentarität*. *Orientwissenschaftliche Hefte* 14, 2004, p.71-100.

MELO, Fábio D. **A língua da comunidade Calon da região norte-nordeste do estado de Goiás**. Tese de Doutorado, Departamento de Linguística, Português e Letras Clássicas, da Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

MOONEN, Frans. **Anticiganismo: os ciganos na Europa e no Brasil**, livro em versão digital, dhnet.org, Recife, 2010.

MOONEN, Frans. **Ciganos Calon no sertão da Paraíba**, livro em versão digital, dhnet.org, Recife, 2011.

MOONEN, Frans. **Os estudos ciganos no Brasil 1885-2010**, livro em versão digital, dhnet.org, Recife, 2011a.

SILVA, A. de Moraes. Cigano. In: **Dicionário de Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Oficinas da S.A. Litho-Typographia Fluminense, 1922, Tomo Primeiro. [Original: 1813].

SILVA, Francisco Carlos T. da; MEDERIOS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexandre Martins (org.). **Dicionário do pensamento da direita: ideias, instituições e personagens**. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **Ciganos no Brasil: uma breve história**. 2ed. Belo Horizonte: Crisálida, 2009.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1982.

VICENTE, Gil. A farsa das ciganas. In: **Obras completas**, V.5, 3ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa. [s.d.]. [Original: 1521?]

17 Estructuras etnopolíticas y asociativas del pentecostalismo gitano en España

Manuela Cantón Delgado

Gitanos evangélicos federados: entre iglesias y asociaciones

La literatura sobre gitanos insiste, hoy más que nunca antes, de que el origen común de todos los gitanos del mundo no avala una sola generalización sobre ellos. La idea de un pueblo gitano étnicamente homogéneo y compacto ha sido suficientemente discutida por sociólogos y antropólogos, pese a los argumentos aportados por lingüistas y folkloristas del siglo XIX y principios del XX para demostrar ese origen común. Los científicos sociales dudan que se pueda seguir sosteniendo esta unidad esencial como si estuviéramos ante un conjunto étnico reificado e inalterable, porque los trabajos históricos y las investigaciones empíricas de inspiración teórica más constructivista y contextualista, han acumulado demasiadas evidencias en contra. Todas ellas subrayan los divergentes procesos históricos, estilos de vida, visiones del mundo y modos de interacción con la sociedad dominante que caracterizan a los gitanos en las diferentes regiones del mundo.

A ello se suma el hecho de que los diferentes grupos *Rom* no siempre se reconocen entre sí como parte de una misma comunidad social y moral, como se suma el que, a diferencia de la población diaspórica arquetípica, los judíos, los gitanos rara vez reclaman una tierra de origen, una historia común o un proyecto político compartido, como afirma Gay y Blasco basándose en trabajos de P. Williams o J.P. Liégois (Gay y Blasco, 2002, 173).

Sin embargo, podemos ya encontrar etnografías que exploran los límites de esa fragmentación política y estructural de las diversas comunidades gitanas ante la emergencia de un pujante activismo gitano capaz de generar una *comunidad imaginada*; esas etnografías vienen considerando que la historia diaspórica e

irreductible se está viendo crecientemente confrontada, por un lado, con la rápida expansión global del evangelismo pentecostal gitano de corte carismático en Europa occidental y, por otro, con el surgimiento del movimiento transnacional gitano y crecimiento del activismo político internacional romaní.

Se trata de dos movimientos que muestran éxito dispar y se sustentan sobre imaginarios políticos muy distintos: el cristianismo fundamentalista norteamericano de un lado, la política de la identidad Roma en el otro. Pero ambos promueven la unidad de una comunidad pan-gitana mundial, la lucha contra la discriminación social y contra el ubicuo racismo anti-gitano.

Aquí me ocuparé, en cierto modo, de ambos: tomando el caso del movimiento pentecostal gitano en España exploraré los límites de su reciente transformación en activismo étnico, político y religioso, proceso muy dependiente de las políticas públicas y que ha venido teniendo su principal desarrollo a lo largo de la última década. Abordaré, por tanto, la etnopolítica evangélica gitana, los consiguientes procesos de patrimonialización de la cultura y las intersecciones de todo ello con el campo religioso del evangelismo gitano reciente. Y trataré de hacerlo desde un punto de vista dinámico y relacional, lo que implica dejar de tratar la etnicidad y la religión como dotadas de esa cualidad reificadora y esencial que, tantas veces, acaba sirviendo a los intereses de las mismas élites religiosas o étnicas para convencer a sus agregados sociales de que están ante una misión inmutable, refractaria a los cambios e inmune a la confusión. Porque ello, con frecuencia, acaba provocando una convergencia paradójica e indeseable entre los detractores de las minorías religiosas y étnicas y los portavoces de esas mismas minorías (y con frecuencia los mismos analistas sociales; desde luego siempre los medios de comunicación), todos empeñados en presentarlos como “sistemas reificados” (BAUMANN, 2011, p. 94-95).

Gitanos evangélicos federados: entre iglesias y asociaciones

La Iglesia Evangélica Filadelfia es una denominación evangélico-pentecostal compuesta casi únicamente por gitanos y con presencia en España

desde mediados de los años sesenta del siglo XX. Fue el resultado de una oleada de conversiones que arrancaron de la experiencia de un grupo de gitanos españoles retornados que se habían convertido en las Asambleas de Dios, máxima expresión denominacional del pentecostalismo global, en la Francia de los años cincuenta del siglo XX²¹³. El pentecostalismo es la forma del cristianismo más exitosa de la globalización cultural²¹⁴, y viene definido por la experiencia extática y la creencia en dones del Espíritu Santo como sanación, la profecía o el don de hablar en lenguas.

El pentecostalismo y el cristianismo carismático, como explica Robbins, es tanto un exponente de la globalización cultural que replica incesantemente el cánón pentecostal allí donde arraiga, como de la indigenización de las creencias debido a procesos locales de adaptación, apropiación y resignificación: la rápida expansión pentecostal ha causado un intenso debate que enfrenta dos interpretaciones que han querido presentarse como opuestas, cuando en verdad son complementarias (ROBBINS, 2004).

Pronto iniciaron su proceso de institucionalización en España, buscando con ello reconocimiento, visibilidad, recursos para financiarse y una vía para encarar el estigma social y mediático que como *secta religiosa* en manos de una *minoría marginada* le asignaba, y en gran medida aún le asigna, la mayoría social.

213 El lector puede encontrar una contextualización histórica y antropológica del pentecostalismo gitano en Andalucía Occidental en el libro *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía* (CANTÓN y otros, 2004). En él se desarrolla un análisis de los usos sociales, políticos, económicos, terapéuticos o simbólicos de las filiaciones locales a un sistema religioso globalizado, como es el caso del protestantismo pentecostal. Las primeras conversiones gitanas arrancan en Balaguer (Lérida, Cataluña) y más tarde se extienden al resto de Cataluña y Castilla, hasta alcanzar en los años sesenta el sur de España: Andalucía. Cuando cobraron suficiente auge las primeras congregaciones decidieron registrarse legalmente como Movimiento Evangélico Gitano Español primero, como Misión Gitana en un segundo intento, sirviéndose del nombre del movimiento en Francia, de donde provenían los primeros predicadores. El Ministerio de Justicia rechazó estas propuestas “por considerar que en España los gitanos eran españoles” (JIMÉNEZ, 1981: 91), de manera que finalmente quedaron registrados como Iglesia Filadelfia, apelando al nombre bíblico con el que se conocen centenares de iglesias pentecostales en toda América Latina.

214 Tan sólo un siglo después del nacimiento del pentecostalismo en los Estados Unidos, dos terceras partes de sus 523 millones de seguidores en todo el mundo viven en África, América Latina, Asia y Oceanía, y cada año se convierten nueve millones de individuos, produciéndose el mayor crecimiento en el hemisferio sur (ROBBINS, 2004: 117).

Partiendo de aquellos orígenes estamos asistiendo, desde finales del siglo XX, a la aparición en la arena política evangélica de nuevas organizaciones parareligiosas de liderazgo gitano que no sólo trascienden los espacios rituales reservados al culto, sino que se sirven de ellos destinándolos simultáneamente a actividades *profanas* de carácter asistencial, social y político. Esas nuevas entidades encarnan el germen de un interesante proyecto etnopolítico y religioso cuyo *modus operandi* consiste en mediar entre las iglesias evangélicas, la autoridad tradicional gitana no conversa y las administraciones del Estado español.

Son reagrupamientos sociales, nuevos agregados sociales, que se construyen transversalmente a los grupos de parientes, que paulatinamente incorporan a los *tíos* (*patriarcas*) que encarnan la autoridad tradicional, o bien promueven la negociación conjunta en la resolución de los conflictos, y de este modo se intersectan de maneras inusuales con la estructura de parentesco y con esa característica organización en patrilineajes que aún nos vale para retratar a las poblaciones gitanas en todo el mundo.

Todas esas fuerzas buscan una nueva definición de la *gitaneidad*, más acorde con el rápido incremento de las conversiones de gitanos españoles al evangelismo pentecostal, y formulan demandas que la liminalidad, el anti-gitanismo y la historia diaspórica de los gitanos no han permitido hasta ahora articular de manera conjunta, así procuran el acceso de la población gitana evangélica a los recursos públicos para fines sociales. También tratan de hacerse con el poder de definir qué significa ser gitano evangélico hoy, es decir, adoptan una posición disputada y discutida desde la estructura de autoridad de la Iglesia Filadelfia, la de los pioneros y los *ancianos* fundadores, que no desean ver desplazado su liderazgo entre los miles de gitanos que llenan las iglesias que ellos hicieron posible a mediados del pasado siglo. En estas páginas voy a presentar un análisis escueto de los materiales procedentes de mi propia investigación etnográfica de los últimos años al respecto de todos los elementos presentes en este juego político²¹⁵.

215 Actualmente soy IP en el Proyecto de Investigación de I+D (Ref. CSO2010-17962) que lleva por título La construcción política del evangelismo gitano. Iglesias, federaciones y nuevos actores políticos. Este proyecto finaliza en diciembre de 2014 y cuenta con la participación de los antropólogos

La etnopolítica evangélica gitana en España tiene en la Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía (en adelante, FACCA) su exponente más influyente. La Federación surgió en 1999 a partir de la iniciativa de cuatro congregaciones religiosas de Linares (Jaén, Andalucía) pertenecientes a la Iglesia Filadelfia, y se constituyó formalmente en 2001. No es así casual que el mayor número de asociaciones evangélicas se concentre actualmente en Jaén y en Córdoba (que forman una única *zona evangélica*, en manos de un solo *responsable de zona* que supervisa todos sus iglesias) y, más concretamente, en la ciudad de Linares, donde el nacimiento de FACCA coincidió con el derrumbe de la Federación de Asociaciones Romaníes de Andalucía (FARA), hasta entonces uno de los principales interlocutores de la comunidad gitana con las administraciones del Estado. La Federación aglutinaba en 2011, diez años después de su nacimiento, a unas 170 congregaciones, iglesias o *cultos* evangélicos gitanos de toda Andalucía, las cuales debieron constituirse previamente como “asociaciones culturales cristianas” paralelas a las iglesias y registrarse legalmente²¹⁶, para así ir formando progresivamente *delegaciones* de FACCA en todas las provincias andaluzas. La Federación rápidamente comprobó que podía alcanzar un radio de acción que la figura administrativa de *entidad religiosa* no permite las iglesias, debido al carácter aconfesional del Estado español. Si bien la Iglesia Evangélica Filadelfia forma parte de la FEREDE (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de

Teresa San Román Espinosa (Universidad Autónoma de Barcelona) y Fco. Javier Jiménez Royo (Universidad de Sevilla).

216 Las iglesias figuran en el Registro de Entidades Religiosas que depende del Ministerio de Justicia, mientras que las asociaciones culturales (cristianas) dependen del Ministerio de Interior. Estas asociaciones federadas trabajan “para mejorar la proyección social y cultural de la comunidad gitana en general” y se definen a sí mismas como “acción social organizada” o “brazo social” de la Iglesia Filadelfia, lo que les ha llevado a desarrollar nuevas estrategias para favorecer la interlocución con las administraciones del Estado, así como a lograr recursos para financiar un extenso programa de actividades formativas y para impulsar la visibilidad política de la minoría gitana. En gran medida debido a esa amplia base social que supera los diez mil gitanos convertidos que se calcula hay actualmente en Andalucía, la FACCA fue en 2003 declarada Institución de Utilidad Pública. Esto se tradujo rápidamente en una mayor captación de recursos: En 2005 el presupuesto había pasado de los 9000 euros de 2001 a 427.000 euros; En 2010 la FACCA llegó a manejar dos millones de euros. Pero la ya larga crisis económica y la política de duros ajustes presupuestarios está comprometiendo sus actividades y provocando una creciente conflictividad interna.

España), que firmó un acuerdo de cooperación con el Estado en 1992, el acceso a recursos por parte de las confesiones que firman estos acuerdos sólo es posible cuando su destino se justifica a través de proyectos de carácter cultural o social, es decir, no están contemplados los gastos derivados de las actividades religiosas. Es en este contexto de lógica restricción del acceso a los recursos que también debemos explicarnos el surgimiento de la FACCA, es decir, estamos ante un caso en el que el germen de un proceso de etnogénesis está directamente relacionado con el marco legislativo vigente y la puesta en marcha de determinadas políticas públicas.

La existencia y crecimiento de la Federación ha dependido, por lo tanto, de la paulatina creación de “asociaciones culturales cristianas” que debían contar con la autorización del pastor de cada iglesia, pastor que a su vez ha de consultar con el *responsable de zona* que supervisa la labor de todos los pastores bajo su jurisdicción.

Esa asociación debe contar con un presidente estable que no debe ser el pastor, y es únicamente a partir de ese momento que las iglesias-asociaciones pasan a depender de FACCA para la gestión de proyectos y recursos públicos a los que, sólo mediante su constitución en asociación miembro de FACCA con presidente estable, podrán tener acceso.

Los trabajadores sociales, mediadores, técnicos y maestros vinculados a FACCA son los encargados de conducir las negociaciones con los pastores de cada iglesia evangélica local. Su tarea consiste en conocer las necesidades de los miembros de las iglesias, convencerles de que se constituyan como asociación para poder solicitar ayudas; en diseñar y proponer a los ayuntamientos, diputaciones y organismos autonómicos proyectos sociales que se desarrollarán principalmente en los locales de esas mismas iglesias, convertidas simultáneamente en asociaciones culturales; en negociar acuerdos de cesión de inmuebles para la celebración de cultos y así promover la inauguración de nuevos locales, siempre bajo la premisa de que serán utilizados para realizar indistintamente cultos religiosos y actividades sociales en beneficio de la comunidad gitana del municipio correspondiente.

Pero todo ello requiere que FACCA garantice ante la administración que no trabaja exclusivamente para la Iglesia Filadelfia, sino para todos los gitanos,

sin distinción de credo. El trabajo de campo, que hasta ahora se ha desarrollado en Andalucía e incipientemente en Cataluña, ha venido revelando que el encaje entre la independencia que FACCA defiende ante las administraciones del Estado como entidad separada de la Iglesia Filadelfia, aunque sensible estatutariamente a los valores del cristianismo evangélico, acaba descansando en un ejercicio sostenido de acrobacia discursiva y burocrática debido al hecho paradójico de que los proyectos de FACCA dependen en primera y última instancia de la obediencia a un Consejo Directivo formado por pastores evangélicos en activo.

De ahí que los representantes de FACCA insistan en que no representan a la Iglesia Filadelfia, sino que sólo trabajan como *brazo social* en nombre de los intereses del pueblo gitano no sólo evangélico, insistencia necesaria tanto ante la administración (que financia) como ante la Iglesia Filadelfia (que vigila, dentro y fuera). Pensemos que la Iglesia Filadelfia prohíbe que FACCA use su nombre pero a la vez son representantes de la propia Iglesia quienes ocupan los cargos de responsabilidad en la Federación, con lo que pasan a ser parte de la estructura de la Federación al tiempo que fiscalizan de cerca las actividades de la misma, de las cuales es la Iglesia en primer término la que se beneficia. Siempre a un paso de volverse únicamente parte de la estructura y beneficiarse de ello o dedicarse en exclusiva a esas tareas de vigilancia de las actividades y proyectos de FACCA, sirviendo únicamente a los intereses de la Iglesia Filadelfia. A un paso de volverse sólo gestores de recursos o preservar su condición de pastores evangélicos.

Las numerosas entrevistas ya realizadas revelan en su conjunto una posición de desconfianza por parte de la Iglesia Filadelfia ante el carácter inequívocamente instrumental de los proyectos de FACCA, lo que explica la constante definición de estrategias para minimizar los riesgos.

De otra manera: lo que la Iglesia Evangélica Filadelfia procura es evitar su eventual implicación en posibles usos fraudulentos de las subvenciones que FACCA recibe de ayuntamientos, diputaciones y administraciones autonómicas, y comprometer con ello el prestigio de la Iglesia; pero lo hace sin renunciar al control de una entidad que cuenta potencialmente con una importante base social pre-existente y se beneficia de la aceptación de la Iglesia Filadelfia entre una mayoría en aumento de gitanos no conversos. A la vez, la desconfianza de

los *ancianos* de la Iglesia se explica en gran medida por el papel desempeñado desde los años sesenta del pasado siglo por una parte del asociacionismo gitano aconfesional en lo referente a la dependencia de las subvenciones y la gestión de las ayudas públicas, experiencia bien conocida y que ha llevado a la Asamblea Nacional de la Iglesia Filadelfia a desmarcarse de FACCA en repetidas ocasiones a lo largo de la última década.

La desconfianza de la Asamblea Nacional de la Iglesia Filadelfia, que pone una mano para recoger beneficios y castiga con la otra su posible mal uso por parte de FACCA, se explica por y a la vez explica el complicado y ambiguo papel que juega la Federación. Posiblemente éste ha sido desde sus orígenes su principal problema: servir a demasiados intereses simultáneamente. Por un lado han dependido por completo de la capacidad de movilización que tiene cada pastor evangélico en su propia congregación²¹⁷, lo que según afirmaban los responsables de la Federación les aseguraba siempre presencia en los “lugares de intervención” y distinguía a FACCA de cualquier otra asociación o federación de asociaciones gitanas no confesionales o confesionales (como la, en este caso católica, Fundación Secretariado Gitano).

En segundo lugar esos mismos pastores no representan una voluntad completamente independiente de quienes ostentan la autoridad tradicional, los *tíos* reconocidos en cada barrio donde residen familias gitanas, con cuya aprobación han de contar porque quienes acuden a las iglesias no viven lógicamente en ellas, sino allí donde la autoridad del *tío* alcanza, el barrio, la familia extensa, la comunidad gitana más amplia.

A su vez la Asamblea Nacional de la Iglesia Filadelfia, su presidente, secretario, tesorero y el Consejo de Ancianos formado por todos los *responsables de zona* en activo, es decir, la Directiva de la Iglesia Filadelfia, ha mantenido bajo estrecha vigilancia a este poder paralelo que fácilmente podía apropiarse,

217 “porque si cuentas con su apoyo lo tienes todo ganado . ¿Qué haces si quieres dar una charla sobre hábitos de vida saludables porque la administración te la pide y tú la consideras razonable? Convencer al pastor para que lleve a su gente y, a ser posible, que generalmente lo es, que la actividad se haga en el propio local de la iglesia. Si no, no acude nadie. Su capacidad de movilizar a la gente es nuestro principal activo y las iglesias, cada iglesia, es un local de FACCA”, me explicaba la coordinadora de FACCA en el año 2011.

mediante el atractivo del acceso fácil a las subvenciones al menos en tiempos de bonanza económica, de la voluntad de muchos pastores locales que podían ver solucionado a través de FACCA problemas de inmuebles donde ubicar la iglesia o de financiación de los cultos (pago del alquiler, equipos de música, honorarios del pastor que, empleado a tiempo completo y generalmente cabeza de familia numerosa, acaba antes o después abandonando la venta ambulante para dedicarse en exclusiva a la iglesia que pastorea o, más frecuentemente, ha de abandonar un tiempo las tareas de pastorado para reponerse económicamente).

El mejor modo de vigilar ha sido permitir/forzar que la dirección de FACCA esté en manos de pastores evangélicos, lo que contraviene los acuerdos con la administración, que legalmente no puede financiar entidades religiosas. A la vez los ayuntamientos, diputaciones y organismos autonómicos han percibido a lo largo de los últimos doce años que FACCA se estaba volviendo un instrumento muy accesible para trabajar con la comunidad gitana, crecientemente evangélica. De ahí su cada vez más decisivo carácter mediador entre la administración y las iglesias donde, como ocurre en provincias como Córdoba o Jaén para el caso andaluz, pero que en cambio es extensible a toda la población gitana catalana, se concentra la mayoría de la población gitana²¹⁸.

Esta ambigüedad debida al ensamblaje de intereses antagónicos, el inevitable conflicto de competencias entre entidades eclesiásticas y asociativas, y la ausencia de controles por parte de los organismos financiadores que han visto sus presupuestos drásticamente mermados y han estrechado el cerco sobre las entidades subvencionadas, son los factores que han estado, muy probablemente, en la base del derrumbe de FACCA. El colapso en Andalucía se produjo a mediados del año 2013; en Cataluña, donde FACCAT (el nombre inicial de la delegación de FACCA en Cataluña, fundada en 2005), se rebautizó estratégicamente como Ágape, se han desmarcado de las prácticas expansivas de la Federación en Andalucía

218 De ahí que en Linares la actividad de FACCA haya sido tan visible en relación a otros municipios andaluces. La población conversa entre los gitanos de Linares está entre las más altas de toda Andalucía, aproximadamente la mitad de la población gitana de Linares y el 70% de las familias gitanas del barrio de Arrayanes, donde se localiza la mayor Iglesia Filadelfia de toda Andalucía, son evangélicas (Solana, 2010).

y han seguido su propio rumbo. Estos últimos acontecimientos son aún muy recientes, demasiado para proceder en estas páginas a un análisis que sólo podría ser incompleto y tentativo.

