



DISCUTINDO CIGANOS EM MÚLTIPLOS CONTEXTOS

história, demandas por direitos
e construções identitárias

Maria Patrícia Lopes Goldfarb
Mércia Rejane Rangel Batista
(organizadoras)

**DISCUTINDO CIGANOS EM
MÚLTIPLOS CONTEXTOS:**
história, demandas por direitos
e construções identitárias



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitora MARGARETH DE FÁTIMA FORMIGA MELO DINIZ
Vice-Reitora BERNARDINA MARIA JUVENAL FREIRE DE OLIVEIRA
Pró-Reitora PRPG MARIA LUIZA PEREIRA DE ALENCAR MAYER FEITOSA



Diretora IZABEL FRANÇA DE LIMA
Supervisora de Administração GEISA FABIANE FERREIRA CAVALCANTE
Supervisor de Editoração ALMIR CORREIA DE VASCONCELLOS JÚNIOR
Supervisor de Produção 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 CÔRTEZ (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

Mércia Rejane Rangel Batista

(ORGANIZADORAS)

**DISCUTINDO CIGANOS EM
MÚLTIPLOS CONTEXTOS:**
história, demandas por direitos
e construções identitárias

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 dos autores.

Impresso no Brasil. *Printed in Brazil.*

Projeto Gráfico EDITORA UFPB
Editoração Eletrônica e Projeto de Capa ALICE BRITO
Foto da Capa JAMILLY CUNHA

Catálogo na fonte:

Biblioteca Central da Universidade Federal da Paraíba

D611 Discutindo ciganos em múltiplos contextos: história, demandas por direitos e construções identitárias / Maria Patrícia Lopes Goldfarb, Mércia Rejane Rangel Batista (organizadoras). – João Pessoa: Editora UFPB, 2019.

178 p.

ISBN 978-85-237-1449-9

1. Costumes e tradições – Ciganos. 2. Representações sociais – Ciganos. 3. Ciganos – Brasil. I. Goldfarb, Maria Patrícia Lopes. II. Batista, Mércia Rejane Rangel. III. Título.

UFPB/BC

CDU 39(=214.58)

Livro aprovado para publicação através do Edital Nº 5/2018-2019, financiado pelo Programa de Apoio a Produção Científica – Pró-Publicação de Livros da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Federal da Paraíba.

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

Editora filiada à:



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
Maria Patrícia Lopes Goldfarb	
Mércia Rejane Rangel Batista	
1. CIGANOS NA INTERNET: ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE CIGANOS NO CIBERESPAÇO	11
Maria Patrícia Lopes Goldfarb	
José Aclécio Dantas	
2. CATEGORISATIONS AND HOUSING POLICIES FOR ROMA AND SINTI IN ITALY: AN ETHNOGRAPHIC CASE	23
Stefania Pontrandolfo	
3. VERBETE CIGANO NO DICIONÁRIO BRASILEIRO: DISPUTAS, ATORES E ARGUMENTOS	43
Mirian Souza	
4. UM FATO ANALISADOR: CIGANOS CALON E CONFLITOS NO ESPAÇO URBANO	63
Felipe Berocan Veiga	
Marco Antônio da Silva Mello	
5. DISCUTINDO AS ESTRATÉGIAS DE VISIBILIZAÇÃO E REPRESENTAÇÃO DOS CIGANOS A PARTIR DO I ENCONTRO DE CIGANOS DO NORDESTE	85
Jéssica Cunha de Medeiros	
Mércia Rejane R. Batista	
6. LIDERANÇAS CIGANAS E OS PROCESSOS DE DEMARCAÇÃO IDENTITÁRIA EM UMA COMUNIDADE CIGANA	113
Jamilly R. Cunha	
7. OS CIGANOS