El legado de FACCA, pese a todo

El asociacionismo en general, el pentecostalismo en particular y, a lo largo de la última década, las asociaciones y federaciones evangélicas gitanas, ilustran cómo en el último medio siglo los procesos de sedentarización, fragmentación de linajes y urbanización de importantes sectores de la población gitana en España han llevado al surgimiento de paraestructuras de poder interno que se han orientado a la autogestión de los procesos de cambio, a la redefinición de una *gitaneidad* evangélica con un renovado sentido de pertenencia, y a la captación de recursos públicos. Estas experiencias organizativas nos dejan ver que las relaciones políticas y los procesos de liderazgo en las poblaciones gitanas no siempre se articulan de manera exclusiva desde la lealtad a los vínculos de filiación, pero mirados atentamente comprobamos que tampoco lo hacen en su contra.

La investigación del movimiento conversionista gitano en auge en todo el mundo, que en mi caso inicié a mediados de los años noventa, ha venido mostrando lo fallido de algunos supuestos más o menos explícitos, como el que sostiene la identificación de las iglesias gitanas y el fanatismo-fundamentalismo religioso, la alienación ideológica y cultural, la *desetnificación* o el inmovilismo político, su expansión entendida como el resultado de los efectos mecánicos de la pobreza estructural, el absentismo escolar y la droga, es decir, me ha mostrado la ceguera de esa idea dominante que los medios de comunicación amplifican y según la cual las agrupaciones religiosas gitanas son tan sólo un exponente (y un producto) de la cara más extrema de la marginación urbana.

Postulados sociológicos sobre los efectos de la anomia social que no dejan de ser, una vez más, reduccionistas y tautológicos. Sin cerrar los ojos ante la dura realidad de los territorios urbanos en los que se localiza la mayoría de las iglesias, se hace preciso reconocer el enorme dinamismo de estas organizaciones, su apego a la estructura de autoridad tradicional, la vitalidad y sensorialidad

del *culto* y la capacidad para la innovación religiosa y política que despliegan. Sería imprudente formular un único diagnóstico que englobe la variedad de situaciones que observamos entre gitanos de todos los puntos de España, menos aún si abrimos el espectro y enfocamos a las poblaciones del resto de Europa o de América Latina, pero para el caso andaluz, y desde luego para el caso catalán, el asociacionismo (confesional o no) muestra que los gitanos han dejado de ser esas sociedades históricamente incompatibles con la organización según modelos socio-políticos que trasciendan (sin impugnarlo) el sistema de parentesco, el principio gerontocrático de obediencia a la autoridad de los ancianos, los grupos domésticos y los linajes.

Los últimos fracasos, el cierre oficial de la Federación andaluza entre ellos (que no impide que siga existiendo aunque sin sede oficial y sin subvenciones), no cancelan la dirección inequívoca que sigue el activismo pentecostal: es un hecho que en la última década el pentecostalismo gitano ha tratado de volverse un movimiento religioso, étnico y milenarista cada vez más estructurado políticamente, lo que ha ido conformando una élite de líderes etnoreligiosos orientados a cierta clase de acción política y en posición de dialogar tanto con la autoridad tradicional gitana como con las instituciones del Estado.

Pero el derrumbe de FACCA y las nuevas iniciativas que están tomando el testigo merecen toda la atención y sugieren que hay que seguir el movimiento de los nuevos agregados sociales y las conexiones que incesantemente establecen y cancelan los sujetos. Como plantea Bruno Latour siguiendo a Garfinkel, lo social consiste más bien en ese fluido circulante y esas interacciones muchas veces confusas a las que no cabe dar explicaciones esquemáticas ni encajar en diagnósticos prefabricados. No se trata de renunciar a definir “patrones” y “relaciones”, sino de fijarlos atendiendo a otras maneras de registrar los vínculos entre marcos de referencia inestables, rastreando precisamente esa inestabilidad y esos cambios, para comprender cómo se genera lo social. De nada nos vale seguir pegados a la estabilidad de los marcos hasta que no tengamos otra opción que abandonarlos, siempre muy por detrás del ingenio que demuestran los actores sociales mismos (LATOURE, 2008).

Excursus: etnicidad, etnónimos, etnopolítica

No debería ser preciso insistir en la inexistencia de una identidad gitana *a priori*, por lo que a nadie extrañará que me refiera a los gitanos españoles sin invocarla más allá de lo que ellos mismos la invocan en la arena política cotidiana. Es la propia etnografía la que me ha llevado a desconfiar de esas nociones vueltas pre-nociones, objetos pre-dados cuya existencia no se cuestiona, puntos de llegada y no de partida; objetos pre-existentes e *irreflexivos*, en el sentido de Bourdieu, sobre los que frecuentemente organizamos la etnografía y nuestra comprensión del mundo social. Ha sido esa misma etnografía la que me ha ido mostrando la irreductibilidad de una porción compleja de ese mundo: los mismos evangélicos gitanos son irreductibles en su diversidad interna, pese a la *hermandad* que proclaman en su condición de cristianos y a la *gitaneidad* que reivindican, *pese a* proclamarse gitanos *renacidos*. Son siempre discursos ante otros, elaborados contextualmente con algún propósito concreto, nunca tan repetidos como cuando hay un político receptivo en las intermediaciones y necesitan, por ejemplo, un nuevo local para el culto.

Para ello quisiera en primer término referirme críticamente al uso académico de los etnónimos, esos artefactos de vocación objetivante que presuponen la existencia de aglomerados sociales e históricos estables y homogéneos, y reivindicar su uso como categoría interna, reveladora sólo en tanto es utilizada para definir los límites de la etnicidad en contextos específicos de la práctica política. Esto quiere decir que trato de entender la *gitaneidad* como una condición situada en contextos complejos de intersecciones cambiantes marcadas por el juego discursivo, práctico, entre las filiaciones confesionales, el sistema de parentesco, las identificaciones socio-étnicas y de género, y el mismo diálogo a muchas voces con los portavoces de la Iglesia Evangélica Filadelfia, las asociaciones y federaciones evangélicas, las asociaciones confesionales católicas, el asociacionismo aconfesional y, muy pujante en los últimos años, de género; las ONGs del movimiento político romaní o las propias administraciones del Estado a través de las competencias en materia de igualdad y atención a la diversidad transferidas a las autonomías.

Sobre ese juego comunicativo y práctico hay que considerar la imagen de sí mismos que desean proyectar como gitanos y como evangélicos, y la que imaginan en la mayoría social a partir de los estereotipos que siguen organizando las construcciones sociales y mediáticas sobre el mundo gitano. La *libertad*, por ejemplo, que en los viejos estereotipos hacia los gitanos y entre los gitanos siempre era una atribución y un elemento de autoidentificación poderoso e imaginariamente vinculado al nomadismo, al flamenco y al trabajo de los itinerantes, ha dejado de ser considerado de este modo por los unos y los otros. Ahora son las iglesias las que, contra todo lo que pueda pensarse a priori, se han convertido en espacios de esa libertad perdida, mediada por el trance, la participación, la expresividad ilimitada, la sensualidad, la fiesta, la sociabilidad, el encuentro, la música. He discutido esto recientemente con la antropóloga Teresa San Román, y estamos de acuerdo.

Por ello, al hablar de *gitanos* y no de *romaníes*, porque en España los gitanos no se reconocen a sí mismos de este modo sino adoptando el nombre atribuido por la sociedad no gitana, me estoy refiriendo a una categoría relacional de carácter social, histórico, étnico e ideológico que ha de mostrarse capaz de contener el sentido de la compleja experiencia cotidiana de los sujetos, hecha principalmente de negociaciones y vínculos no siempre previsibles, de mezclas coyunturales más que de esa sustancia improbable que es la diferencia cultural estructural, objetivable.

El *extrañamiento* que como antropólogos nos lleva a encontrar lo que no buscábamos, la atención a la *quiebra epistemológica* que convierte toda etnografía en una práctica emergente y no en un ejercicio lineal, y la *autovigilancia reflexiva* que parte de las condiciones de posibilidad del propio investigador y las incorpora al proceso etnográfico, nos previenen, si son tomados como premisas y no como adornos teóricos, contra uso reificador de los etnónimos.

No se trata tanto de prescindir de ellos como de cambiar la perspectiva, contemplarlos mientras actúan, mientras *hacen* la vida social y política, definen

nuevas narrativas sobre el *grupo* y su *cultura*, revierten las relaciones de parentesco, reinventan las relaciones interétnicas, tejen vínculos o los cancelan. La tarea de la etnografía consiste en la mediación de marcos de significados, como sostienen Giddens o Agar²¹⁹, pero también en un trabajo analítico *situado* de las condiciones sociales de producción tanto de las prácticas de los actores sociales como del propio sujeto de la investigación (BOURDIEU, 2003: 155 y ss). Mi propuesta sobre el uso de los etnónimos es en cierto modo análoga a la que he sugerido en otros lugares sobre el uso del término *secta*, descartado de las Ciencias Sociales por sus exagerados sesgos.

Diásporas, gitaneidad, patrimonialización de la cultura y transferencias

Será interesante hilvanar, al hilo de lo anterior, una reflexión a propósito de los procesos de patrimonialización de la cultura por parte de los nuevos sujetos políticos que han ido emergiendo de las asociaciones y federaciones cristianas, tanto catalanas como madrileñas, levantinas o andaluzas, a partir del año 2001. Los usos de la *cultura* por los actores sociales se han actualizado, como lo han hecho las lógicas religiosas, las estrategias de las redes y organizaciones paraeclesiales o el incipiente discurso etnopolítico y religioso gitano. También entre pentecostales gitanos se ha producido “una sucesión ininterrumpida de procesos de categorización sustentados sobre mecanismos de prototipificación y, consecuentemente, de patrimonialización” (GARCÍA GARCÍA, 2012, p. 207).

Esa *identidad* como *pueblo* contiene las imágenes que todos guardamos y que ilustran tantos libros clásicos sobre la vida de los gitanos: carromatos,

219 Agar ha discutido la concepción lineal de la investigación social objetivista y defendido la naturaleza emergente del trabajo etnográfico. Propuso, siguiendo a Giddens, que la etnografía es en su núcleo una “mediación de marcos de significado”, de manera que su naturaleza dependerá de la naturaleza de las *tradiciones* que entren en contacto en el trabajo de campo. En ese encuentro entre diferentes tradiciones, la etnografía debe fijar su atención en el momento en el que se rompen las expectativas del observador, es decir, cuando fallan los supuestos de coherencia. Para Agar la ruptura de expectativas y la sorpresa son indicios que definen lo que es interesante estudiar, de manera que es el rol central de la *quiebra* el único capaz de poner de relieve problemas que requieren atención etnográfica. (AGAR, 1992: 122 y ss)

patriarcas, gentes con una identidad histórica que no es ajena al martirio de las leyes contra los gitanos, la persecución o los campos de exterminio nazis, la construcción de una memoria del Holocausto que sustente una identidad y un proyecto político pangitano, el arraigo irrenunciable y pese a todo de costumbres ancestrales y comunes, la dispersión y la resistencia a la asimilación, en definitiva un pueblo *noble* que no es sólo ése que mendiga, lee la suerte o se hacina en los poblados chabolistas o en las urbes degradadas del desarrollismo.

Toda una idea compacta de la cultura gitana, una identidad hecha de hitos atemporales de la diferencia cultural, como un repertorio de *contenidos culturales* no exento de romanticismo, tradiciones y costumbres objetivables, un recipiente de esencias inmutables. Todo ello no parece entrar en contradicción con los impulsos modernizadores de las organizaciones gitanas como FACCA o Ágape, porque la llegada del evangelismo es presentada desde estas organizaciones como la última fase en la *evolución* del pueblo gitano como *pueblo de Dios* (el gitano evangélico, afirman muchos gitanos evangélicos, es el gitano *evolucionado*), la que les redimirá no sólo de los pecados sino les permitirá cierta clase de *integración* al deshacerse de “lo peor” de su cultura (“el abuso, la ley del más fuerte, la venganza”), rescatar la *esencia* de lo gitano (“el luto, la honra de la mujer, el respeto a los más viejos”) y dar sentido a su misma historia diaspórica, explicada desde el evangelismo porque los gitanos conversos se consideran, a fin de cuentas, una de las tribus de Israel.

Los repertorios culturales rescatados para visibilizarse como cultura diferenciada, esos procesos de categorización y prototipificación, sólo contradicen en apariencia los ideales modernizadores que defienden las organizaciones evangélicas más recientes y que se traducen en proyectos destinados a fines tan diversos como combatir el absentismo escolar, prevenir las drogodependencias y en concreto el policonsumo, difundir la necesidad de la vacunación en las escuelas y de la educación formal de niños y adultos, promover la inserción en el mercado de trabajo y la regularización legal de los vendedores ambulantes, apoyar las virtudes éticas y económicas del ahorro, censurar el *pecado* del robo y también del despilfarro, y a la vez afirmar el derecho al desarrollo, la vivienda o el consumo, crear empleo para los jóvenes gitanos o defender el pepel de la mujer en la sociedad gitana y la educación de las niñas gitanas en las escuelas. También

es sólo aparente la contradicción entre la independencia que FACCA ha venido proclamando ante las administraciones del Estado, entidades y organismos de los que obtienen financiación y el hecho paradójico, como hemos explicado anteriormente, de la obediencia debida a un consejo directivo formado por pastores evangélicos en activo. Saben que las ayudas dependen de la movilización estratégica de saberes y la elaboración de *relatos de coherencia* sobre la *cultura común*, la *identidad* de los gitanos y sus derechos como minoría con más de cinco siglos de presencia en España. Y saben que no pueden prescindir de la autoridad de la Iglesia Filadelfia, pero tampoco de la autoridad tradicional.

Hay dos tipos de intervenciones culturales, las institucionalizadas y que se conciben desde las instancias políticas extra-grupo, y aquellas otras que parten de los sujetos sociales que utilizan su propio entorno cultural según su forma de entender el *todo* cultural. En este sentido nos encontramos con una doble patrimonialización de la cultura: “la que se conforma a partir del concepto académico de cultura, derivada habitualmente de una decisión política, y la que se gesta en la práctica de los modelos populares sobre la cultura, que forma parte de un proceso social” (GARCÍA GARCÍA, 2012, p. 208-210).

Pero los usuarios de los objetos y el conocimiento del patrimonio cultural han tomado en préstamo, hasta rediseñarlas y hacerlas suyas, las construcciones elaboradas por los especialistas (Cruces, citando a Martín Barbero: 1998: 84)²²⁰. De hecho, el caso que analizo en estas estas páginas muestra que las transferencias entre las concepciones académicas (la cultura de los planificadores) y las concepciones populares de la cultura (los modelos culturales de los receptores) son más frecuentes y quizás relevantes que las diferencias. La razón que lo explica es que la cultura de los planificadores y los *modelos culturales de los receptores* no habitan en compartimentos estancos. De hecho FACCA encuentra muchos de sus obstáculos en su condición de mediadora entre intereses de la administración y

220 De hecho, de las cuatro consecuencias, tradicionalizar, legitimar, demarcar y objetivar que, según Cruces, conlleva cualquier política cultural centralizada (por “participativa” que se proclame) al tomar como objetos la tradición y la cultura llamadas tradicionales, modos de poder y de control que a menudo exhiben un fuerte componente doctrinario, no están ausentes en las construcciones realizadas por las élites o sectores empoderados de los propios sujetos sociales implicados (CRUCES, 1998, p. 86)

de los administrados, y el resultado es la hibridación cultural y la negociación de significados, al menos hasta que la Federación se volvió insostenible y cerró las puertas de sus oficinas y despachos. Los destinatarios de los programas, tanto los destinatarios de la administración (la población gitana en sentido amplio) como de FACCA (los gitanos de las iglesias evangélicas), focalizan sus expectativas en experiencias cotidianas. Al mismo tiempo los proyectos en salud, educación o empleo han estado parcialmente al servicio del ideario evangélico, aunque sólo sea porque han de ser aprobados por los pastores que componen la Junta y por los pastores de las iglesias en las que se llevan a cabo las actividades financiadas desde la administración.

Más allá: estamos ante un caso de recopilación y uso intencional de la *cultura* por sus protagonistas a favor de un proyecto étnico capaz de generar unión y recursos, y con ello asistimos a la gradual aparición de élites que van ganando protagonismo y poder, en la medida en la que deciden quienes se beneficiarán de los recursos que sólo ellos gestionan. Estamos ante uno de esos casos en los que “el interés de los nativos por el propio patrimonio está profundamente relacionado con su inmersión en una red de intercambio mercantil que, de forma más o menos explícita, la sustenta (...): más allá de la sacralidad con que se suelen rodear los temas patrimoniales y su conservación, hay aquí una reconversión de lo simbólico en indéxico, que abre una puerta mucho más pragmática que la vía museística para el desarrollo de algunos grupos humanos a partir de sus propios recursos patrimoniales, es decir, de su propia cultura” (GARCÍA GARCÍA, 1998, p. 17-18)²²¹.

Estamos ante un caso, aún embrionario si se quiere, en el que se muestra cómo la etnopolítica pasa por la patrimonialización de la cultura y su conversión en mercancía (COMAROFF, 2011). Y también se muestra cómo la idea de patrimonio como proceso doble que primero escinde objetos, lugares o expresiones del flujo

221 Si bien, como afirma el mismo autor en otro momento de su texto, “el patrimonio cultural es una construcción que no tiene mucho que ver con la cultura en sentido estricto”, por lo que “se convierte en un fenómeno cultural que debe ser explicado históricamente () el patrimonio cultural es un fenómeno *metacultural*” (García García, 1998: 10).

de la vida social ordinaria para tratar luego de retornarlos a ella, si bien ya codificados, normalizados e interpretados por un trabajo de mediación (Cruces, 1998: 78)²²², es también un ejercicio que practican los sujetos sociales a través de sus élites. Las transferencias pueden ser más intrigantes y reveladoras que las distinciones. Por esa misma razón, ya no tenemos modo de escapar a nuestra co-autoría, porque los pueblos autóctonos han adoptado el concepto de *cultura* y patrimonializan la diferencia, es decir, que nuestras elaboraciones intelectuales han pasado a formar parte de la realidad y no cancelan esa responsabilidad nuestra sólo porque se hayan vuelto saberes institucionalizados (CALAVIA, 2013, p. 19-20).

Es un caso en el que el sujeto agente del patrimonio cultural (que pertenece a asociaciones, subgrupos, federaciones...) se erige en protagonista de la organización patrimonial de la cultura aún formando parte de la cultura a la que se refiere el patrimonio, de modo que adquiere una dimensión política que, como tal, corre el riesgo de ser manipulable –aunque también es susceptible de ser puesta al servicio de los ciudadanos. Esas élites etnopolíticas y evangélicas gitanas, crecientemente burocratizadas y cada vez más atentas a su papel como interlocutores con los políticos locales y las administraciones del Estado, cada vez más dependientes de ellas, convertidos ya en actores políticos ellos mismos, corren el riesgo en todo momento de distanciarse de las comunidades a las que dicen representar y de misma la vida cotidiana de esas comunidades.

La Federación andaluza era todavía una institución muy joven que dependía enteramente de la negociación de cada actividad con los pastores locales y de los mismos espacios de las iglesias para su ejecución, y esas circunstancias no han tenido tiempo de cambiar lo bastante como para explicar su derrumbe. Se ha confirmado, a una velocidad asombrosa sin duda espoleada por la profunda crisis económica, lo que hasta hace unos meses era sólo una hipótesis: que el control de los recursos y su gestión concentrada en pocas manos podía acabar

222 Es la razón por la que el patrimonio cultural “tiene que ser considerado en tanto que sistema de mediación y en tanto que espacio de negociación”, siendo la primera de ellas una dimensión esencialmente comunicativa y la segunda una dimensión política, ninguna de ellas suplantable por la dimensión técnica o institucional (CRUCES, 1998: 79).

fracturando dramáticamente a la Iglesia y a la Federación cuando la mayoría de las iglesias hubieran creado, a instancias de los mediadores y técnicos de FACCA, asociaciones paralelas con un delegado que dependería ya no del pastor, sino de la Federación. En otras palabras, cuando los líderes políticos de las iglesias hubieran ganado autonomía con respecto a los líderes religiosos en las distintas delegaciones territoriales de FACCA. Sólo entonces, supuse a partir de los datos de la investigación, se vería si la etnoempresa podría aumentar la prosperidad (¿de quiénes?) o si, en cambio, terminaría “por exacerbar o reinventar viejas formas de extracción y desigualdad” (COMAROFF, 2011, p. 218). Pero todo se ha precipitado y necesitamos tiempo para analizar qué está tomando su lugar.

Pese a ello nuevas experiencias organizativas están naciendo allí donde FACCA fracasó, nada ha terminado. A lo largo de más de medio siglo las doctrinas evangélicas, los pasajes bíblicos, los supuestos morales y religiosos, y los espacios rituales del culto se han ido tornando, ahora también y probablemente de modo irreversible, cuestión de etnopolítica. En estos momentos no podemos saber si los usos estratégicos de la cultura y su patrimonialización que afectan a la economía de la identidad gitana seguirán en manos, al menos parcialmente, del activismo evangélico a través del brazo social de la Iglesia Filadelfia, la FACCA (si lograra reconstruirse) o esas otras organizaciones cristianas, aún embrionarias, que pueden acabar ocupando su lugar. En Cataluña, Ágape busca reinventarse tras el cierre de sus oficinas en plena crisis económica, acaso sea posible a la vuelta de esa misma crisis que, tanto para el creciente número de nuevos pobres como para los sectores abismados en sus condiciones seculares de exclusión y pobreza, parece no tener fin.

Para finalizar, entiendo que todo lo expuesto sugiere que los procesos contemporáneos de etnogénesis están cada vez más ligados al desarrollo de políticas públicas, por lo que los responsables de estas políticas públicas deberían poner todo el cuidado en el diálogo con esos nuevos sujetos políticos, líderes religiosos y pastores de la primera minoría étnica de España. Más allá del *empowerment* que ello pueda acabar reforzando y del surgimiento de élites internas, desconocer su mundo de sentido, sus intereses y sus creencias llevará al fracaso y FACCA, allá donde aún sobrevive, dejará de ser la mediadora necesaria en los barrios

gitanos. Desde la perspectiva de la teoría social, el caso analizado se inscribe en las controversias sobre lo que es o no *social* que postula Bruno Latour, y el caso ilustraría bien esa disyuntiva que plantea el autor: o bien seguimos a los *sociólogos de lo social* y definimos desde el principio de nuestra investigación en qué tipo y nivel de análisis nos concentraremos (individuos, organizaciones, clases, roles, trayectorias de vida, campos discursivos, genes egoístas, formas de vida, redes sociales), “o seguimos los caminos propios de los actores e iniciamos nuestro viaje siguiendo los rastros que deja su actividad de formar y dismantelar grupos” (LATOURE, 2008, p. 49).

Nuestros análisis han de equilibrar este modo de mirar lo social y lo etnopolítico con el lógico interés que despierta, entre quienes nos dedicamos a estos temas, la posibilidad de que se esté creando una comunidad romaní transnacional formada a partir de una conexión religiosa, a partir del fortalecimiento de la pertenencia religiosa, en gran medida coordinada por el movimiento evangélico gitano de Europa Occidental y su rápida expansión por medio de las redes gitanas.

Nos interesa el modo mediante el que se resuelve políticamente el desacato a las ordenanzas municipales sobre ruido en una congregación local en un barrio barcelonés, o el interés de la administración pública por controlar las potencialmente conflictivas bolsas de población gitana marginal a través de las iglesias en las que mayoritariamente se concentran las familias gitanas, pero también la posibilidad de que estemos ante el proceso de estructuración de un movimiento evangélico pangitano transnacional. No hay razón alguna para desatender ninguna de esas diferentes escalas de prácticas a favor de la otra, sí la hay para tratar de arrojar luz sobre las contradicciones entre ambas mediante el análisis etnográfico de casos que produzca nuevos relatos. En eso ha consistido mi aportación.

Referencias

AGAR, M. Hacia un lenguaje etnográfico. En: C. Geertz, J. Clifford y otros, **El surgimiento de la antropología postmoderna**, pp. 117-137. Barcelona: Gedisa, 1992.

- BARTH, F. **Los grupos étnicos y sus fronteras**. México: F.C.E, 1976
- BAUMANN, Gerd. **El enigma multicultural**. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas. Barcelona: Paidós, 2001.
- BOURDIEU, P. **El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad**. Madrid: Anagrama, 2003.
- CALAVIA, O. Autoría, autoridad y malestar en las Ciencias Humanas. **Revista de Occidente**, nº 383, pp. 5-23, 2013.
- CALHOUN, C. Epílogo. Em: MENDIETA, E. y J. Vanantwerpen. **El poder de la religión en la esfera pública**. Madrid: Trotta. Págs.111-124, 2011.
- CANTÓN, M. Gypsy Pentecostalism, Ethnopolitical Uses and Construction of Belonging in the South of Spain. **Social Compass (International Review of Sociology of Religion)**, Vol. 57, nº 2, pp. 253-267, 2010.
- CANTÓN, M. (y otros). **Gitanos pentecostales: una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía**. Sevilla: Signatura Ediciones, 2004.
- CARRIZO, A. **The forgotten Children of Abraham**: Iglesia Misionera Bíblica Rom of Buenos Aires (inédito, cedido por la autora), 2010.
- COMAROFF, J. L. y J. **Etnicidad**, S.A. Katz Eds.: Madrid, 2011.
- CORTEN, A. y Mary, A. (Eds.). **Between Babel and Pentecost**. Transnacional Pentecostalism in Africa and Latin America. Hurst, London, 2001.
- CRUCES VILLALOBOS, F. Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología. **Política y Sociedad**, nº 27, pp. 77-89, 1998.
- DÍAZ DE RADA, Á. ¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi. **Revista de Dialectología y Tradiciones Populares** (CSIC), LXIII, nº1, pp. 187-235. Madrid, 2008.
- FRESTON, P. **Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America**. Cambridge University Press, 2001.

GAY Y BLASCO, Paloma. Gypsy/Roma diasporas. A comparative perspective. **Social Anthropology**, 10, 2, pp. 173-188, 2002.

GARCÍA GARCÍA, J.L. De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural. **Política y Sociedad**, nº 27, pp. 9-20, 1988.

GARCÍA GARCÍA, J.L. La reutilización de la cultura. Saberes académicos, modelos culturales y patrimonios. En Contreras, J., J. Pujadas y J. Roca, **Pels camins de l'etnografia: Un homenatge a Joan Prat**. URV Publicacions, Tarragona. Págs. 203-211, 2002.

HABERMAS, J. Lo político: El sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política. En Mendieta, E. y J. Vanantwerpen, **El poder de la religión en la esfera pública**. Madrid: Trotta. Págs. 23-38, 2011.

JIMÉNEZ RAMÍREZ, A. **Llamamiento de Dios al pueblo gitano**. Jerez de la Frontera: Talleres Gráficos de Anfra, 1981.

LATOUR, Bruno **Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red**. Ediciones Manantial: Buenos Aires, 2008.

MENDIETA, E. y J. Vanantwerpen. **El poder de la religión en la esfera pública**. Trotta: Madrid, 2011.

ORTIZ, R. Otro territorio. **Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos**. Nº 12, pp. 5-22, 1996.

ROBBINS, J. The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. **Annual Review of Anthropology**, 33, pp. 117-143, 2004.

ROOSENS, E. **Creating Ethnicity: the Process of Ethnogenesis**. London: Sage, 1989.

SAN ROMÁN, T. **La diferencia inquietante: viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos**. Madrid: Siglo XXI, 1997.

SECRETARIADO GENERAL GITANO. El desarrollo de la conciencia política de los gitanos. En **Gitanos, pensamiento y cultura**, Madrid. Nº 0, pp. 36-41, 1999.

¿Acaso es evitable? El impacto de la Antropología en las relaciones e imágenes sociales. **Revista de Antropología Social**, 15; pp. 373-410. Universidad Complutense de Madrid, 2006.

SOLANA, J.L. **La población gitana de Linares: Situación actual y evolución durante las dos últimas décadas (1989-2009)**. Granada: Editorial Comares, 2010.

TAYLOR, C. Por qué necesitamos una revisión radical de secularismo. En Mendieta, E. y J. Vanantwerpen (2011) **El poder de la religión en la esfera pública**. Madrid: Trotta. Págs. 39-60, 2011.

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

WEST, C. Religión profética y futuro de la civilización capitalista. En Mendieta, E. y J. Vanantwerpen (2011) **El poder de la religión en la esfera pública**. Madrid: Trotta. Págs. 95-102, 2011.

18 La anatomía del activismo rom/ gitano en el Cono Sur, sus contactos en el exterior y el peso de la iglesia gitana

Jorge M. Fernández Bernal

Esta presentación se centra en el nacimiento del activismo Rrom en América Latina, sus orígenes, el contacto entre gitanos de diferentes países y la influencia de la iglesia Rrom / gitana en el movimiento de reivindicación de los derechos de nuestro pueblo.

Historia de los Rrom en las Américas y en América del Sur en particular:

La resistencia Romaní ha sido una característica muy fuerte, porque nuestros antepasados nómades tuvieron contacto con diferentes culturas a lo largo de sus rutas migratorias, sin por esto dejar la identidad propia. La búsqueda de una vida mejor, inevitablemente, trajo muchos cambios: “O lungo drom le Romengo “ - El largo camino de los Rom, como prefiero llamarlo, demuestra una resistencia extraordinaria en comparación con el enorme número de culturas que se han visto forzadas a desaparecer ante las circunstancias negativas que se vieron obligadas a enfrentar.

Hoy los Rrom existimos, hablamos nuestra propia lengua y tenemos nuestras tradiciones particulares. Actualmente habitamos Europa, las Américas, Australia, África y algunas partes de Asia. Partiendo de lo dicho, se podría afirmar que los Rrom somos un ejemplo, entre otros, de sociedades al margen: sociedades que por muchos siglos lograron mantenerse separadas de una sociedad mayoritaria, ayudados como regla general por el aislamiento geográfico. Sin embargo, en el caso de los Rrom estamos hablando de una cultura dispersa en todo el mundo, y que ha coexistido e interactuado con las sociedades mayoritarias

de muchísimos países y estados, evitando la asimilación, por más de mil años, desde que el pueblo Rrom salió de la India.

Por muchos siglos, la lengua hablada por los Rom fue considerada una simple jerga, usada sólo para comunicarse en secreto delante de otros. Aún en estos días en las Américas, mucha gente piensa que la lengua Romaní es menos que un idioma formal.

Esto ocurre a pesar de que se ha determinado su origen indio - si bien por accidente. Al inicio del siglo XVIII, Stephan Valí, un estudiante húngaro de teología de la Universidad de Leiden en Holanda, notó que tres estudiantes de intercambio que estaban con él provenientes de Malabar, India, hablaban un lenguaje similar al de los Rrom que vivían en Győr, su pueblo natal. A partir de esto la procedencia del pueblo Rrom fue relacionado con el origen indio de la lengua, y por esta causa, algunos académicos europeos comenzaron el análisis e investigación formal de la lengua y la cultura de nuestro pueblo.

En América:

La llegada de los primeros Rom a las Américas fue similar al éxodo original de la India y al subsecuente nomadismo en Europa: consecuencia del hostigamiento racista y de persecuciones sistemáticas, que en algunos casos terminaron con prohibiciones legales ordenadas también en tierras americanas. A principios del siglo XVI hubo numerosos casos de deportaciones de Rrom (Kalon) de Portugal a las colonias de América. De manera similar, España trató de deshacerse de su población Romaní, y cuando se resistieron a la asimilación fueron enviados a África o América:

Grupos Rom en el continente americano

Los grupos Rom presentes en las Américas llegaron aquí procedentes de varios países europeos, ya desde los primeros tiempos del arribo de los españoles a estas tierras, precisamente en el tercer viaje de Cristóbal Colón en 1498, figuraban estos nombres entre los que viajaron con el navegante, Antón, Catalina, Macías y María de Egipto, que al parecer eran Kalé españoles (Rrom/gitanos), mencionados

en el registro de uno de los barcos, quienes fueron tal vez los primeros Rrom en pisar el continente americano.

Muchos años después, a finales del siglo XIX y principios del XX, vino el tiempo de la inmigración voluntaria de otros grupos Rrom de Europa, en busca de nuevos horizontes, dispersándose por todos los países de este continente. Esos grupos fueron: los Kalderash (de Rusia, Suecia, Francia, Serbia y Moldavia), los Machwaya (de Serbia), los Lovaria (de Hungría, Alemania, Rusia), los Rom Xoraxané (principalmente de Serbia, que se convirtieron en cristianos una vez en el Nuevo Mundo, alrededor de 1900); los Boyash de habla rumana (de Rumania y Serbia), los Sinti, y una vez más, pero ahora voluntariamente, los Kalé españoles y portugueses que nunca han parado de llegar. En tiempos recientes llegaron muchos Rom rumanos, serbios, búlgaros y más, durante la huída del comunismo en los 90, pero evadiéndose sobre todo de la pobreza, el racismo de los nuevos regímenes de Europa del Este y de las guerras.

Desde entonces ningún censo oficial se ha llevado a cabo en ningún país de las Américas hasta donde sabemos. Estas son algunas de las cifras que nuestras asociaciones manejan en Sudamérica: existen 8 mil Rom en Colombia, entre 800 mil y un millón en Brasil, (la cifra oficial dada para este país en Ginebra en el año 2003, ante el extinto Grupo de Trabajo de las Minorías - The Working Group on Minorities, por la delegación brasileña allí presente, fue de 600.000 individuos), de 15 a 20 mil en Chile, 300 mil en Argentina, 5 mil en Ecuador alrededor de 5 mil en Uruguay, y en otros países de donde no tenemos números exactos.

Países como México merecerían un capítulo aparte, ya que el número de Rrom existentes allí es todavía un misterio. Lo que sabemos es que en este país se pueden encontrar todos los grupos Rrom que existen en Europa, pero como en otros países de este continente, no se ha realizado ningún censo hasta la fecha. SKOKRA y otras organizaciones Rrom, en consultas con organizaciones locales, considera que allí existe probablemente una de las poblaciones Rrom más grandes de entre los países de Latinoamérica además de Brasil, ya que uno puede encontrar Kalé españoles, Boyash, Machwaya, Lovaria y Kalderash entre otros.

Estados Unidos también hay Rom diseminados por todo el país, y SKOKRA y la Unión Romaní (IRU) han calculado la población Romaní de este

país en aproximadamente 1 millón de almas. No contamos con cifras precisas y confiables para Canadá, o para otros países de América Central y Sudamérica no mencionados, pero se estima que toda la población en el continente americano es de alrededor de 4 millones. (Las fuentes, UNESCO, ERTF, Unión Romaní (IRU), SKOKRA y organizaciones federadas).

Como se mencionó arriba, la mayoría de los grupos Rom en las Américas mantiene contacto permanente entre ellos, debido a que no existen cambios significativos en las tradiciones Rom de los diferentes países de la región, excepto por la influencia de las lenguas dominantes locales que se hablan en el continente, mayormente portugués y español en el sur e inglés en el norte. Además, las influencias mutuas son fuertes e incluso se fortalecen más en estos días debido a la influencia de la Iglesia Internacional Romaní Pentecostal, y también debido a los constantes viajes que hacen las familias Rom a todo lo largo del continente. Por esta última razón, dentro de la misma familia el padre puede ser un ciudadano argentino, la madre brasileña y los hijos argentinos, uruguayos, mexicanos, norteamericanos o incluso europeos. También se mantienen contactos asiduos con muchos de los países europeos, incluyendo Alemania, España, Suecia y Francia. Además de otros donde los Rom latinoamericanos tiene parientes y viajan frecuentemente, esto permite al pueblo Rom mantener su lengua y cultura vivas, a través de contactos permanentes con sus familiares en el extranjero. Asimismo, el pueblo Rom es un pueblo muy móvil. Cuando este movimiento permanente es prohibido, por las diferentes políticas nacionales, la cultura Romaní comienza a sufrir las consecuencias. El contacto entre todos los grupos en los diferentes países se siente como algo vital para la continuidad de las tradiciones Rom, debido a que así se pueden arreglar nuevas alianzas económicas, matrimonios y muchas otras cuestiones del ámbito cultural.

Países: Argentina

En Argentina residen los siguientes grupos: Kalderash griegos, moldavos y rusos, algunas familias Lovari y algunos Rom Xoraxané de Chile, todos estos grupos hablan la lengua Romaní, Kalé argentinos y españoles, ambos grupos

vinieron de España en épocas diferentes y hablan sólo español, y los Boyash que vinieron de Serbia y Rumania que conservan como lengua propia un antiguo dialecto del idioma rumano.

La llegada de estos grupos fue a partir de 1880 y hasta 1960 aproximadamente, sin embargo, desde el año 1990 arribaron también a este país unas 300 familias Rrom/gitanas de distintas “vitsas”, procedentes de Rumania principalmente, y unas pocas de Bulgaria, de las cuales actualmente quedan sólo una veintena de personas, el resto regresó a Europa o emigró a otros países americanos.

La lengua Romaní se mantiene dentro de los grupos Kalderash y Lovari, a pesar de la introducción de algunos préstamos del español. Actualmente, estos Rrom están establecidos en las ciudades más grandes de Argentina. Al principio de su llegada eran ortodoxos, luego se convirtieron en católicos, y en los últimos años han estado participando en el poderoso movimiento evangélico, que nació en Francia en 1961, con su propios pastores e iglesias. En cuanto a los de procedencia española, eran católicos y últimamente han adherido a la “iglesia evangélica gitana”, denominada Filadelfia, en España, que los aglutina, el contacto entre grupos gitanos ha crecido, a pesar de las diferencias, gracias a estos movimientos evangélicos.

Brasil

Hay mucho desconocimiento respecto a Sudamérica, y un hecho muy poco conocido entre mucha gente es que en Brasil vive un número importantísimo de Rom/Gitanos. La presencia Romaní en este país sudamericano, puede remontarse al siglo XVI, cuando los Kalons portugueses fueron confinados a las colonias.

Actualmente el número de habitantes Rom para el caso de este país de 8.512.000 km², se calcula entre 800 mil y un millón de personas, de acuerdo a la información de la UNESCO, en 1991 la población Romaní de América Latina era de aproximadamente de 1 millón 500 mil individuos, tomando en cuenta que muchos Rom niegan su origen y que ningún censo real ha sido hecho, nuestras organizaciones manejan números más cercanos a la realidad que aquellos. Y como

ya se mencionó en este trabajo, en el año 2003 la delegación brasileña ante el grupo de trabajo de las minorías de las Naciones Unidas, reconoció oficialmente la cifra de 600.000 personas de origen Rrom para ese país. También tenemos que considerar que, dada la escasa o nula existencia de conocimiento que la mayoría de los brasileños tienen de las tradiciones Rrom y sus características culturales, la importancia de los estudios existentes y las publicaciones sobre la cultura de nuestro pueblo es algo precioso. Sin embargo, la actual bibliografía sobre los Rrom de Brasil es muy escasa y está muy dispersa en el tiempo.

Los Kalons fueron los primeros en llegar a Brasil, deportados por los portugueses del siglo XVI en adelante. También se ha documentado que en 1808, algunos Rom portugueses (Kalons) entretenían a la Corte Real Portuguesa cuando esta se estaba estableciendo en Río de Janeiro.

Los Rom Kalderash, Lovari Machwaya y Xoraxané, han estado en el Brasil desde finales del siglo XIX y principios del XX, y muchos llegaron también durante la segunda guerra mundial y después de esta, los Kalderash italianos, y algunos Rrom Xoraxané de la ex Yugoslavia llegaron en los años sesenta del siglo XX, y algunas familias Lovari alemanas después y antes de la guerra, estos últimos escapando de la persecución nazi.

Otro grupo son los Boyash, que son Rom de origen rumano y serbio de habla rumana, y que trabajan principalmente como entrenadores de animales y venden todo tipo de mercaderías, otras familias tienen circos y viajan por todo Brasil, (al parecer esos Rom fueron quienes trajeron esta tradición al país). Están en contacto con sus parientes en otros países de la región, donde también se extendió este grupo.

El fundador de la ciudad de Brasilia, un Rom:

Kubitschek, Juscelino (1902/1976), hay mucho en contra y mucho a favor de su historia. Fue presidente de Brasil desde 1956 hasta 1961. Su padre fue un Rom de origen checo, su madre fue una maestra gadjí (no-gitana). De joven, Juscelino estudió para convertirse en médico y en 1955 el Partido Demócrata de los Trabajadores lo nombró unánimemente como su candidato presidencial, y

fue electo un año después, su programa de gobierno contenía 33 puntos para el desarrollo económico del país, convirtió Brasil en un importante poder industrial y mientras fue presidente no hubo prisioneros políticos, en 1961 otro presidente fue electo. Kubitschek contendió en las elecciones siguientes, pero cuando el ejército tomó el poder en 1965 fue uno de los personajes a quienes se les prohibió para siempre volver a participar en política. Se cuenta que cuando era presidente acostumbraba invitar a los Rrom/gitanos al palacio presidencial para comer o cenar con él. Falleció en un accidente automovilístico. Sin embargo, la mayoría del mundo desconoce esto, y los medios simplemente ignoran el hecho o dudan de su veracidad.

Uruguay

Uruguay, con una población local de aproximadamente 3 millones, no cuenta con una gran población Romaní. Los Rom locales, que son de origen serbio y griego, suman aproximadamente unos 2 mil o 5 mil individuos según nuestras fuentes. La mayoría de ellos viaja mucho, de Brasil a Argentina así como a otros países de la región donde tienen parientes. En la ciudad de Montevideo habitan en un barrio llamado “Las piedras”. Su forma de vida es similar a la de los otros Rom de la región, y muchas familias Rom uruguayas actualmente viven en Argentina o Brasil. La población local tiene muchos prejuicios y estereotipos alimentados por el subconsciente colectivo o los medios con respecto a los Rom.

Bolivia y Paraguay

Bolivia nunca ha tenido una población Romaní estable en la región, pero muchas familias Rom de los países circundantes acostumbran cruzar el país. Recientemente escuchamos que algunas familias Rom peruanas o venezolanas deseaban establecerse en la ciudad de La Paz.

No existen Rom establecidos en Paraguay actualmente, cuando Stroessner gobernó prohibió que los Rom entraran al país, esta era una política oculta que evitaba que aquellos con apellidos eslavos y piel morena entraran a Paraguay. Los gendarmes siempre encontraron excusas para detener su entrada. Sin embargo,

ahora muchos Rom argentinos y brasileños visitan el país y realizan negocios, la población local no muestra muchos prejuicios contra los Rom.

Chile

El grupo dominante en este país es el de los Rom Xoraxané (así se llama en Europa a los gitanos de origen turco y de religión musulmana), que en Sudamérica, en Chile y Brasil principalmente, han estado llegando a estas tierras desde el principio del siglo XX e incluso antes. Casi exclusivamente de las regiones de Bosnia y Serbia. Sus historias tradicionales relatan este origen.

Algunos autores, incluso Rom, y principalmente en Brasil, sugieren erróneamente que los Rom Xoraxané son un subgrupo Kalderash de origen turco, con una forma de vida similar a la de los Machawaya, otros autores y la mayoría de los Rom Kalderash incluso confunden ambos grupos.

Los Rom Xoraxané han sido cristianos desde su llegada a las Américas, y están muy asimilados con los Kalderash y los Machawaya con quienes comparten ahora casi las mismas tradiciones, incluyendo la institución de la “kris”.

Colombia

Los Rom llegaron a tierras colombianas a finales del siglo XIX. En Colombia, la mayoría de los Rom pertenecen a familias con más de tres o cuatro generaciones de presencia en el país, de acuerdo con nuestras fuentes, y debido al mismo origen de los Rom que en la mayoría de los países en las Américas, (principalmente los grupos Vlax aquí, originarios del Este europeo, ya que Colombia no tiene Kalé españoles u otros grupos), podemos figurarnos que el tiempo de su arribo fue hacia el final del siglo XIX y principios del XX, aproximadamente entre 1880 y 1920. Desde entonces y hasta ahora, con la excepción de la Segunda Guerra Mundial, cuando algunas familias vinieron, el país no ha recibido flujos significativos o extracontinentales de Rom/gitanos.

Los recientes conflictos en la ex Yugoslavia generaron un importante desplazamiento de gente, muchos de los Rom que escaparon de los conflictos vinieron a las Américas, llegando a Colombia o a Ecuador, unas tres o cuatro

familias, que desde allí se movieron hacia Argentina, pero la gran mayoría de los Rom yugoslavos que estaban buscando refugio viajaron de Europa directamente hacia Estados Unidos o Canadá.

Ecuador

A finales de 1800 y principios de 1900, a través de la frontera sur con Perú, y la frontera norte con Colombia, comenzaron a llegar a Ecuador los primeros Rom, viajando en grupos pequeños (vitsas o kumpanyas). De estos primeros grupos, algunos simplemente transitaron a través de Ecuador mientras que otros permanecieron aquí. Aquellos que habitan el país son los siguientes: griegos, moldavos y rusos, todos ellos de origen Kalderash, Xoraxané y algunos Boyash, que hablan rumano y que aquí también adquirieron el Romanó, esta última lengua adquirida en el nuevo continente, debido al contacto con los otros grupos Rom.

Cuba

Se conoce muy poco del paso de algunas familias Rom por Cuba, quienes se asentaron en la Habana a principios de 1900 y durante la década de los veinte. Estas familias llegaron como inmigrantes en barcos, en grupos emparentados por la sangre vitsas (clanes) y trayendo con ellos la memoria de los muchos países por los que habían pasado, una identidad étnica totalmente estable y una herencia cultural como en otros países en el continente, con su propia lengua, tradiciones y profesiones.

El pueblo Rom de Cuba no alcanza las 200 personas, y tal vez incluso sean menos que eso, según nuestras fuentes. Muchos se han casado con gadjé (no-gitanos), porque no había en Cuba más Rom que las dos o tres familias extensas originales. Había una familia cuyos miembros eran todos hombres que se casaron con mujeres cubanas. En las familias Rom los descendientes tienen que seguir el lado paterno, y esta familia ha preservado todas las observancias Rom, la lengua y más cuestiones. En la década de 1990 muchos de ellos abandonaron Cuba en busca de sus parientes americanos en Venezuela, así como en otras partes del continente, con el solo objetivo de casar a sus hijos para preservar la cultura

Romaní, y según sabemos, lo lograron. Cuando aún vivían en Cuba, y según las nuevas reglas, crearon una cooperativa familiar para realizar el trabajo de los metales, que fue expropiada por el estado tan pronto como fue creada.

La gran mayoría de las familias mixtas permanecieron en Cuba, aunque uno de sus miembros vino a Argentina con su familia, y han conservado una cultura mixta. Hablando español, mientras aún conocían muchos términos Rrom relativos al comportamiento cultural, esos individuos se consideran a sí mismos cubanos con sangre Romaní, y de alguna manera se identifican con los Rrom, pero mucho más con los cubanos. Una aculturación similar sufrieron los judíos de Cuba, que ahora abandonaron la isla o cuentan con la asistencia externa de la comunidad judía internacional, y están volviendo a aprender la cultura judía perdida allí.

Organizaciones gitanas en el continente americano cómo nacieron:

La primera organización Romaní en esta parte del mundo apareció públicamente en la década de 1920 en los Estados Unidos, era una cooperativa, y se la llamó “E Tsoxa e Loli” (la falda roja), fue creada para proteger la profesión y la adquisición de materias primas, por parte de los Rrom que trabajaban los metales en la ciudad de Nueva York. Pasaron muchos años, hasta que en la década de 1980, en Río de Janeiro, Brasil, un violinista Rom de origen serbio llamado Mio Vacite, junto con la escritora y activista Cristina da Costa Pereira y otras personalidades Rrom/gitanas y no-gitanas, fundaron la primera asociación llamada CEC (Centro de Estudios Ciganos) que el propio Vacite presidió. Esto se realizó en total acuerdo con el modelo de las asociaciones fundadas previamente en Europa, aunque con un carácter más cultural, y trabajando dentro de la tradición Rom y basándose en la ley y tradiciones gitanas (kris), pero esto no evitó que a esta organización y a otras posteriores se las viera como extrañas a la cultura Romaní.

Después de la creación de esa Organización en 1987 en Brasil, la idea fue llevada a Argentina en 1989, donde el CEC presentó la cultura y la música Romaní

en el Centro Cultural San Martín, uno de los más importantes sitios culturales en Argentina, a una enorme y alegre audiencia no-gitana, entre quienes también había algunos miembros de nuestra comunidad Rrom.

Esto impactó positivamente entre los Rom de Argentina, quienes más tarde establecieron informalmente una organización Romaní llamada Narodo Romanó (Pueblo Gitano), que si bien nunca se registró legalmente, ayudó a la producción de la TV local con tres programas acerca de cultura Romaní. Cuando Narodo Romanó dejó de estar activa, durante los siguientes ocho años no ocurrió nada sino hasta la creación de la Asociación ya legalmente constituida, que se dio en llamar Identidad Cultural Romaní “de Argentina” (AICRA). Como sea, mientras eso se gestaba, otras organizaciones Rom tales como CEC Minas Gerais y CEC Sao Paulo aparecieron en Brasil, pero ninguna con mucho éxito.

En 2001 se fundó legalmente en Ecuador una asociación Romaní, ASOROM, que ya no existe, y que había nacido bajo la tutela de PROROM, asociación Rom colombiana que se creó en forma paralela a AICRA, aunque bajo inspiración de las asociaciones gitanas españolas, las organizaciones Rrom de Argentina y Colombia comparten el mérito de la fundación de SKOKRA (Federación de los grupos y asociaciones Rrom de las Américas), cuya declaración primera, Declaración del Pueblo Rrom de las Américas – El otro hijo de la Pacha Mama (Madre Tierra en quichua), tuvo amplio impacto en las asociaciones Rrom europeas. En Colombia también existe actualmente “La Unión Romaní de Colombia”, asociación principalmente cultural, muy activa en estos últimos años. Asimismo PROROM logró el reconocimiento oficial del Pueblo Rrom, su lengua, leyes y tradiciones en ese país, por parte del gobierno colombiano.

Identificamos las siguientes como algunas de las tareas más importantes que deben realizar las ONG’s Rom en América:

Tareas externas:

- 1) Promover la cultura Romaní y su especificidad
- 2) Detener el racismo
- 3) Apoyar otras minorías en peligro, que sufren discriminación, tales como los pueblos indígenas de América y otros
- 4) Seguir el movimiento global Rom y sus demandas internacionales

Tareas internas:

- 1) Preservar nuestra cultura, lengua, kumpanyas , kris y valores
- 2) Apreciar la contribución de la educación formal a nuestra cultura
- 3) Generar la promoción de nuestro pueblo, mientras mantenemos al interno nuestros valores tradicionales
- 4) Resolver problemas legales (apoyo legal)

Por ejemplo, Identidad Cultural Romaní de Argentina es una organización abierta y sus tareas principales están orientadas en tres direcciones:

- 1) El desarrollo de programas de intervención directa, que intentan responder a todas las necesidades de la población Romaní, y de esas comunidades que desean colaborar en nuestro proyecto.
- 2) Ofrecimiento de servicios de información, consejo y orientación que vienen de diversas disciplinas, no sólo por parte de profesionales que trabajan en la organización, sino también por otros que la forman.
- 3) Actuar directamente sobre las causas más estructurales que generan la discriminación contra las minorías.

Objetivos:

- 1) Desarrollar e integrar lo que sea necesario para ayudar a mantener y promover la identidad cultural del pueblo Rom, y de todas las comunidades que estén interesadas en este proyecto.
- 2) Apoyar el cumplimiento de la ley anti-discriminatoria argentina, desarrollar la apreciación por la diversidad cultural, la tolerancia y la educación entre la gente, y demandar a los políticos y líderes sociales que tomen acciones firmes para balancear las situaciones que de otra forma generarían sentimientos xenofóbicos o malignos.

¿Quiénes toman parte en esto? Un grupo de individuos de todo tipo de profesiones, entre los cuales podemos encontrar abogados, doctores, psicólogos, antropólogos, músicos, actores y gente de muy diversas profesiones, esta asociación la presiden los Sres. Jorge M. Bernal y Juan Carlos Atanasio.

Presupuesto:

Lo que debemos resaltar es el hecho de que casi ninguna de las ONG's Rom trabajando en el sur y el norte de América reciben ningún tipo de apoyo de organizaciones externas. Esto contrasta con Europa, donde existen fuentes de financiamiento para el desarrollo de las actividades de las ONG's Rom. Esto se debe al hecho de que la mayoría de ese tercer sector de organizaciones ignoran la existencia del pueblo Rom en el continente. Además de esto, su ayuda va solo a los pueblos indígenas de América considerados en peligro, o a los afro-americanos que se piensa están en grado extremo de marginalidad. Lo que no se está entendiendo aquí es el hecho de que muchos grupos Rom en este continente sufren el mismo tipo de marginación. Si bien esto tal vez no impacte tanto económicamente, lo que sí afecta mucho es la discriminación, la falta de educación y más, y es por estas razones que hay un futuro de erosión o destrucción de la cultura Romaní.

Sobre el mayor problema en las Américas para el futuro desarrollo de los Rom

Educación: la situación educativa actual de los niños Rom es muy atípica en el continente, aunque en casi todos los países de la región, la educación primaria sea una obligación. Sin embargo, en las Américas, la cultura Romaní, representada por 4 millones de individuos en todo el continente, se ha mantenido cerrada y tradicional en su confrontación con los extraños. Debido principalmente al enorme miedo de perder nuestra propia cultura, las cosas que vienen de los no-gitanos casi siempre son rechazadas o mal vistas, y esto trae marginación a la comunidad, lo cual a su vez destruye nuestra vida tradicional. Un buen ejemplo es el caso de un hombre de negocios rico, pero sin educación formal, que obliga a su propio hijo a abandonar la escuela o le impide ser doctor porque eso está en contra de la tradición y la cultura Romaní. Esta es la tarea que las verdaderas organizaciones Rom tienen que desarrollar dentro de la comunidad: reforzar el valor de esas instituciones que vienen del mundo no-Rom (no-gitano) y que podrían contribuir al futuro desarrollo de nuestro pueblo, además, es deber de las organizaciones Rrom, el hacer entender a esas mismas instituciones, a través

de la divulgación y de la información, que los valores tradicionales de cada pueblo deberían ser contemplados y respetados en los planes educativos, donde también se debería promover la aceptación de las lenguas, tradiciones, cultura y vestidos tradicionales de la minorías.

El impacto de las ONG's sobre la comunidad Romaní en algunas áreas en particular

Colombia es un área que ha sido afectada por la inestabilidad política durante casi 40 años, las guerrillas destruyeron el país entero. Allí existe una comunidad Kalderash (la única) con casi 8 mil miembros (de distintas kumpanyas). No han escapado del proceso de empobrecimiento que ha afectado a la mayoría de la sociedad colombiana, incluyendo la pérdida de oficios, trabajos o contactos para negocios. Muchos Rom no han sido capaces de continuar con sus ocupaciones tradicionales. Para poder hacerlo, han tenido que huir del país, pero otros que permanecieron no querían cambiar sus profesiones por miedo a perder su cultura. Finalmente, una de las dos organizaciones Rom, junto con algunos ancianos, fue capaz de renovar los valores tradicionales mediante la introducción de nuevos tipos de negocios tales como la venta de zapatos de puerta en puerta o en ferias, ocupación que ahora es aceptada como parte de la tradición Romaní de los Kalderash, y que ha promovido cierta auto-confianza entre sus miembros nuevamente.

Las ONG's Rom, con el apoyo externo necesario, podrían contribuir a una vida mejor para el pueblo Rom y la preservación de sus tradiciones en las Américas, así como la construcción del concepto de Nación Romaní Mundial, que podría finalmente contribuir a mejorar la existencia de la humanidad entera. Pensamos que es necesario animar a las ONG's a desarrollar las limitadas herramientas que tienen para lograr sus metas, las metas de la nación Romaní, a lograr un lugar en este mundo, y no la marginación o la pérdida de nuestra cultura.

La influencia de la iglesia y de los pastores RROM en las asociaciones gitanas

En los países europeos, es innegable que las iglesias y los pastores Rrom ejercen mucha influencia en las asociaciones del pueblo Rrom, en realidad muchos de ellos también las presiden, por ejemplo, en Suecia, España o Italia es algo que está sucediendo, mientras que en nuestro continente esta influencia aparece de manera muy tímida en estos momentos. Asimismo, es necesario tener en cuenta, que la iglesia como institución, se podría decir que es la primera influencia externa aceptada dentro del pueblo Rrom en las Américas, y la primera organización dentro de nuestro pueblo que se financia casi exclusivamente con el aporte de individuos miembros de la comunidad, tanto en este continente como en el europeo.

La idea de escribir sobre el pentecostalismo Rrom/gitano y su relación con las asociaciones del Pueblo Rrom a nivel mundial, nació para un evento que se realizó en Suecia en 2009. Los participantes en dicho evento tuvimos la oportunidad de exponer y de hablar sobre el papel que juega la llamada iglesia gitana, en el desarrollo cultural, educativo, político y de aceptación de nuestro pueblo por parte de las sociedades mayoritarias en los distintos países donde habita nuestra gente, se habló de la situación de la misma en países como Finlandia, ex Unión Soviética, Suecia, Inglaterra, España y América Latina en general, todos los participantes remarcamos la importancia que tuvo el Pastor no-gitano Clement Lecosse en el nacimiento de la iglesia gitana a nivel mundial desde comienzos de la década del 50 y durante la del 60 en el siglo XX, y su expansión por el mundo.

La ponencia presentada por el autor en Suecia se llamó: ¿vino el pentecostalismo a llenar un vacío en la comunidad gitana en América Latina?. Ahí, en 14 páginas se relata el nacimiento entre el pueblo gitano de París, Francia, de la iglesia pentecostal Romaní internacional, resaltando el nombre de sus primeros pastores Rrom/gitanos, Lulu, Stevo Demeter y Nonó, quienes no sólo trajeron la buena nueva del evangelio de Dios al continente americano, sino también a otras partes de Europa, como a España, donde el mensaje fue llevado a Cataluña y a otras partes del país por algunos gitanos españoles venidos de Francia, entre ellos Emiliano y Jaime, que junto a un Señor no-gitano llamado Paco Salazar

dieron origen al gran movimiento Pentecostal gitano español conocido como la iglesia gitana Filadelfia.

La palabra de las iglesias Rrom fue traída a América del Sur en los años 70, los Rrom de París que vinieron a visitar a sus familiares en Argentina, dejaron el mensaje de este nuevo movimiento, muchas personas aceptaron en ese momento la buena nueva de los evangelios con regocijo, y Juan Kalmycoff fue ungido como el primer pastor de esta congregación en formación. Los miembros, en su mayoría pertenecían al grupo de los Kalderash rusos; algunos meses más tarde, el segundo pastor elegido fue Ricardo Papadopulos, el suegro de la hija de Kalmycoff y consuegro de este, las personas que asistían a las reuniones religiosas, en ese momento, las cuales se celebraban en las casas de alguno de los miembros de esta nueva iglesia, se burlaban de los nuevos conversos, pero esto fue cambiando con el correr del tiempo.

En un principio, estas reuniones, y luego las nuevas iglesias, fueron un crisol de culturas donde la gente de diferentes grupos Kalderash y otros Rrom que venían del extranjero, incluso muchos de otros grupos, como Machwaya de Brasil o Xoraxá de Chile, podían compartir juntos la palabra de Dios, esto se prolongó durante muchos años, pero la tendencia comenzó a cambiar en la última década, donde casi todos las vítsas (linajes), e incluso hasta algunas familias, abrieron sus propias iglesias, muchas veces estas iglesias no duraron en el tiempo, y a veces se separaron para conformar nuevas congregaciones regionales.

Argentina ha sido visitada en las últimas décadas por muchos pastores evangélicos gitanos de todo el mundo, principalmente Rrom europeos, y en los últimos 8 años por pastores mexicanos, miembros de un nuevo Movimiento Juvenil Gitano Evangélico llamado Mahanaim (un nombre bíblico), que también ha expandido su prédica hacia Europa, sus pastores y líderes en promedio tienen entre 30 y 35 años y son muy activos y carismáticos, aunque su prédica se apoya sólo en la biblia y no tiene en cuenta las reivindicaciones del Pueblo Rrom..

Algunos de los pastores locales e internacionales, entre los cuales también hay unos pocos activistas, propician el contacto mundial y permanente entre los creyentes, los seguidores del movimiento y las distintas iglesias, estos encuentros, misiones y reuniones, avivan los lazos entre los linajes y familias

Rrom/gitanas, también fortalece el uso de la lengua Romaní y crea para esta una especie de estándar que contiene palabras de varias fuentes, que se basa fundamentalmente en las variantes Kalderash y Lovari, con algunos préstamos principalmente del español y del inglés, y que sirve actualmente como la lengua del servicio religioso, de las traducciones de la biblia, de los himnos y canciones de las iglesias gitanas mundialmente. Uno de estos líderes fue el pastor Ricardo Papadopulos, lamentablemente ya fallecido, que era muy conocido como referente de la república argentina en toda Europa y en otros países de América, a través de su labor misionera, quien viajó mucho por el continente europeo y también por el americano, y fue en todo sentido un representante del movimiento evangélico gitano y un defensor de los derechos de nuestro pueblo.

La situación en Chile

En Chile el Movimiento Internacional Evangélico Rrom está ganando terreno, como también sucede entre los Rrom en muchos países del mundo .Hay dos iglesias Rrom en la actualidad que co-existente en este país entre los Rrom Xoraxané que allí habitan, una es la adventista y la otra la pentecostal, Juan y Petre son los pastores de la primera, y ambos tienen formación como Seminaristas, esta iglesia, a pesar de su denominación, no está tan lejos de la Iglesia Pentecostal Rrom de Chile, aunque a veces surjan algunos conflictos entre ellas, esta segunda iglesia, sin embargo, no tiene ningún pastor oficial todavía, pero cuando el movimiento Mahanaim celebró su evento itinerante en Chile en 2008, ambas iglesias participaron, además de una tercera, muy nueva, que está en manos de los Rom Boyash de Santiago.

En Brasil

Iglesias Rrom en Brasil: Como sucede en otros países de la región , en Brasil también florecen las iglesias Rrom todo el tiempo, y algunos de sus pastores son muy conocidos en el extranjero y también realizan tareas misioneras en otros países de la región y de Europa, como el Pastor Maks o el Pastor Ghigo, un Kalderash italiano que tiene su residencia en Europa y Brasil.

Perú

Perú cuenta con un número desconocido de Rom que viven en esas tierras, en su mayoría pertenecientes a los grupos Kalderash y Xoraxané, en Lima, la capital, vive el clan de los Petereshti, Rom que llegaron a esas tierras de Rusia hace un siglo, junto con algunos Rrom Xoraxané peruanos y chilenos. Los Rom peruanos tienen familiares en muchas partes de las Américas, en Estados Unidos, México, Venezuela, Colombia y Chile, y uno de sus mejores pastores y el más conocido internacionalmente es Xulupi, quien a menudo viaja a Europa y a otros lugares del continente americano, su iglesia es muy bien conocida en el extranjero, y muchos de sus mensajes y sermones se pueden encontrar en Internet y en otros sitios de las Iglesias Rrom en la red.

Pueblo Romaní en Colombia y Venezuela

Iglesias: En Colombia el movimiento Rrom Evangélico creció rápidamente, y ha sido también exitoso en estas tierras, algunos de los pastores Rrom colombianos debido a los conflictos en este país se trasladó a los Estados Unidos, México, Venezuela, Brasil y Argentina, donde también tienen familiares, una de las iglesias de Buenos Aires, Argentina, está ahora bajo la tutela de un pastor que nació en Colombia y que ha vivido en Argentina durante los últimos 10 años, los vínculos con otras iglesias en el continente americano son algo normal, Colombia tuvo la primera mujer soltera ungida como Pastora en el Continente, la extinta Josefina, nadie más ocupa hoy en día tal posición, a excepción de las esposas de algunos de los pastores.

Iglesias en Ecuador

Hay una iglesia muy conocida en Quito y en otras regiones del país, en Ecuador el evangelismo fue rápidamente aceptado por la población Rrom, como ocurrió en otras partes de las Américas, algunos de los pastores y fieles de las iglesias Rrom de Ecuador emigraron a México o a los Estados Unidos en los últimos años en busca de nuevos horizontes económicos, los que se quedaron

estuvieron un tiempo con el pastor Daniel, ya fallecido, un Kalderash de origen serbio - griego., en los últimos tiempos muchos de los emigrados retornaron al Ecuador, entre ellos servidores y pastores que tomaron bajo su mando dicha iglesia.

Los orígenes del pueblo Rrom según nuestra versión del pentecostalismo

En estos momentos entre las iglesias gitanas, se está gestando un proceso de reconstrucción de la pertenencia étnica y religiosa, basado en nuestras leyendas, tradiciones y en la Biblia, y alejándose de la teoría lingüística que señala a la India como nuestro tierra de origen, dicho proceso, intenta luchar, en primer lugar, en contra de los estereotipos que existieron durante siglos en las sociedades mayoritarias en relación al pueblo Rrom/gitano. El evangelismo promueve un origen bíblico de nuestro pueblo, y comienza a relacionarlo con algunos personajes bíblicos como Recab y su tribu, Caín, Cam, o incluso desarrollando la teoría de que somos una de las doce tribus perdidas de Israel, muchas de estas cosas ya se encuentran en nuestras leyendas tradicionales.

Además, algunos pastores buscan coincidencias en algunos términos de nuestra lengua con sus contrapartes hebreas, como manró (pan) con el maná, Del (Dios) con EL (el Santo Nombre de Dios), etc., este proceso pretende buscar el reconocimiento no sólo dentro del pueblo Rrom, sino por parte de la sociedad mayoritaria, el hecho de que la iglesia nos quiera identificar con el pueblo judío, a pesar de que este también siempre sufrió los estereotipos y las persecuciones de otras sociedades, nos llevaría a igualarnos con el pueblo elegido, y en este sentido, a alejarnos de los sufrimientos que nuestra gente soportó a lo largo de la historia. Las persecuciones sufridas por el pueblo Rrom también refuerzan los lazos con algo tangible y de gran alcance, como lo son la biblia y la palabra de Dios, ya que a ambas se las puede asimilar a las viejas tradiciones Rrom/gitanas por ser similares a muchas que se encuentran en el antiguo testamento, como la dote, la cohesión del grupo, el papel de la kris Romaní (tribunal gitano), los ancianos como conductores del grupo, lo puro e impuro, etc. Este sentido de pertenencia,

también puede ser visto como algo positivo frente a las personas no-gitanas y frente a sus instituciones que muchas veces son las que marginan al ser gitano.

Su lado positivo y su lado negativo

Este movimiento también vino a darnos no sólo un renacimiento religioso, sino el renacimiento de nuestra cultura y el idioma, y la cohesión entre los diferentes grupos Rrom, Kalderash y Lovari con sinti, españoles con Rrom de los Balcanes, etc. Pero de alguna manera el movimiento pentecostal no es tan positivo en otros aspectos de nuestra cultura, como en la adivinación (drabarimos), que buena o mala, siempre ha sido un medio de generar ingresos entre muchas de las familias Rrom, y que ahora se ve prohibido por la iglesia, además, las iglesias pentecostales también prohíben ceremonias tradicionales como la pomana (ceremonia de los muertos), y otras, antiguas y ancestrales, por considerarlas paganas. Estos hechos crean conflictos internos dentro de muchas familias que se ven involucrados en una lucha no deseada entre la preservación de la forma de vida tradicional y las nuevas creencias, sin embargo, una nueva recreación de las tradiciones basadas en la Biblia da un poco de confianza, muchos aspectos de la vida Romaní de hace algunas décadas han cambiado por nuevas formas y tradiciones provenientes del mundo evangélico en general, que también introduce algunas formas no romaníes de vivir y de ver el mundo, esto afecta los conceptos de l mahrimé y de Rromaníya , e incluso la relación dentro de la familia y los aspectos relacionados con el género y funciones, que , a pesar de eso, muchas personas perciben como positivo y de reforzar los vínculos internos.

¿Por qué el vacío?, Conclusiones

Todavía está por verse el alcance real de la interrelación entre las asociaciones Rrom, las tradiciones, las leyes ancestrales y la iglesia gitana, lo cierto es que nuestro pueblo está viviendo una interacción y una relación permanente entre muchos de sus grupos, además de una consciencia étnica de pertenencia que está despertando constantemente, que no tuvo la oportunidad de vivir

anteriormente en los últimos 7 siglos desde que el primer Rrom proveniente de Asia tuvo la oportunidad de posar su pie por primera vez en Europa.

Con la palabra vacío nos referimos a que en el seno de nuestro pueblo faltaba una religión comunitaria organizada a nuestro modo, y administrada por nosotros mismos. Y esta necesidad de carácter institucional nació de parte de una minoría que busca también la integración necesaria en la sociedad mayoritaria, una minoría, que durante siglos practicó el nomadismo por obligación, y que busca ser aceptada en este mundo, y que busca alejarse del prejuicio, el maltrato, la intolerancia, la falta de respeto y las persecuciones de los otros, en este mundo cada vez más intercomunicado y más globalizado.

Fuentes:

La bibliografía existente sobre nuestros pueblos de las Américas es casi nula, las fuentes fueron, en su mayoría, nuestras propias investigaciones por más de 20 años, con contactos permanentes con Mateo Maximoff, Clemente Lecossec, Pastor Savka Mitchel, los ancianos y los miembros de la comunidad en todos los países de América y nuestros propios archivos de las asociaciones locales, de nuestros colaboradores y de la Asociación Panamericana del Pueblo Rrom (SKOKRA).

Referências

ARMENDÁRIZ GARCÍA, Lorenzo. **La Lumea de Noi, sobre los Gitanos Boyash en México.** México, Feb. 2001.

F. BERNAL, Jorge M. ¿y los gitanos de Argentina? **Revista I Tchatchipen**, n. 37, España, En.- Mayo 2002.

F. BERNAL, Jorge M. General Overview of the Life of Various Gypsy Groups in Argentina, en Roma Gypsy Traveler, Pavee Point Publications, 1997.

Artículos de la conferencia Internacional de la asociación “Lacio Drom” de Italia, Roma, 1991, p. 35/36.

F. BERNAL, Jorge M. **The Rom in the Americas**. Dossier Independiente, presentado en Ginebra, en 2003, frente al extinto Grupo de Trabajo de las Minorías (Working Group on Minorities), 39 pg. [http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/0/bf902cce1dffb107c1256d2600377385/\\$FILE/G0314171.doc](http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/0/bf902cce1dffb107c1256d2600377385/$FILE/G0314171.doc).

GOD'S GYPSY CHRISTIAN CHURCH. **Congregation of Romani Pastors from all over the World**. Tres video tapes, Los Angeles, Mayo 1998.

GODWIN, Peter & ARMENDÁRIZ GARCÍA, Lorenzo. Gitanos Perpetuos Extraños y Viajeros incansables. **Revista de la National Geographic**, Abril 2001, Edición en español.

GÓMEZ FUENTES, Vénecer & GAMBOA, Juancarlos. **Los Rom de Colombia**, Bogotá 2000. (PROROM)

GROPPER, Rena C. **Gypsies in the city**, Darwin Press, 1975.

HANCOCK, Ian. **We are the Romani People**, Collection Interface, University of Hertfordshire Press, Hatfield, Great Britain, 2002.

LOS ROM EN LAS AMÉRICAS. Documental independiente, Colombia, Magazine Interface n. 23, Insert, Université de Paris, France, 2001.

MIGUELÍ, Perla. **Esoterismo gitano**. Ediciones Predicciones, Obelisco S.A., Buenos Aires, 1996.

REVISTA DE LA UNESCO. **Los gitanos**, Edición en español, Octubre 1984.

REVISTA VIE ET LUMIÈRE, año 1983-1986.

STARKIE, Walter. **Don Gitano**, Ediciones Pal-las, Barcelona, 1944.

TV Chile. **Gitanos**, Documental, Chile, 2000.

TZIBOULKA, Iván. **Gitanos sin carpa**, documental, Chile 2002.

19 Ciganos e o poder público: exercício de pesquisa a partir de situações envolvendo deslocamentos e fixações e o uso dos salvos-condutos

Jéssica Cunha de Medeiros
Mércia Rejane Rangel Batista

O estabelecimento dos ciganos, tanto no Brasil como também na Europa, ao longo do processo social e histórico assumiu contornos diferentes, variando a partir do local e da classificação que é acionada. Angus Fraser (1995), constrói de modo cuidadoso uma pesquisa historiográfica sobre ciganos, chamando a atenção para a importância de levar em conta os problemas que os ciganos enfrentaram, sendo preciso considerar que a história a ser apresentada hoje é uma história relatada, antes de tudo, como sendo feita pelos homens que construíram sistematicamente uma narrativa para destruir essa diversidade, sendo a principal conquista dos ciganos a de terem sobrevivido. Para este autor, esse teria sido o grande evento da história dos ciganos: garantir que apesar de todos os percalços e situações contrárias, chegaram ao final do século XX como efetivamente presentes.

Segundo Borges (2007), pode-se afirmar que os ciganos provavelmente apareceram pela primeira vez na Europa no século XV, onde se apresentavam como peregrinos e leitores da sorte; descritos enquanto viajantes exóticos, de pele escura, liderados por homens que se intitulavam condes, príncipes e capitães, aparecendo relacionados a partir de um tipo físico e associados aos deslocamentos: percorriam o território europeu, sob a proteção de Salvo-Condutos Imperiais ou benefícios papais, que estavam presentes plenamente no século XV. Essa prática era utilizada como instrumento de prestação de contas à Igreja, num mundo de lógica medieval pautada na “aguda consciência do pecado” e na “certeza do castigo”. Tal assistência não perdurou por muito tempo, pois decorrido dois séculos, a

Igreja Católica, assim como os protestantes e calvinistas, passaram a perseguir cruelmente os ciganos. Para a sociedade envolvente uma das maneiras de lidar com estas pessoas implicava em classificá-las enquanto marginais e, por isso, merecedoras de castigos, pois em sistemas sociais homogêneos as classificações são operadas de modo totalizantes. Por esta razão, mesmo com as mudanças históricas ocorridas, na contemporaneidade são recuperadas práticas que permitiram controlar estas pessoas, para enquadrá-las a partir de regras que destinavam a estes um lugar social. Como exemplos podem citar o cumprimento estrito do código religioso, a disposição para assumir a condição de trabalho e a restrição aos movimentos/ deslocamentos. Em vários países desejava-se dispor desses corpos e desses destinos para cumprir os projetos coloniais.

Nestes termos, para Goldfarb (2013), degredar os incômodos foi uma disposição de controle acionada para a construção da ordem de colonização. O fato é que para tal autora o modo de se construir relações e se produzir alternativas econômicas – algo experimentado pelos ciganos, por exemplo –, foi percebido enquanto formas transgressoras e a estas se atribuiu uma falta de vínculos perante a sociedade, motivando ou reforçando discriminações para com alguns grupos ciganos.

No contexto europeu, assim como os judeus, os ciganos foram perseguidos pelos nazistas, sendo exterminados durante a Segunda Guerra Mundial. Apesar de toda a reação gerada pós-guerra, quando se tornou patente os crimes de guerra perpetrados contra o povo judeu, a mesma percepção não se estendeu aos ciganos, sendo possível destacar que a situação dos mesmos manteve-se muito próxima da negação ou mesmo da perseguição, tanto com relação aos países europeus que permaneceram sob a égide do capitalismo, como também nos países comunistas, quando os ciganos foram alvo de duras políticas de assimilação, como esterilizações e proibição de suas atividades culturais (Fonseca, 1996). As tentativas de descaracterização cultural e contenção da população foram fortemente aplicadas contra os ciganos. Como indica Sorj (2003, p.22), estes deslocamentos “estão permeadas por desigualdades profundas de riqueza, distribuição do conhecimento e do poder, assim como conflitos ideológicos, sociais e de gênero”.

No Brasil, no início do processo de colonização, em torno das décadas de 1560 e 1570, os primeiros ciganos degredados de Portugal aqui chegaram. Em diversos documentos coloniais encontramos o registro de ciganos acusados e condenados, e cuja pena era o envio para as Colônias Portuguesas. Um dos motivos para tais ações seria o fato de Portugal não conseguir êxito de integrá-los à sociedade portuguesa, além da preocupação expansionista em povoar os territórios de além-mar. Segundo Gaspar (2009) Portugal, então passou a deportar diversos indivíduos e suas famílias, inicialmente para suas colônias na África e posteriormente para o Brasil. Assim se iniciou o processo de incorporação dos ciganos no Brasil. Ao mesmo tempo, podemos indicar um padrão que não se restringiu às terras conquistadas na expansão européia; pois é possível identificar uma tensão entre povos considerados autóctones e àqueles classificados como estrangeiros ou desviantes e sobre os quais vai recair as maiores ações de controle e contenção.

Mais recentemente, a crise econômica e o avanço do discurso de extrema-direita têm reforçado a não aceitação de ciganos no continente europeu. Neste sentido, compreender esse campo de discussão é entendê-los em concordância com as formas políticas de controle e práticas discursivas que se impuseram a essas populações, configurado de formas diferentes em diversas nações, mas com práticas muito semelhantes de contenção desses grupos étnicos.

A formação do campo sobre ciganos, em alguma medida, aparece aos olhos do grande público como bastante simples, ao se atribuir a essa população uma suposta origem comum, uma cultura simples e relativamente intacta e, por consequência, uma homogeneidade. Ao lado dessa ótica, assistimos juntamente a emergência e/ou visibilização de lideranças ciganas que passaram a explorar estratégias discursivas e representacionais acionado por seus agentes políticos para a construção de uma identidade cigana na esfera pública, que passam a operar junto ao Estado nas demandas por políticas públicas (SOUZA, 2013).

Pesquisar ciganos implica em agregar a esse cenário as situações que são naturalizadas e, por isso, a nossa pretensão no âmbito desse texto é o de investigar tanto em termos teóricos como a partir de uma situação etnográfica específica, de modo a permitir que o leitor possa superar visões congeladas e

pouco dadas a registrar os complexos trânsitos experimentados pelos ciganos, especialmente no Brasil. Nesse aspecto, vamos recuperar as situações nas quais os ciganos no nosso país experimentaram uma relação (por parte dos agentes de Estado) com práticas de controle, gerando formas de contenção da circulação dessas populações.

Dificultando o deslocamento e condicionando a sedentarização - estratégias do Estado

Os materiais e dados históricos que temos disponíveis sobre os ciganos no Brasil ainda são menos conhecidos e/ou explorados, e só recentemente os pesquisadores voltaram o olhar para tais grupos. Temos, contraditoriamente, um número de informações históricas, que apresentam dados distorcidos pela visão etnocêntrica dos primeiros interessados em estudar os ciganos, cujas representações não correspondem à realidade. Referimo-nos as construções literárias de autores que escreveram sobre ciganos. No Brasil inicialmente encontramos autores folcloristas que fizeram parte do pensamento social brasileiro, como Mello Moraes Filho, que em 1886 publicou “Os ciganos no Brasil e cancionero dos ciganos”, obra que trata do papel realizado pelos ciganos na constituição da chamada “cultura brasileira”.

Alguns autores fizeram menção aos ciganos enquanto sujeitos da pesquisa da antropologia brasileira, assim como na história nacional brasileira. Com a publicação de “Os ciganos do Brasil. Subsídios históricos, etnográficos e linguísticos” (1936), José de Oliveira China dá início aos estudos de “ciganologia” no país e reforça a importância de trabalhos etnográficos sobre o tema. Durante anos uma parte significativa da história brasileira praticamente só fazia referência aos ciganos através de reações a sua presença no território nacional, apresentando o desconforto e inquietude da sociedade local, com a reação das autoridades. Segundo Teixeira:

Os contadores da ordem pública, com os chefes de polícia, os compreendiam como sendo “perturbadores da ordem”,

responsáveis pelos mais hediondos crimes. Outras fontes, como viajantes e memoralistas, recorriam aos estereótipos corriqueiros, como “sujos”, “trapaceiros” e “ladrões”. Isto funciona como um indicador: os ciganos eram raramente considerados por si mesmos, e com frequência, eram sinônimos de barbárie, imundice, desonestidade e imoralidade. (TEXEIRA, 2008, p. 5).

E foi dessa forma que muitos setores e agentes do Estado constituíram a representação sobre populações ciganas e suas formas de vivências e moradias. A mobilidade espacial dos ciganos, muitas vezes, passou e passa a ser associada a uma forma específica de apropriação do território, que tende a ser qualificada de nomadismo e itinerância. No entanto, através da pesquisa etnográfica percebeu-se que essas denominações são demasiadamente amplas para dar conta das especificidades das relações que os ciganos têm com os espaços físicos e sociais (MEDEIROS, 2014). Como afirma Provot (1995), essas duas dimensões estão fundadas em condições familiares, econômicas e na marginalização social em que viveram e vivem muitos ciganos até os dias atuais.

O nomadismo passou a ser apropriado por diversos grupos ciganos ao longo de suas trajetórias de múltiplas formas, onde os mesmos passaram a se pensar e se relacionar com o espaço de uma maneira que nos remete a ponderar se essa prática foi sendo configurada nessa ‘nova’ realidade em que se encontram. Temos assim, como uma hipótese questionar que por mais que estejam ‘sedentarizados’ (e Sousa, município do Estado da Paraíba pode ser um excelente exemplo), existe um fluxo entre os ciganos, pois estes ainda viajam ou circulam entre as cidades nas quais existem parentes, amigos, conhecidos, aliados (MEDEIROS; BATISTA, 2015). Percebemos, através da pesquisa, que viajar constitui uma face do cotidiano, assim como recebem as visitas de parentes e amigos. O que parece distinguir esse momento é a forma pela qual passaram a se movimentar: não é mais em “cima do lombo do cavalo”, e sim utilizando veículos automotivos. E o fato de morar em habitações construídas em alvenaria não

implicou na percepção destes no processo de fixidez, isto é, de sedentarização. O que aparentemente mudou é não estarem mais permanentemente na estrada.

Em contrapartida, podemos considerar, então, que a forma de classificação que muitos agentes estatais têm escolhido para lidar com esses grupos tem constituído um modelo significativamente reduzido para compreendê-los. Situação observada e que gera tais reflexões aconteceu em Sousa (PB), quando um Gestor de Cultura do Estado da Bahia, estando na cidade para a comemoração do Dia do Cigano (dia 24 de maio), expressou sua concepção á respeito dos ciganos. O ponto destacado dizia respeito ao estado de mobilidade dessas famílias que residem no rancho (denominação nativa para se referir ao conjunto de construções que são habitadas), se eram famílias nômades, seminômades ou sedentárias. Diante desse desejo de classificação, devolvemos, perguntando o porquê desse exercício, nos foi dito que é uma das formas pelas quais o governo e o Estado se utiliza para propor políticas para os grupos ciganos. Essas catalogações / classificações / enquadramentos apresentam-se muito restritivas e distantes da organização social e da heterogeneidade dos modos de vida nas quais se encontram diferentes conjuntos ciganos vivendo no território brasileiro.

Considerando o contexto de Sousa-PB, podemos situar uma série de diferenças e demandas locais. Em Sousa os ciganos não se constituem enquanto uma unidade, sendo que as áreas chamadas de “ranchos” são divididas em dois espaços, intitulados como rancho de cima e rancho de baixo, o que implica na percepção de esses espaços são comandados por representantes ciganos distintos e que, com o passar dos anos tem adquirido maior destaque.

Entre 1982 e 1987, períodos de sedentarização em Sousa dividiram-se inicialmente em três chefias: a do rancho de cima, e outras duas no rancho de baixo. Com o passar do tempo, um grupo dissidente no rancho de baixo formou uma nova unidade, passando a ter mais uma chefia. Ao mesmo tempo em que se estabelecem tensões, também se criam laços de fidelidade articulando as chefias, a comunidade e os agentes externos. Contudo, para os moradores da cidade de Sousa a percepção é de uma só comunidade cigana.

A forma pela qual o Estado tem operado junto a esses grupos ignora muitas vezes diversos aspectos que são importantes, tais como: a diversidade de

arranjos familiares, formas de sucessão de chefias, relações internas, disputas de poder, etc., que se refletem nas relações específicas dos chefes com os moradores dos ranchos, dos chefes com o Estado, e do grupo com o território e os lugares nos quais moram e pelo qual transitam. Essas relações não podem ser medidas numa apreensão imediata por um agente externo, como explica Humeau (1995). Dessa forma, uma visão parcial ou reducionista da realidade cotidiana e das relações políticas que envolvem os ciganos, pode levar o Estado, através de ações governamentais, a uma não operacionalização, como, por exemplo, a crença de que os ciganos, não querem casas por optar por um estilo de vida nômade, desconhecendo as múltiplas necessidades dessas famílias ciganas.

Muitas ações constituídas pelo Estado se referem aos ciganos com base numa construção imagética estereotipada. Como disse um Gestor de Inclusão Social: “os ciganos são filhos do vento, eles não necessitam de identidade e CPF” ou “eles querem ser respeitados e o que realmente precisam são coisas simples”, “eles são nômades, é a cultura deles”, “eles querem ser livres, não trancafiados em casas”. Conforme Provot (2004), os estudos e conceitos de nomadismo e sedentarismo continuam bastante vagos, pois ainda que expressem elementos significativos da vivência dos grupos ciganos, acabam não trazendo uma discussão sobre a vida econômica e identidade étnica e cultural destes no presente.

O modo pelo qual grupos ou famílias ciganas se estabeleceram em cada lugar do Brasil nos mostra a variedade de formas de reprodução sócio-espacial, onde alguns grupos passaram a ser residentes de cidades há bastante tempo, e outros permanecem viajando e acampando em diversas regiões brasileiras. No caso de Sousa (PB), mesmo que aí residam desde a década de 1980, a cidade ainda é tratada como lugar provisório, pois viajam, desenvolvem atividades econômicas, mas voltam, tornando então a cidade e o rancho enquanto lugar que se constitui enquanto uma referência, não necessariamente semelhante aos mecanismos pelos quais os não ciganos se vinculam ao local de moradia.

Para se compreender a dinâmica dos diversos grupos ciganos com o território é necessário saber o que os leva a morar ou se deslocar dos lugares, de modo a nos permitir problematizar e complexificar esses movimentos, conectando as demandas desses diferentes grupos. Como propõe Provot (2004), a itinerância

pode ser compreendida como uma herança histórica que vários desses grupos vivenciaram em várias partes do mundo, embora não possa ser lida como o principal e substancial pilar da construção social desses grupos. Dessa forma, compreendendo a vivência desses ciganos como contextual, situacional e relativa não só a um elenco definido de grupo e situações de interação, como também à competição por recursos, isto é, a um “campo político inter-societário” ou em uma situação histórica determinada (OLIVEIRA, 1989). Assim, é preciso levar em conta a luta simbólica na qual esses ciganos elegem critérios legítimos de reconhecimento coletivo da identidade perante o Estado.

Nesta perspectiva, o nomadismo, visto como um dos principais símbolos que opera como uma marca da identidade cigana inspirou vários intelectuais na compreensão do trânsito ou moradia desses grupos. Segundo Castro (2008), ainda que a permanência de determinadas família ciganas em algumas cidades do território tenha uma longa duração, como os ciganos de Sousa (PB), é preciso que se garanta acesso a direitos específicos e que estes sejam assegurados, independente de serem nômades ou moradores. O problema do “enquadramento” nas ações administrativas estatais é que essa variabilidade foi ou pode ser vista como uma ameaça ao projeto de unidade que sustenta a ideologia de estado-nação. Estamos diante de um exercício classificatório, no qual a mobilidade dos ciganos ou mesmo a moradia provisória são tomadas enquanto processos inconstantes, não habituais e, por isso mesmo, passíveis de serem tomadas enquanto ações suspeitas. Desta forma a sedentarização expressaria uma condição fundamental de enquadramento, quase de evolução, de modo que os ciganos que se tornam residentes passam a ser responsabilidade do Estado, que ao defini-los nessa situação inclui-se enquanto objetos legítimos de políticas públicas.

Quando refletimos sobre a situação dos ciganos no cenário político brasileiro nos deparamos com um movimento político e identitário recente, cujas primeiras discussões sobre direitos sociais se iniciaram a partir dos anos 2000, através das primeiras demandas que chegam ao governo federal, em Brasília. Na Constituição Federal de 1988 os ciganos estariam incluídos na classificação de “minorias étnicas” e segundo Moonen (2011), após a promulgação da mesma é que começaram a ocorrer algumas alterações na forma pela qual se classificam os

mesmos. Na Constituição Federal (CF) se atribuiu ao Ministério Público Federal a defesa dos direitos e interesses indígenas (CF, Art. 232), o que anteriormente era atribuição exclusiva da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o que gerou posteriormente a extensão de tal prática de defesa, porque se conceberá os ciganos enquanto minorias.

Posteriormente, a Lei Complementar Nº 75, de 20.05.1993, ampliou a ação do Ministério Público Federal ao lhe conferir também a atribuição de proteção e defesa aos interesses que dizem respeito às comunidades indígenas e minorias étnicas (Art. 6, VII, “c”). Neste cenário, é que no mês de abril de 1994 criou-se a Câmara de Coordenação e Revisão dos Direitos das Comunidades Indígenas e Minorias, onde se procurou incluir também as chamadas “comunidades negras isoladas” – remetendo-se aí aos antigos quilombos - e as minorias ciganas. Passando a ser reconhecida como a 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público - intitulada Câmara dos Índios e Minorias.

É a partir do Decreto de 13 de julho de 2006 que se instituiu a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), onde os ciganos estariam também incluídos, competindo a esta comissão, a partir da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), que foi instituída em 2007, por meio do Decreto nº 6.040. Busca-se promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais que, segundo este decreto, estaria estruturada no “reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições”.

Para lidar com essas novas demandas, o governo federal cria, em 21 de março de 2003, a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). A escolha da data se justifica por representar o Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial, segundo é destacado pelo governo. Esta secretaria foi concebida a partir de demandas e confrontos históricos do Movimento Negro Brasileiro, portanto, teria a finalidade de propor e encaminhar a construção de uma política de governo orientada aos interesses da população negra e de outros grupos étnicos discriminados e excluídos.

É a partir de questões sobre o reconhecimento de outros segmentos étnicos que o Estado brasileiro começa a promover situações de discussão e inclusão da questão da representatividade étnica nas pautas de debates com Estado. Em 2006 o Presidente da República Luís Inácio Lula da Silva institui o “Dia do Cigano” no calendário festivo nacional. Através do decreto de 25 de maio de 2006, passa-se a comemorar em 24 de maio, em homenagem à padroeira dos ciganos, Santa Sara Kali – apesar desta vinculação entre os ciganos e uma Santa, não ser uma unanimidade.

Essa data é escolhida tendo em vista as propostas desenvolvidas pelo Grupo de Trabalho Etnia Cigana, que foram discutidas na IX Conferência Nacional dos Direitos Humanos, em julho de 2004. Desde 2003 o governo federal vinha realizando ações transversais direcionadas em particular aos ciganos, o que acabou gerando a criação do Grupo de Trabalho Interministerial Cigano (GTI), que foi organizado pela SEPPIR. Através da Portaria Ministerial, de janeiro de 2006, é formado o Grupo de Trabalho voltado para as Culturas Ciganas – que tomou lugar do GT anterior Etnia Cigana -, com o intuito de se construir políticas públicas que pudessem acolher os interesses dos grupos ciganos.

Em 2008, na Conferência Nacional de Direitos Humanos, anunciaram propostas para a criação de uma política pública e a Secretaria de Assistência Social de Direitos Humanos apresentou publicamente a Cartilha do Povo Cigano, publicada em 2007, na qual, dentre outras coisas, se veicula uma das várias versões da história dessas populações, fazendo-se também acompanhar da descrição de costumes e hábitos, narrando uma trajetória dos ciganos no Brasil. Segundo a cigana Mirian Stanescon Batuli, da etnia Kalderash, e uma das organizadoras da elaboração da Cartilha, o objetivo seria informar as populações ciganas no Brasil a respeito dos seus direitos, almejando assim produzir uma união dos mesmos em torno dos ideais de justiça e igualdade social, além de trazer a consciência sobre a importância política do acesso à educação.

O texto explicita que o reconhecimento da assim chamada cultura cigana liga-se ao seu resgate, além da dívida histórica que a sociedade brasileira possuiria e que teria resultado na invisibilidade e no abandono a que a sociedade brasileira sempre relegara os ciganos, situação extensiva aos outros países do

mundo. Finalmente, a cartilha aborda as principais propostas e questões ciganas apresentadas e aprovadas na I Conferência Nacional de Promoção de Igualdade Racial e na IX Conferência Nacional dos Direitos Humanos.

A produção dessa cartilha acabou gerando um jogo de disputas, incluindo aí a percepção de que ao se ter preeminência no processo, é possível ter um monopólio dos recursos financeiros e simbólicos que podem ser destinados ao interior das comunidades ciganas.

Num recente evento realizado em agosto de 2015, na cidade de Sousa, intitulado “I Encontro dos Ciganos do Nordeste”, foi perceptível a ênfase dada às questões de definição da identidade cigana. Quem a define, como é definida? Quais são os elementos que permitem se atribuir tal identidade? Tais questionamentos foram pautas de uma parcela cigana presente ao encontro. Muitos se queixaram da história contada na referida Cartilha Cigana, que contemplaria apenas a história de uma minoria entre os ciganos. Segundo alguns ciganos o problema da cartilha é que esta seria a base para muitos órgãos públicos lidarem com a população cigana, que por sua vez seria um documento norteador das ações do poder público, que conseqüentemente não abarcaria a diversidade dos ciganos no país. Um dos chefes ciganos de Sousa indicou: “a cartilha e muitas das políticas feitas não beneficiam os ciganos de Sousa e do Nordeste, pois existe uma discriminação ainda maior com os ciganos do nordeste, [pois] quando se fala de políticas não chamam ciganos de Sousa para falar”.

Desta maneira, a fala do líder questiona essa construção social do nordeste projetando sua identidade étnica a um vínculo com uma região que é geográfica e culturalmente localizada, demonstrando que ser cigano no nordeste traz ainda outros desdobramentos, que refletem e conjugam esses estigmas, de ser cigano e ser nordestino.

Segundo Souza (2013), as representações ciganas acabam definindo critérios e elementos para demarcar suas identidades e fronteiras étnicas, onde produzem relações de poder neste cenário político. Como reflete Lima (1995) ainda que no plano ideológico haja uma organização da ideia de uma burocracia sem conflitos, o que encontramos na realidade é a construção de alianças locais e de redes de relações em torno, que é alvo de disputas e interesses, como também

uma forma de administração de alcance dessas populações, sendo que é um modo pelo qual o Estado manteve essa população fixa na cidade.

Nos últimos anos a antropologia vem estudando as populações ciganas enquanto sujeitos, inclusive, sujeitos de direito, o que gera uma contradição em alguns estudos, em torno do pressuposto de que estes ao formarem uma unidade (os ciganos), em meio a situações e processos que apresentam grande diversidade cultural. Assim alguns estudos acabam amalgamando as diferentes realidades sociais desses grupos e muitas vezes não atendendo as demandas locais. No Canadá, por exemplo, os ciganos não têm revelado estratégias de aglutinação e formação de uma unidade política, como mostra Souza (2013), de modo a refletir que a identidade cigana, ao invés de ser resultado de um movimento de resistência cultural, se mostra apta a dialogar com os fluxos cosmopolitas (MEDEIROS, 2014).

Com a constituição e crescimento dos Estados-Nações assistimos ao reconhecimento e atendimento de múltiplos interesses, muitas vezes conflitantes, com o Estado atuando de forma mais da sua “unidade”. Segundo Vianna:

A ação modernizadora da qual esse Estado, como conjunto de aparelhos, é um agente privilegiado, aponta para um caráter civilizador no qual a eficiência produtiva de assentar-se, entre outras coisas, na disciplinarização da mão-de-obra. (VIANNA, 1995, p. 4)

Esses papéis do Estado se impuseram sobre a realidade dos ciganos, de modo que as práticas de ação se desdobravam a partir de várias estratégias e se utilizando de instrumentos específicos: dificultando o deslocamento dessas populações por determinados lugares, monitorando os lugares nos quais pousavam, restringindo suas estadias nos espaços e controlando o deslocamento por meio de cartas de permissão/cartas de recomendação ao longo dos anos. Esses mecanismos de restrição trabalhavam em conjunto, a partir de medidas para condicionar essas populações à fixação ou sedentarização, onde a vigilância do cotidiano e das atividades destes estariam ao alcance dos instrumentos de controle. A contenção, sob a justificativa de proteção, adotada em um caráter pedagógico, ao mostrar aos ciganos os benefícios de se ser sedentarizado e, por isso, mais humanos, onde o Estado se responsabilizaria pela proteção dessa população, por

meio de um caráter educativo, que sobrepujava o interesse individual e proveria os direitos da sociedade (LEITE, 1987).

Podemos perceber esses canais de cotidianização do domínio estatal através das cartas de recomendação, que até hoje são produzidas e guardadas como objetos de grande valor para os ciganos que a possuem. A primeira carta da qual tivemos conhecimento, foi acessada a partir de uma pesquisa realizada em um jornal de circulação regional chamado Diário da Borborema. Em uma matéria, do ano de 1994, apresentava-se a seguinte manchete: “Ciganos acusados de levar pânico aos moradores do bairro do Catolé”; observa-se que cerca de 70 ciganos são acusados de causar pânico aos moradores deste bairro, pois os mesmos estavam acampados há várias semanas. De acordo com a matéria, o chefe do grupo acampado explicou que as denúncias feitas eram frutos de preconceito contra os ciganos, e o motivo de estarem acampados era o fato das mulheres e crianças estarem doentes, e que assim que todos estivessem em condições de partir, iriam embora. Este cigano carregava consigo cartas de recomendação de um prefeito, de um deputado e um juiz, que atestavam, segundo ele, suas boas intenções para com o lugar.

Pode-se depreender da matéria que estávamos diante da existência de uma vigilância constante, com ameaças a esses grupos, tanto por parte de órgãos públicos como da população, que se alimentava da imagem do cigano “ameaçador” (aquele que não é digno de ajuda, por estar destinado à vadiagem, às atividades ilegais, como por exemplo, pistolagem, agiotagem, roubo) que acabam desencadeando ações de marginalização. Mas o que chama a atenção na matéria é a forma pela qual o chefe do grupo comprova sua honestidade, pedindo ajuda aos políticos locais e afirmando que exercitavam a condição de eleitor na Paraíba. Ao mesmo tempo em que mostravam o título de eleitor, o chefe exibia também cartas de recomendação de prefeitos, deputados e juízes onde enfatizava, nesses documentos, a assinatura dessas autoridades locais, que atestariam que os ciganos em questão eram pessoas honestas. Uma questão é aqui levantada: se esse grupo de ciganos não possuísse tais “passes”, seriam tomados como marginais? Ou, a clareza que se sendo cigano, seria necessária garantir o direito de ir e vir e de

ficar algum tempo em locais que não eram apropriados a partir dos códigos que vigiam nesse contexto.

Figura 1: Fotografia do Jornal Diário da Borborema, 08 de junho de 1994.



Como afirma Vianna (1995), essas cartas são também uma forma de instrumentalizar recursos de controle que, aparentemente, não fariam parte de uma administração burocrática, de modo que podem, as cartas, criar ações de rotinização de dominação. As cartas estabelecem não apenas um registro de uma relação de vigilância com os ciganos, mas um caminho pelo qual se legitimam procedimentos como, por exemplo, denúncia da presença de ciganos nos bairros da cidade; de forma a reprimir e acumular informações sobre essas populações, para limitar seu trânsito. Por outro lado, ao mesmo tempo em que se mantinha uma prática, pedagógica, de demonstrar que sendo parte de uma rede de subordinação, é possível se encontrar amparo no mundo.

A presença de documentos como cartas de recomendação e permissão, existentes até hoje, nos faz refletir sobre as formas de subordinação criadas pelas autoridades públicas. Durante a pesquisa em Sousa uma das minhas ciganas retirou uma caixa do fundo do guarda-roupa e começou a mostrar algumas fotos, papéis e objetos de valor, lembranças que carregava do tempo que “andava pelo mundo” e, em meio as fotos, havia uma carta de recomendação, muita amarelada e manchada, que dizia textualmente que ela e seu marido (ambos ciganos), eram “pessoas de bem”, que não praticavam furtos, que estavam dispostos ao trabalho e que estavam à procura de um lugar para poderem “arranchar” e “conseguir renda para alimentar sua família”. Esse documento, que era datado de 1978, com a assinatura do “Coronel Antônio Mariz”, expressa o controle que esses sujeitos procuravam ter sobre as famílias ciganas arranchadas, com a obtenção de várias informações, como a identificação das pessoas, as atividades a que estavam dedicados, os motivos que os levariam a estar em determinada cidade, de onde eram e qual o próximo destino. Também indica uma relação antiga mantida pelos ciganos com autoridades locais e regionais, que se estende tanto numa dependência de apoio, visto que essas autoridades ofereciam assistência e “proteção”, como na criação de uma estrutura de submissão desses grupos para com os coronéis ou políticos locais.

Ao mesmo tempo em que se cria uma relação de subordinação, também se elaboraram tratos de reciprocidade. No caso dos ciganos, as cartas indicam quem tinha o poder de enunciar que o destinatário da mesma, sendo “diferente” (o que justificaria a presença em local não legítimo), era merecedor da chancela fornecida através deste documento. Há uma junção de troca e relações de poder. As cartas criavam e mantinham laços sociais atravessados por obrigações mútuas, servindo como instrumentos de concessão e mobilidades.

Partindo do clássico trabalho desenvolvido por Thomas & Znaciek (1974), podemos indicar que as cartas criam e mantêm laços sociais, atravessados por obrigações mútuas, mantendo uma associação entre unidades domésticas cujos componentes estão em contato constante uns com os outros, de maneira que se constrói um tipo de relação familiar na interação dos mesmos. Enfatizando que a recorrência das cartas mantém não só remetente e destinatário ligados entre

si, mas laços de toda uma comunidade específica, que por sua vez avaliam as intensidades dos laços construídos a partir do conteúdo das cartas e sua frequência.

Essas cartas parecem ter criado, ao longo do tempo, uma linguagem na qual os ciganos teriam uma espécie de passe, que deu sustentação para sua frequente mobilidade. No “tempo de atrás” como bem aponta Goldfarb (2013), nos mostra que a situação de nomadismo foi uma prática que se fazia presente no cotidiano dos ciganos e que é trazida em suas narrativas enquanto viagens feitas para encontrar bons lugares para um “pouso”, ou seja, morar durante um tempo. No entanto, devido às políticas e processos sociais persecutórios nos quais essas populações estavam sujeitas, estes acabavam sendo instados quase que obrigatoriamente a saírem dos locais onde não eram desejados. Daí a importância de documentos que recomendassem e permitissem que seus portadores pudessem se instalar durante algum tempo em outros locais.

Esse documento chamado de Carta de Recomendação tinha um caráter de apresentação e recomendação, onde o “Coronel”, “Político” ou “Autoridade” se responsabilizaria pela passagem e estadia desses ciganos na cidade de pouso. Mais que um passe para circulação e passagem desses ciganos, a Carta de Recomendação estaria muito mais pautada na relação e proteção que esses ciganos teriam, a partir da figura que os autorizasse. Como é expresso na narrativa de um cigano já idoso e que já foi o antigo chefe que liderava um rancho:

Não era todo canto que nós podia arranchar, nem [em] todo canto [que] cigano podia chegar e dar um tempo. Pra poder parar sem ter gente desconfiando de nós, a gente tinha que ter resguardo de algo, ter garantia [a] quem nós tava licenciado por alguma autoridade. Tinha as cartas que os políticos e coronéis davam pra os ciganos. Essas cartas, eles faziam quando eles gostava de nós, quando fazíamos algum serviço pra eles e eles ofereciam. Era pra garantir que ninguém impedisse nós, sabendo que gente nossa era de bem. Porque eles não iam assinar um documento sem saber do nosso caráter. E eles sabiam que nós era boa gente. Lembro de um dia, um político lá do Vale do Piancó disse que não queria cigano arranchado nas terras dele, isso ele sabendo que nós tava por lá, que nós ia parar lá. Eu fui lá, mais dois ciganos e disse que ninguém tava querendo confusão, que a turma já era conhecida por várias cidades, inclusive no Piancó e que não queria

desrespeitar ninguém, queria três dias na cidade pra poder descansar e ir embora. Olhe, o homem não aceitou, dizendo que ninguém se sentia seguro com gente como nós por perto. Parei um tempo e fiquei só olhando pra ele, os cabra do meu lado já sem paciência. E disse pra ele: -Você conhece Coronel Firmino de Itaporanga? Aí o homem fez: Conheço, por quê? Olhe isso aqui então![ESTÁ SUBENTENDIDO QUE ELE TINHA UMA CARTA E A EXIBIU AO SEU INTERLOCUTOR] Ele olhou e disse assim, pode ficar os três dias, mas não quero confusão. Era só um papel e resolvia, era de muito valor essas cartas, porque os homi tinha que ter confiança em nós pra isso. (P.M., Entrevista concedida em maio de 2015).

A concessão da estadia para ciganos parecia estabelecer apoio e aliança formada pelas autoridades e o grupo, de forma que a expulsão só aconteceria caso o trato fosse quebrado, que poderia ser atribuído a algum “problema” que os ciganos pudessem ter causado na cidade ou mesmo para a autoridade do local, cabendo assim expulsá-los. Carregando consigo cartas de recomendação, carregavam um recurso que os protegeria de supostas cobranças. Em outra ocasião estando em Sousa, um cigano mencionou a utilização das cartas como uma forma de comprovar o “caráter e as boas intenções do grupo de ciganos que o acompanhava”:

E em Campina Grande vocês arranchavam?

- Lá em Campina, nós arranchava no bairro do Quarenta, perto do campo de aviação. Eu fui recomendado daqui de Sousa, lá para o Argemiro Figueiredo, era senador. Eu fui recomendado pelo Deputado Beduíno Minervino de Carvalho. Ai eu levei uma carta de recomendação, e chegando, olha nós fumo bem acolhido. Isso foi em 1958. Além do Argemiro, nós tinha outro amigo, o Tenente Gama. A gente tinha muito, muito, muito amigo da polícia. (Entrevista concedida em Maio de 2012).

Os grupos podiam carregar várias cartas nas quais diversas autoridades os recomendavam, de forma que cada carta (re)apresentava-os através de uma figura pública, pertinente ao contexto do local do pouso. Portanto, tanto o chefe

do grupo carrega uma carta em nome do grupo que o acompanhava, como por vezes algumas pessoas tinham cartas que eram dirigidas particularmente a um cigano em específico. Como bem explicita a fala de outro cigano:

Naquele tempo que a gente andava, andava de canto em canto, como que não passava muito tempo num canto só. Isso era difícil, porque o povo não queria ver nós na cidade, essa ideia que cigano era tudo ladrão, num sabe? Mas o que nós fazia, era coisa de bem, tinha boa relação com alguns políticos e autoridade da região que nós ficava e fazia favor pra eles e eles ajudava nós. Quando a gente ia embora, eles faziam carta de recomendação, pelos nossos serviços, pra constar que nós era gente de bem, pra você vê nós tinha que provar. Eles fizeram uma pra mim e que até hoje eu tenho guardada. Vai que precise. Quando faço minhas viagem eu levo, porque o povo sabe que sou cigano. (Entrevista obtida em maio de 2012).

Embora os ciganos utilizassem as cartas enquanto um instrumento de permissão para pouso ou passagem, como enfatiza Lenoir (1988), todo ato discursivo se constitui numa implicação de relações de forças entre os envolvidos. Então, quando nos referimos a populações ciganas, a desigualdade de recursos e posição entre estes ciganos e as autoridades se configura como uma relação entre poderes desiguais. E essa distinção constitui matéria de negociação entre ambos, delimitando obrigações de cada uma das partes envolvidas.

Certamente algumas questões devem ser ressaltadas a partir da matéria e dos depoimentos, que expressam a condição dos ciganos, hoje residentes em Sousa-PB, a respeito da etiqueta que se tinha quando pousavam no lugar. Primeiro, a reação da sociedade à presença dos ciganos na cidade: muitos dos ciganos que foram interlocutores em muitas das entrevistas e conversas durante a pesquisa frisavam as queixas e o desconforto da sociedade em tê-los por perto. As relações dos não ciganos com os ciganos eram (ou são) lidas como marcadas pelas artimanhas e pelos enganos, causando extremo desconforto aos locais.

Tais casos expressam também versões nas quais se atualiza o imaginário sobre o roubo e o comércio (ilegal ou indesejado) identificado aos ciganos. E reforçam as muitas vezes que sofreram ameaças de serem expulsos das cidades e como a carta representava um instrumento de negociação para quem as possuía, pois com sua apresentação permitia-se que fossem admitidos, sob o amparo do prestígio, da autoridade, do poder emanado por aquele que assinava a dita carta. No entanto, ela também exibia a marca de um grupo estigmatizado, o que não impediria a repulsa social. Ao ser indagado se teria experimentado discriminação por parte a sociedade quando vivenciou deslocamentos, tivemos essa resposta:

Mas antes nós tinha que chegar sem alarme sabe nos lugar, porque cigano é alegre, mas tinha que chegar no silêncio, lembro da gente chegar numa cidade no Pernambuco e o homem da polícia dizer que a gente devia ir embora, porque o povo que vivia ali era pior que cigano. Ele tava dizendo que a gente era povo ruim, nós nunca tinha ido lá e ele disse isso de nós. Nem carta funcionou, Pedro Maia achou melhor nós ir. (Entrevista realizada em janeiro de 2014).

As cartas eram recursos que muitas vezes garantiam a segurança e a sobrevivência por um bom tempo, através da rede que as mesmas acionavam poderiam percorrer lugares no território escolhido. No entanto, como demonstrado no depoimento acima, ocasionalmente esses meios não funcionavam, não eram suficientes. Sabe-se que durante séculos os ciganos foram lidos a partir de categorias depreciativas; de tal modo submetidos a partir de categorias estigmatizantes, uma identidade social deteriorada construída pela sociedade a partir de padrões ditos “normais” (GOFFMAN, 1975). Por serem indivíduos com comportamentos diferentes ou mesmo que fogem de um modelo social normativo, os ciganos acabavam, freqüentemente, sendo tidos como indesejáveis. Neste sentido, conseguirem se instalar na cidade não significava ter uma estadia sem preocupações, muitos deles relembram em seus depoimentos as necessidades que passavam, como frio ou temperaturas muito quentes, fome, falta de água, etc., enfim, uma vida submetida a faltas:

Nós amava andar pelo meio do mundo, mas num era fácil não, é porque cigano se acostumou com isso. Nós vivia livre, passando fome, mas livre. [...] Mas nós sofria demais, era muito frio noite e muito calor de manhã a gente vivia no fio de gente, mas o povo era forte, seguia. Hoje tá melhor porque nós num passa frio, nem o sol na cara, nós tem nossa casa pra se proteger. (Entrevista concedida em janeiro de 2014).

Compreender contextualmente esses documentos que fazem referência à conduta ou as atividades nas quais os ciganos trabalhavam aponta para uma realidade que aparentemente muito distante, quando na verdade são muito próximas em sua finalidade. Num encontro com um cigano calon de Pernambuco, ele mostrou uma declaração na qual um Procurador Regional da República declarou, em documento, que o mesmo teria livre circulação para transitar com “suas pessoas”, ou seja, outros ciganos, e com seus bens sem que esses fossem privados, além de não poderem ser violados, nem detidos. O Procurador, ainda, enfatiza que qualquer violação desses direitos acarretaria abuso de poder e que as autoridades públicas teriam que responder criminalmente.

Num dos Encontros sobre ciganos no Nordeste deparamo-nos com uma Carta de Recomendação dada a um calon, de 1998, onde vemos mecanismo há muito existente, que tem se constituído em um documento utilizado por autoridades públicas de várias instâncias, em diferentes momentos da história dos ciganos. Com outros nomes, com formas de expressão, com titulações distintas. Elas eram nomeadas de Salvos-Conduitos no século XV, até serem chamadas de Cartas de Apresentação, Cartas de Permissão, de Recomendação e Declarações no final do século XIX para o século XX. Escritas a partir dos diversos motivos, muitas vezes carregavam a intenção de reafirmar a necessidade de vigiar, regular e fiscalizar estes indivíduos ou famílias; mas também servia como meio de permissão para o trânsito dos ciganos pelas cidades. É importante pensar que o conteúdo e os significados contidos nas cartas dizem respeito a uma relação específica entre as autoridades que as escreviam e os ciganos que recebiam, marcada por relações de trocas nem sempre simétricas. Pensamos que também indica uma trama social, na qual e em cada localidade, temos a reafirmação de uma rede que autoriza aos portadores a presença, enquanto impõe a exigência

de formas pelas quais as pessoas para serem aceitas, precisam demonstrar serem possuidoras de certos capitais sociais.

É claro que tais documentos se reconfiguraram ao longo do processo histórico, e foram tomando novas formas e sendo usufruídos em novas apropriações. Neste sentido, esse duplo caráter: que tanto marca essas relações desiguais de poder, como estabelece alianças e trocas de favores. Neste sentido, esses documentos demonstram relações transversais que algumas figuras políticas e os ciganos estabeleceram ao longo do tempo. Os ciganos não eram simplesmente vítimas desse processo de controle, mas construíam estratégias para obtenção de “proteção” e apoio de algumas figuras públicas; relações protetivas que até hoje se constituem como um resguardo ou mesmo um carimbo de “legitimidade de caráter” e “livre circulação”. A idéia, então, de se discutir as cartas é pensar nessas estratégias de vida que são desenvolvidas pelos ciganos e as relações que constroem com a sociedade em suas mais diversas instâncias, ao longo da história e de trajetórias particulares.

Considerações Finais

A elaboração de ações e políticas públicas dirigidas aos ciganos nos últimos anos tem trazido mudanças na forma pela qual o Estado-Nação tem atendido esses segmentos étnicos. Os ciganos acabam por desafiar novas discussões político-identitárias, pois, considerando que se inseriram na luta por direitos muito recentemente e que cada grupo se insere em momentos muito distintos, é preciso entender os diferentes discursos e demandas de cada grupo. Os ciganos precisam ainda desenvolver estratégias de organização, ação e capacitação de representações para dialogar com o governo, pois ainda são poucas as comunidades ciganas que tem uma atuação mais incisiva diante desse debate de reconhecimento social e identitário.

As políticas de reconhecimento de direitos específicos para os povos tradicionais no Brasil vinculam as identidades destas populações a modalidades de direitos (territoriais ou não), constituídos em momentos históricos determinados, cada segmento étnico – indígena, negro, cigano, etc., - se configuram numa

“extraordinária diversidade fundiária” (LITTLE, 2002). Essa situação apresenta um desafio tanto para a aplicação da legislação como para as categorias antropológicas que subsidiaram a elaboração dessa legislação, que implicaria na forma pela qual produzem a própria alteridade e que como será ordenada. Portanto:

Se a criação de novas classes de sujeitos de direitos corresponde a uma resposta do ordenamento jurídico às demandas do movimento social, tais reordenamentos jurídicos produzem, por sua vez, seus próprios efeitos sobre a realidade, na medida em que o direito é este tipo especial de representação social cuja força está (como na magia) na capacidade de seu enunciado transformar a própria realidade social que é objeto de enunciação (ARRUTI, 1997, p. 3).

Assim, o desafio que enfrentamos é perceber que a construção da identidade nacional brasileira é fruto de um processo contínuo e negociado, e entender que as estratégias planejadas, pelos diversos grupos étnicos, expressam - ainda que em situações desfavoráveis e mesmo diante de controle, restrição e gestão social do Estado - distintas respostas de afirmação identitária. Como afirma Barth (1988), os grupos étnicos estão em contínua transformação, de forma que seria um erro entendê-los como entidades fixas e apenas voltadas para o passado. Pelo contrário, esses grupos estão em fluxo constante e muitas vezes as mudanças não são facilmente capturadas, pois evocam uma totalidade que não é passível de descrição, sendo esta a realidade de muitos grupos ciganos no Brasil.

Em suma, é fundamental que o Estado nesse contexto mantenha o foco em políticas e ações voltadas às experiências desses grupos, para que se reconheçam as pautas efetivas e as ações que podem vir a afirmar cada grupo em particular. Neste sentido, os argumentos apresentados ao longo desse artigo buscaram mostrar as negativas e ausências de responsabilidade dos poderes públicos, evitando aprofundar os conhecimentos a respeito dos diferentes modos de vida dos ciganos, os compreendendo enquanto grupos homogêneos.

A leitura que se faz é baseada muitas vezes apenas na condição de classe, o que conseqüentemente acabam ignorando as várias formas de preconceito que se desdobram por terem também referência étnica.

Enquanto não se considerar de fato os grupos ciganos como grupos que constroem demandas no plano das políticas da identidade étnica, vamos continuar assistindo a produções de formas de exclusão e marginalização desses grupos no cotidiano.

Referências

ARRUTI, José Maurício. **MOCAMBO - História e Antropologia do Processo de Formação Quilombola**. Bauru/São Paulo: EDUSC/ANPOCS, 2006.

ARRUTI, José Maurício. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana [online]**. 1997, vol.3, n.2, pp.7-38. ISSN 1678-4944.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT & STERIFFENART. **Teorias da Etnicidade**. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Trad. De Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1988.

BORGES, I. **Cidades de Portas Fechadas: a Intolerância Contra os Ciganos na Primeira República**. Dissertação de Mestrado, História, Universidade Federal de Juiz de Fora, PPGH/UFJF, 2007.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

CÂMARA CASCUDO, L. Notas a ‘Os Ciganos no Brasil’. In: Mello Moraes. **Os Ciganos no Brasil e Cancioneiro dos Ciganos**. [1886]1981.

CÂMARA CASCUDO, L. **Mouros, Franceses e Judeus: três presenças no Brasil**. Rio de Janeiro, 1967.

CASTRO, Alexandra Isabel de Almeida Baltazar Lopes de. Dos contextos locais à invisibilização política: Discussão em torno dos ciclos de exclusão habitacional dos ciganos em Portugal. **Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Porto Seguro (BA), Brasil. 2008.

- CHINA, J. d'Oliveira. **Os ciganos do Brasil**: subsidios historicos, ethnographicos e linguísticos. Impresa Oficial do Estado, São Paulo, 1936.
- FONSECA, I. **Enterrem-me em Pé. A longa Viagem dos Ciganos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- FRASER, Angus. **The Gypsies**, Blackwell, Oxford, 1995.
- FREYRE, Gilberto. 1936. **Sobrados e Mucambos**, 2ª ed, José Olympio.
- GASPAR, Lúcia. **Ciganos no Brasil**. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em 31 de outubro 2015.
- GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **Memória e etnicidade entre os ciganos Calon de Sousa – PB**. Editora da UFPB, Coleção Humanidades. João Pessoa, 2013.
- HUMEAU, J.-B. **Tsiganes en France**. De l'assignation au droit d'habiter, Paris, L'Harmattan, 1995.
- LEITE, Jurandyr Carvalho. **Proteção e Incorporação**: A questão Indígena no Pensamento Político do Positivismo Ortodoxo. Trabalho apresentado no curso "Pensamento Político Brasileiro", ministrado pelo Prof. José Murilo de Carvalho, no IUPERJ. 1987.
- LENOIR, Remi. **Réponses et Répondant**: analyse d'une correspondance politique. Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 73. Paris, Édition de Minuit. 1988.
- LITTLE, Paul E. "Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade". **Série Antropologia 322**. Brasília, 2002.
- MAYBURY-LEWIS, David. Vivendo o Leviatã: grupos étnicos e o Estado. In: **Anuário Antropológico**, 1983.

MEDEIROS, Jéssica Cunha. BATISTA, Mércia Rejane Rangel. Nomadismo e Diáspora: sugestões para se estudar os ciganos. **Revista Antropológicas** Ano 19, 26(1):201-230, 2015.

MEDEIROS, Jéssica Cunha. **Viajantes no Tempo e nas Narrativas**: refletindo sobre as diferentes conjunturas dos ciganos em Sousa (PB). (Monografia da Graduação em Ciências Sociais). Unidade Acadêmica de Ciências Sociais Universidade Federal de Campina Grande. 2014.

MELLO, Marco Antonio da Silva; VEIGA, Felipe Berocan; COUTO, Patrícia Brandão; SOUZA, Mirian Alves de. Os Ciganos do Catumbi: de “andadores do Rei” e comerciantes de escravos a oficiais de justiça na cidade do Rio de Janeiro. In: **Cidades, Comunidades e Territórios**, no. 18. Lisboa: CET-ISCTE, Jun/2009, pp.79-92. (Ciências Sociais, Bacharelado em Antropologia) UFCG – UACS, 2014.

MOONEN, Frans. **Ciganos Calon no sertão da Paraíba, Brasil, João Pessoa**: PR/PB (1994 em Cadernos de Ciências Sociais 32, João Pessoa: MCS//UFPB) Anticiganismo: os ciganos na Europa e no Brasil. 3ª ed. Recife. 2011. (editora do autor).

MORAES Filho, Mello. **Os ciganos no Brasil e Cancioneiro dos Ciganos**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, [1886] 1981.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Os poderes e as Terras Indígenas**. Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional, 1989.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Trama histórica e mobilizações indígenas atuais: uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste. In **A presença indígena no Nordeste**. João Pacheco de Oliveira (org). Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

PROVOT, Bernard. **Stationnement et habitat**: de la précarité à l'espace organisé. *Hommes et migrations*, n° 1188-1189. 1995.

RAMOS, Arthur. **Guerra e relações de raça**. Rio de Janeiro: Departamento Editorial da União Nacional dos Estudantes, 1943.

ROMERO, Sílvio. **Contos Populares do Brasil**. Lisboa: Nova Livraria Internacional, 1885.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

SIQUEIRA, Robson de Araújo. **Os calon do município de Sousa-PB: Dinâmicas ciganas e transformações culturais / robson de araujo siqueira**. - Recife: o autor, 2012.

SILVERMAN, Carol. **Persecution and Politicization: Roma (Gypsies) of Eastern Europe**. Cultural Survival Quarterly, Summer 1995. Helsinki Watch. **Struggling for Ethnic Identity: Czechoslovakia's Endangered Gypsies**. Nueva York, 1991.

SORJ, B., "Diáspora, Judaísmo e Teoria Social". In: Grin, M.; Vieira, N. **Experiência Cultural Judaica no Brasil: recepção, inclusão e ambivalência**. Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 2003.

SOUZA LIMA. **Um Grande Cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1995.

TEXEIRA, Rodrigo Corrêa. **História dos ciganos no Brasil**. Núcleo de Estudos Ciganos. Recife, 2008.

THOMAS, William e ZNANIECKI, Florian. **The Polish Peasant in Europe and American**. New York, Octagon Book. 1974.

VIANNA, Adriana Resende Barreto. **Cartas de rotina, cartas de compromisso: Considerações sobre administração e relações pessoais na Primeira República**. Antropologia Social. Comunicações do PPGAS. Museu Nacional – UFRJ. 1995.

VIANNA, Adriana de R. B. **Os limites da menoridade: responsabilidade, tutela e família em julgamento**. Tese de doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro, PPGAS / MN, 2002.

20 Anticiganismo: o tamanho do preconceito no Brasil

Márcia Yáskara Guelpa

Poderíamos começar esse texto dizendo que, para aqueles que não acreditam, há no Brasil, sim, um vírus do preconceito extremamente devastador, em se tratando do Povo Cigano. Visitando acampamentos ciganos, das mais diversas regiões brasileiras, podemos constatar que o anticiganismo é uma constante.

Temos a impressão de que os sentimentos que abarcam a maioria dos brasileiros não ciganos são os mesmos. Mostram-se admiradores da cultura cigana, mas na hora em que devem demonstrar seu, digamos, lado amoroso, deixam escapar uns requebros descompassados por um povo que está no Brasil desde 1574 a lutar por sua merecida inclusão social.

Aliás, o termo cigano, como bem diz Rodrigo Corrêa Teixeira, em seu livro *História dos Ciganos no Brasil*, (2008) tem uma conotação carregada de inquietudes semânticas, ideológicas, antropológicas etc. Talvez esse seja um dos principais motivos da existência do vírus anticigano.

No sertão da Paraíba, cidade de Sousa, concentram-se cerca de 850 ciganos do grupo kalon. Trata-se da cidade que abriga o maior número de ciganos kalon brasileiros e onde o anticiganismo, ainda que de forma disfarçada, se faz presente de uma maneira ultrajante.

Em 2013 a Associação CERCI- Centro de Estudos e Resgate da Cultura Cigana colocou na Internet, precisamente no Youtube, um vídeo que pode ser achado digitando-se *Cigana: Preconceito no parto*. É um vídeo chocante e no momento da gravação havia entre todos os presentes uma inegável emoção ao escutar o depoimento de uma jovem mãe ao relatar que, por ser discriminada pelo simples fato de ser cigana, foi praticamente ignorada pelo médico de um hospital local, que se negou a fazer uma cesariana, anteriormente indicada por outro médico. O motivo? Segundo o tal médico discriminador, mulheres ciganas

conseguem ter filhos até em cima de burros. Por que não em cima de uma cama? Como era uma gravidez de alto risco, a criança nasceu por meio de um parto normal, em cima de uma cama, mas com sequelas irreversíveis e até hoje não fala, ou anda.

Nós poderíamos escrever aqui inúmeras laudas sobre situações que demonstram terríveis discriminações contra pessoas de etnia cigana no Brasil. E como explicar esses comportamentos absurdamente pincelados pelas cores indesejáveis do anticiganismo? Seria a incriminação pela diferença?

Não é segredo que a documentação sobre ciganos é rara e dispersa. Nos últimos anos temos observado, no Brasil, casos paradigmáticos das mais variadas formas de intolerância em relação à cultura cigana, desde um terrível incêndio em um acampamento cigano por uma multidão enfurecida, até prisões de pessoas de etnia cigana, apontadas como raptoras de crianças e infanticidas para supostas práticas de magia negra. Aliás, neste caso último, a cigana e seu filho ficaram presos por alguns anos, mesmo sendo inocentes, o que foi provado posteriormente. E o que dizer, então, de uma cena horrível em que uma criança foi arrancada dos braços da mãe cigana acusada de pedir dinheiro na rua e de usar a criança para sensibilizar as pessoas?

Os ciganos, no Brasil, ainda estão a caminhar uma longa e acidentada estrada. Por mais que despertem certo fascínio entre os não ciganos, a sua existência é sempre acompanhada de adjetivos que os desqualificam de maneira cruel. Os estereótipos incidem sobre o povo cigano na forma mais perversa quando a pauta é o ser humano considerado sujo, trapaceiro e ladrão.

Contudo devemos enfatizar que o anticiganismo, palavra que ainda não consta em dicionários brasileiros, além de ser muito antigo tem tentáculos devastadores que avançam de maneira implacável em todos os países onde quer que o povo cigano resolva morar.

Vejamos: na Moldávia e na Valáquia (atual Romênia), os ciganos foram escravizados durante trezentos anos; na Albânia e na Grécia pagavam impostos mais altos; na Alemanha, criançasciganas eram tiradas dos pais com a desculpa de que “iriam estudar”. Na Polônia, Dinamarca e Áustria puniam com severidade quem os acolhesse. Nos países baixos inúmeros ciganos foram condenados à força

e seus filhos obrigados a assistir à execução dos pais para que assim aprendessem a “lição de moral”.

Ainda hoje: na Romênia, comunidades inteiras são rejeitadas e enviadas para áreas isoladas cercadas por paredes, sem água e eletricidade. Na Eslováquia, as mulheres ciganas são esterilizadas.. Na Bulgária, os ciganos são confinados em guetos urbanos. Na República Checa, os ciganos são alvo de um número crescente de manifestações neonazistas. Na Croácia, atiram coquetéis molotov contra os ciganos.

Na Hungria, eles são perseguidos e agredidos por milícias paramilitares e, portanto, tem que buscar abrigo no exterior. Na Bósnia e Herzegovina, eles sofrem discriminação diariamente como na Itália, Moldávia ou a Sérvia. Na França, são estigmatizados e expulsos.

Muitos ciganos são forçados a voltar para o Kosovo, como consequência das expulsões em curso da Alemanha, da Dinamarca ou da Suécia. Aliás, a Suécia recentemente admitiu que durante 100 anos marginalizou, esterilizou e tratou os ciganos como incapazes sociais.

Assim sendo, apesar dos pesares, só nos resta dizer que o Brasil é um Paraíso para as pessoas de etnia cigana. Mas, será mesmo que o é? Uma coisa é certa, não podemos ignorar o quanto os ciganos brasileiros ainda precisam lutar para ter a sua inclusão social garantida e devidamente justificada por políticas públicas reconhecidas e vigentes. Afinal, sabemos que no Brasil não existe um órgão governamental para tratar especificamente os assuntos ciganos. O movimento cigano é muito recente e ainda não conseguiu nenhuma lei que proporcione às pessoas de etnia cigana uma real proteção. Não basta que o povo cigano seja, a partir de 1994, citado em documentos. É preciso desconstruir os estígmias que acompanham as pessoas de etnia cigana e saber exatamente as mudanças que ocorreram e estão por ocorrer em sua cultura. Afinal, os ciganos atuais não são iguais aos de antigamente, nem os do futuro serão iguais aos de hoje.

Pergunta que não quer calar: Por que a sociedade brasileira, embora diga sempre que não, é preconceituosa em relação ao Povo Cigano? Afinal, qual o tamanho desse preconceito?

O antropólogo Frans Moonen (2011), em seu livro *Anticiganismo e Ciganos no Brasil*, conta-nos que numa passeata em Amsterdan, nos anos 90, um menino cigano carregava um cartaz com as palavras: Ignorância gera medo, que gera preconceito. Com certeza podemos complementar que o preconceito gera discriminação e que, por sua vez, gera exclusão. Em suma, a ignorância é a causa de tudo. As pessoas que excluem o Povo Cigano o fazem, com certeza, por ignorância. Portanto o caminho para sanar tão grave problema é gerar conhecimento a respeito da história e cultura ciganas.

Durante a maior parte da história brasileira o Povo Cigano só foi mencionado quando algum fato que o pudesse desqualificar ocorria. Não é segredo que ainda haja um desconhecimento absurdo em relação a pessoas de etnia cigana. O que os livros de História falam a respeito do Povo Cigano? NADA! O que sabem os educadores, policiais, profissionais da saúde e grande parte da sociedade sobre o Povo Cigano? NADA!

Agora a pergunta contundente: O que sabe o governo brasileiro sobre o Povo Cigano? NADA! Ainda não sabe quem somos exatamente, onde estamos e quantos somos. O IBGE tentou mapear os acampamentos ciganos, mas sabemos que inúmeros acampamentos nunca foram visitados. Os ciganos de várias cidades como Chapadinha, Turilândia, Coroatá, Pinheiro, Miranda do Norte, Codó, Juazeirinho, Lagoa de Dentro, Pau de Ferro, Uirauna, Condado, Aracati e centenas de outras mais, nunca foram visitados pelos profissionais do IBGE. O mais incrível é que há uma estimativa de quantos ciganos existem no Brasil. Como?

Quando abordamos o tema preconceito, podemos direcionar toda essa questão para um assunto que é comum passar despercebido: Os reais problemas enfrentados pelos ciganos no Brasil segundo Geraldo Vitor, Analista Cultural da Secretaria e da Diversidade Cultural do Ministério da Cultura, são os seguintes:

- **Acessibilidade a documentos de identificação civil obrigatórios.** O nomadismo serve como um dos pretextos mais recorrentes, sobretudo nos cartórios, para dificultar e às vezes impedir o registro oficial dos dados pessoais dos ciganos. Ou seja, em termos legais a pessoa cigana - por não portar documentos - não existe. Em assim sendo, há que se considerar que suas práticas de trabalho, moradia e inclusive as comerciais

de sobrevivência, sejam adaptadas à sua “falta” de condição civilizatória, estando “naturalmente” fora dos padrões sociais legais. Daí a associação à marginalidade. Outro agravante dessa inexistência documental se revela na inexistência ou inexatidão do número de ciganos existentes no Brasil. Pesquisas aleatórias e não oficiais dão conta de que existem hoje entre 650 mil e 1.2 milhões ciganos, constituindo diversos grupos étnicos distintos. Também são inexatas as informações sobre os ciganos considerados civilizados porque muitos deles, ainda que preservem suas línguas e tradições, não assumem ou foram levados a não assumirem seus traços identitários, em geral, como última condição essencial de civilidade ante as discriminações.

- **Acessibilidade a saúde pública.** Por consequência dos princípios (*a tradição cigana prevê o nascimento dos filhos nas próprias tendas*) e do tratamento público indevido, a mãe cigana acaba não tendo acesso ao cartão “oficial” hospitalar onde são registrados os dados preliminares de identificação dos seus filhos. Esse cartão figura obrigatório para outros documentos como a certidão de nascimento, RG, etc. A falta do Cartão os impede legalmente de terem acesso, também, a documentos secundários que lhes dariam direito a utilizarem outros serviços públicos - *inclusive os essenciais básicos* - como atendimento emergencial em prontos-socorros, vacinação, etc.
- **Acessibilidade ao ensino público e permanência na escola.** Não raro as crianças ciganas vêem negado seu direito de se matricular e freqüentar escolas, por causa da sua tradição familiar e das maneiras próprias e peculiares de viver e se relacionar. Não obstante essas dificuldades, a criança cigana quando matriculada, enfrenta ainda outros conflitos relacionados à sua tradição. Embora possuam idioma e dialetos próprios os ciganos tradicionais são considerados ágrafos por não se utilizarem de símbolos gráficos (letras e números) para sua comunicação e para a transmissão de conhecimentos tradicionais, o que geralmente é feito pela prática da oralidade. Faz-se necessário pensar e instituir um modelo ou

recorte na política educacional atual que permita atender às especificidades das comunidades ciganas, no que se refere à ortografia e linguística, currículos, materiais didático-pedagógicos e conteúdos programáticos, observando e implementando-se os preceitos da Declaração Mundial sobre Educação para Todos.

- **Acessibilidade para instalação de equipamentos e permanência em espaços urbanos.** Não existem orientações por parte dos poderes públicos ou gestores dos espaços e da segurança pública, bem como atos legais prevendo e assegurando direito aos ciganos para estacionarem suas caravanas e estabelecerem seus acampamentos provisórios, sem serem molestados por polícias e por autoridades locais. Na maioria dos casos a dificuldade do acesso ao espaço público está claramente associada à discriminação ou à intolerância, dadas as condições precárias oferecidas; à imposições rígidas de comportamento e trânsito social e; a exigências - às vezes abusivas - de alvarás, impostos, taxas, etc.
- **Inclusão social e cultural.** Os valores culturais são desconhecidos e desrespeitados. Por isso, frequentemente são vítimas de preconceitos. O desconhecimento generalizado sobre as origens, costumes e direitos ciganos, faz com que sejam rotulados e tratados com estereótipos. Ou seja, equivale dizer que, o ser cigano associa-se muitas vezes o sinônimo de marginalidade. Esse ranço histórico além de cultivado é ampliado e agravado, inclusive - pela literatura - em torno de estórias e histórias vividas ou imaginadas. Assim como os judeus, índios e negros, os ciganos sofrem - dia a dia - a discriminação social e cultural.
- **Preservação das tradições, das práticas e do patrimônio cultural.** Os shows e espetáculos mambembes, a prática de artesanatos tradicionais como ourivesaria e utilitários em metal e cobre, estão desaparecendo frente às realidades já abordadas e comentadas. A livre circulação de espetáculos, referência simbólica da prática teatral brasileira, hoje se vê quase que inviabilizada, seja pela massificação da indústria cultural, seja

pela falta de incentivos públicos e privados. As memórias e referências culturais ciganas, tradicionalmente cultivadas e guardadas em baús intocáveis nos interiores das tendas, estão se perdendo por falta de uma política de ações de acessibilidade pública, proteção e catalogação desse rico acervo. No campo literário, não existem publicações sobre os ciganos, quando muito são citados de forma pejorativa. No cinema e na televisão, a situação se repete, sendo – às vezes - suavizada pela beleza e práticas exóticas tradicionais da cultura cigana. Nesse sentido, faz-se urgente o estabelecimento de processos de recuperação e resgate dos conhecimentos, da auto-estima, dos saberes e fazeres tradicionais das culturas ciganas.

O governo brasileiro está inadimplente em relação ao Povo Cigano brasileiro. Deu alguns passos, é verdade, necessários porém não suficientes. Falando do grupo kalon, o elo mais frágil da corrente, a minoria das minorias, apontamos aqui uma realidade patética de situações nas quais as mulheres são impedidas de realizarem a tradicional leitura de mãos nos espaços públicos das cidades, venderem suas mercadorias e, até mesmo, de entrarem em estabelecimentos comerciais se estiverem com suas vestimentas tradicionais. Os ciganos brasileiros vivenciam cotidianamente os preconceitos e as barreiras de acesso a direitos, tais como os de acamparem, permanecerem nos acampamentos, usufruírem dos serviços e benefícios da assistência, previdência social e de saúde, segurança pública, proteção contra abusos policiais, assim como não serem vitimados pela discriminação no ambiente escolar e no exercício de atividades econômicas e culturais.

“Imagine um mundo em que as pessoas não tenham endereço fixo, documentos, conta em banco, carteira de trabalho assinada e nem história. E que a vida dessas pessoas passe despercebida, como se não existisse. Que a única certeza é que nunca faltarão preconceito e ignorância, medo e fascínio, injustiças e alegrias ao longo de sua interminável jornada. Bem vindo ao mundo cigano” (MARSIGLIA, 2008).

Eis o tamanho do preconceito existente no Brasil em relação ao Povo Cigano.

Referências

MOONEN , F. **Anticiganismo e Ciganos no Brasil**. Recife, 2011.

TEIXEIRA , Rodrigo Corrêa . **História dos Ciganos no Brasil**. Núcleo de Estudos Ciganos, Recife, 2008. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/rct_historiaciganosbrasil2008.pdf. Acesso em 22/02 de 2016.

MARSIGLIA , Luciano. A Saga Cigana. **Revista Superinteressante**. Disponível em: <https://super.abril.com.br/cultura/a-saga-cigana/>. Acesso em 22/02 de 2017.

Sobre os autores

Maria Patrícia Lopes Goldfarb

Mestre em Antropologia (UFRGS) e doutora em Sociologia (UFPB). Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais/CCHLA da UFPB, atuando como professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Realiza pesquisas e publicou artigos diversos sobre a temática cigana. Autora do Livro “Etnicidade e Memória entre os ciganos Calon” (EduFPB). Líder do GEC – Grupo de Estudos Culturais do CNPq.

Luciana de Oliveira Chianca

Doutora em Antropologia pela Université Bordeaux 2. É professora associada do Departamento de Ciências Sociais da UFPB, atuando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB. Publicou “A Festa do interior”, em 2006 (EdUFRN) e São João na Cidade, em 2013 (EduFPB). Consultora do Banco Mundial sobre Projeto Piloto de TV Digital Interativa no Brasil em 2013, coordena de 2012 até 2019 o Projeto de pesquisa e extensão PAMIN (Patrimônio, Memória e Identidade), na UFPB. Recebeu o prêmio ABA/Ford de Inovação no Ensino da Antropologia em 2006, e a Comenda Fé e Alegria do Mérito Social em 2009.

Marcos Toyansk

Mestre e Doutor em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo (2012), com estágio de pesquisa no Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum de Sofia. Realizou estágio de pesquisa pós-doutoral no Departamento de Antropologia da Universidad de Sevilla (2015-2016). Atualmente é coordenador do Grupo de Estudos Ciganos no LEER-USP e pesquisador em Ciências Sociais e Humanas no Centro de Pesquisa e Formação do SESC SP.

Mércia Rejane Rangel Batista

Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFRJ/MN/PPGAS. É professora da Universidade Federal de Campina Grande - UFCG -, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFCG. Coordenou o Curso de Licenciatura Intercultural Indígena (PROLIND) e foi professora-tutora do Grupo PET Antropologia (MEC/SESu). Desenvolveu pesquisas junto aos povos indígenas Truká, Tuxá e Tumbalalá, tendo realizado o trabalho de pesquisa para a produção do Relatório de Identificação Territorial (RTID) do Quilombo Grilo (Paraíba). Vem pesquisando a presença de grupos ciganos na Paraíba.

Jucelho Dantas da Cruz

Cigano da etnia Calon. Engenheiro Agrônomo pela Ufba. Mestre em Ciências Agrárias pela Ufba e Doutor em Zoologia pela Uesp – Rio Claro-SP Atualmente é professor Adjunto da Unefs. Atua nas linhas de pesquisas: Biologia e ecologia de insetos sociais; Controle de pragas agrícolas e Manejo Integrado de Pragas (MIP). Ativista e atual representante dos ciganos na Cespct/Sepromi-BA.

Tarciso José Martins Dantas da Cruz

Cigano da etnia Calon. Licenciado em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana – Unefs. Graduando em Direito pela Faculdade Nobre (FAN), Feira de Santana-BA. É autor da monografia “Religiosidade Calon no município de Camaçari”.

Mirian Alves de Souza

Possui Doutorado e Mestrado em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF). Atualmente

é professora adjunta do Departamento de Antropologia da UFF e pesquisadora do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM e INEAC/INCT) na mesma universidade. Entre suas publicações, o livro “Ciganos, Roma e Gypsies: projetos identitários e codificação política no Brasil e Canadá” (2017).

Rodrigo Corrêa Teixeira

Professor do Departamento de Relações Internacionais, PUC Minas. Graduado e Doutor em Geografia (IGC/UFMG). Mestre em História (FAFICH/UFMG). Especialista em Relações Internacionais (PUC Minas). Autor de *Ciganos no Brasil: uma breve história* (2a ed. Belo Horizonte: Crisálida, 2009) e uma série de capítulos de livros e artigos em periódicos científicos versando, principalmente, sobre Ciganos, Geopolítica e História Global da África e Educação Étnico-racial.

Jéssica Cunha de Medeiros

Realiza pesquisa com populações ciganas desde 2012, em especial Ciganos Calon. Teve a monografia defendida em 2014, intitulada “Viajantes no tempo e nas narrativas: refletindo sobre as diferentes conjunturas dos Ciganos em Sousa (PB)”. Bacharelado em Ciências Sociais na UFCG, foi aluna bolsista do PET - Antropologia. É Mestra em Antropologia pela UFPB. Membro do GEC da UFPB e do NEPE pela UFPE. Atualmente doutoranda na UFPE, realizando suas pesquisas com populações ciganas no Brasil e na Irlanda.

Igor Mário Shimura

Mestre em Ciências Sociais (UEM), especialista em Antropologia Cultural (PUCPR). Presidente da Associação Social de Apoio Integral aos Ciganos (ASAIC). Professor e ativista social. Autor dos livros: “Duvelismo: pluralidade religiosa cigana” (2014) e “Ser Cigano: identidade étnica cigana em um acampamento cigano” (Amazon, 2017).

Marivânia C. Araujo

Doutora em Sociologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Professora titular da Universidade Estadual de Maringá e participante do Observatório das metrópoles/Maringá. Coordenadora do Núcleo de Estudos interdisciplinares afro-brasileiros (NEIAB).

Elena Marushiakova

Estudiosa de estudos romani. Iniciou sua carreira profissional no Instituto Etnográfico da Academia Eslovaca de Ciências, seguida por trabalhos no Instituto de Etnologia e Estudos de Folclore e Museu Etnográfico na Academia Búlgara de Ciências. Realizou uma pesquisa sobre os ciganos na ex-União Soviética no âmbito do Programa de Pesquisa Complexa “Diferença e integração” das Universidades de Leipzig e Halle. Foi Professora Fellow em Trabalho de Centro de Pesquisa Internacional e Ciclo de Vida Humano em História Global na Universidade Humboldt de Berlim, Professora Visitante Leverhulme na Universidade de St Andrews e professora Fellow em Imre Kertész Kolleg em Friedrich Schiller Universidade Jena. É pesquisadora principal do ERC Advanced Grant e trabalha como professora de pesquisa na Escola de História da Universidade de St Andrews. Presidente da Sociedade de Lendas Ciganas e membro do Comitê Científico e de Fundos da Rede Acadêmica Européia de Estudos Romani. Ela é detentora do Prêmio Fulbright New Century Scholars de 2009 do Bureau de Assuntos Educacionais e Culturais do Departamento de Estado dos EUA e do Council for International Exchange of Scholars.

Veselin Popov

Trabalhou no campo dos estudos ciganos por mais de três décadas e publicou várias obras sobre os ciganos na Bulgária, nos Bálcãs e na Europa Central e Oriental. Suas principais publicações (em coautoria com Elena Marushiakova) incluem as

primeiras monografias sobre história e etnografia cigana dos ciganos na Bulgária (1997) e sobre os ciganos no Império Otomano (2000); juntamente com um livro sobre os ciganos na região do Mar Negro (2008) e livro sobre os ciganos na Ásia Central e no Cáucaso (2016). Veselin Popov e Elena Marushiakova são editores e autores de 4 volumes com Folclore Roma e História Oral, assim como muitos outros livros, artigos e capítulos de livros, estudos de avaliação e catálogos para exposições de museus.

Elisabeth Clanet dit Lamani

Coordenadora de projetos para o treinamento de viajantes no Centro Nacional de Estudos à Distância/ França (CNED). Autora de “Filho do” Vento da História “- Outra Abordagem da História da Migração dos Ancestrais dos Romões, Sinté e Kalé” (em Estudos Ciganos, 2010).

Radmila Mladenova

Pesquisador do projeto “Ciganos e Estigma: Dimensões Visuais do Antiziganismo”. Mestrado em Cultura no Processo de Modernidade: Literatura e Mídia com foco em Estudos Ingleses e Americanos, Universidade de Mannheim. Bacharel em Artes em Filologia Inglesa na Universidade de Sofia “Hl. Kliment Ohridski “. Ganhou o Prêmio, em 2014, da Fundação “Comunicação e Estudos de Mídia”. Desde janeiro de 2018 é pesquisadora Associada na Unidade de Pesquisa Antiziganismo no Departamento de História da Universidade de Heidelberg.

Jamilly Rodrigues da Cunha

Mestre e Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (PPGA-UFPE). Bacharel e Licenciada em Ciências Sociais com área de concentração em Antropologia (UFCEG). Editora da Revista de Estudos e Investigações

Antropológicas-REIA. Desenvolve pesquisas de campo e bibliográficas sobre os seguintes temas: Etnicidade, territorialidade, Identidade, políticas públicas, Comunidades ciganas, entre outros.

Renato Monteiro Athias

Mestre em Etnologia (Universidade de Paris X, Nanterre). Doutor em Etnologia pela mesma universidade. Realizou estudos na área de mídia e televisão na Universidade de Southampton (Reino Unido) através de bolsas de estudos do Conselho Britânico. Atua como coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE) da UFPE e Professor Adjunto do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, é também professor do Doutorado Interuniversitário de Antropologia Ibero-americana da Universidade de Salamanca na Espanha.

Felipe Berocan Veiga

Possui Pós-Doutorado, Doutorado e Mestrado em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense - UFF e Graduação em Comunicação - Jornalismo (1997) pela Universidade de Brasília - UnB. É Professor Adjunto do Departamento de Antropologia - GAP/ICHF-UFF e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense - PPGA-UFF . Atualmente é Chefe do Departamento de Antropologia da UFF. Atua como Pesquisador do Laboratório de Etnografia Metropolitana - LeMetro/ IFCS-UFRJ e do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos - INCT-InEAC/ UFF.

Marco Antônio da Silva Mello

Pós-Doutorado no Département de Sociologie da Université de Paris X-Nanterre. Doutor em Antropologia (Ciências Sociais, USP). Professor Associado do Departamento de Antropologia Cultural do Instituto de Filosofia e Ciências

Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (DAC/IFCS-UFRJ). Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/ICHF-UFF). Coordenador do Laboratório de Etnografia Metropolitana (LeMetro/IFCS-UFRJ). Pesquisador sênior do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC/CNPq).

Edilma do Nascimento Jacinto Monteiro

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC). Possui Mestrado em Antropologia Social e Bacharelado em Ciências Sociais, com ênfase em Antropologia na Universidade Federal da Paraíba. Possui interesse especial nas áreas de Antropologia da Educação, Antropologia da Criança, Estudos de Grupos Ciganos e Etnicidade. Tem atuado como palestrante na formação de profissionais da área da educação, discutindo questões do âmbito dos ciganos. Desenvolve pesquisa sobre/com crianças ciganas e processos de aprendizagem no estado da Paraíba. Participa como integrante dos grupos de pesquisa CRIAS - criança, sociedade e cultura/UFPB, GEC - Grupo de Estudos Culturais/UFPB, e NEPI - Núcleo de Estudos de Populações Indígenas (UFSC). Participa da Rede Acadêmica Europeia de Estudos Romani (Romani Studies).

Cleitton M. Maia

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, com Bolsa Nota 10 FPERJ. Mestre pelo programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Vencedor do II Prêmio de melhor Ensaio Etnográfico no 41º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduandos em Ciências Sociais (ANPOCS) em 2017. É integrante dos grupos de pesquisas: Dispositivos, Tramas Urbanas, Ordens e Resistências (DISTÚRBIO) no PPCIS/UERJ e Grupo de Pesquisa Dinâmicas Territoriais, Cultura e Religião da PPGCS/UFRRJ.

Florença Ferrari

Mestre e Doutora em Antropologia Social (USP). Com bolsa da Fapesp e bolsa sanduíche atuou no Department of Anthropology do University College of London, na posição de Honorary Research Assistant de março de 2008 a agosto de 2009. Realizou pós-doutorado associada ao Laboratório de Imagem e Som em Antropologia, (2011). Foi membro do corpo editorial da Revista Sexta Feira - antropologia artes e humanidades e coordenadora editorial de antropologia na Cosac Naify. Publicou o livro “Palavra cigana - seis contos nômades” (Cosac Naify), com o qual recebeu o prêmio Figueiredo Pimentel de Melhor livro reconto de 2005, da Fundação Nacional do Livro Infante-Juvenil.

Brigitte Grossmann Cairus

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina, UDESC. Foi doutoranda na York University, Toronto, Canadá em História da América Latina Contemporânea. Trabalha com questões voltadas à cultura, memória material e imaterial, história da arte e da arquitetura. Mestre em História da Diáspora Africana pela York University e Bacharelado com Licenciatura Plena em Artes Plásticas pela Universidade do Estado de Santa Catarina, UDESC. No Canadá foi Coordenadora do Brazilian Studies Seminar, CERLAC na York University em Toronto (2008-09), Vice-Presidente da Câmara de Comercio Brasil-Canadá - BCCC em Toronto (2009-10) e nos EUA Coordenadora do Lemann Institute for Brazilian Studies na University of Illinois Urbana-Champaign e Diretora Executiva do Brazilian Studies Association do BRASA, (2012-13). Atualmente é docente do departamento de Artes Visuais do pólo de Educação à Distância (NEAD da Uniasselvi em Indaial, Santa Catarina).

Ian Hancock

De origem cigana Romani, é um linguista, ativista e defensor político. É um dos principais colaboradores no campo dos estudos Romani. Ele é diretor do Programa de Estudos Romani e do Centro de Documentação e Arquivos Romanos da Universidade do Texas em Austin, onde é professor de inglês, lingüística e estudos asiáticos. Representou o povo cigano nas Nações Unidas. E serviu como membro do Conselho do Holocausto dos EUA sob o governo de Bill Clinton, também representou o povo cigano no prêmio Rafto de 1997.

Manuela Cantón Delgado

Membro do Grupo de Investigación: Transformações Sociais e Culturais na Andaluzia e América. Departamento/Unidade: Antropologia Social. Professora Titular de Universidade e Departamento de Antropologia Social, Universidade de Sevilla, Espanha. Autora de livros como: “La Razón Hechizada. Teorías Antropológicas de la Religión”. Barcelona, España. Ariel (Grupo Planeta, 2009); “Teorías y Prácticas Emergentes en Antropología de la Religión”, Ed. 2008. E “Gitanos Pentecostales. una Mirada Antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía” (Signatura Demos, 2004), entre outros.

Jorge M. Fernández Bernal

Rom kalderash, escritor e presidente da Associação Civil Romani (cigana) “Identidade Cultural”(AICRA), fundada em 2000, na cidade de Buenos Aires, a primeira Associação Cultural Rrom/Cigana no país e reconhecida a nível internacional e um dos criadores e apresentadores do programa de rádio “Amaró Gláso” (nossa voz), a primeira transmissão de rádio na Argentina sobre a cultura e a música ciganas das Américas e do mundo, desde 2002 até 2006. Atua desde 1989 em eventos e conferências-que representam a cultura, as tradições, crenças e o idioma do Povo Rrom, na Europa, África e Américas. Publicou também artigos

em várias revistas e publicações de todo o mundo em Inglês, Francês, Português, Rromanês e Italiano, línguas em que ele também escreve e fala, e na Argentina um livro bilíngue sobre contos tradicionais e artigos em distintas revistas, entre elas, na revista *Idiomanía* sobre a língua e a cultura Romani. Atualmente continua trabalhando em projetos conjuntos com outras associações em todo o mundo para conseguir a promoção, o reconhecimento dos Rroma, e para destacar os valores positivos desta comunidade e assim lutar contra o racismo e os estereótipos.

Márcia Yáskara Guelpa

Jornalista, publicitária e de etnia cigana. Foi representante do povo cigano na Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, no Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, do Governo Federal.



Este livro foi diagramado pela Editora UFPB em 2019, utilizando a fonte Chaparral Pro. Impresso em papel Offset 75 g/m² e capa em papel Supremo 250 g/m².



GEC- Grupo de Estudos Culturais



MINISTÉRIO DA
CIDADANIA



PÁTRIA AMADA
BRASIL
GOVERNO FEDERAL

O presente livro é resultado de várias pesquisas, teóricas e etnográficas, sobre os chamados povos ciganos, localizados no Brasil e em outras partes do mundo. Os artigos aqui reunidos são de pesquisadores e ativistas de distintos países, que apresentaram seus trabalhos em eventos científicos realizados em universidades brasileiras. Esperamos que este livro contribua para difundir o conhecimento da singular história dos ciganos, dos dilemas, demandas e das suas formas identitárias.

ISBN 978-85-237-1393-5



9 788523 713935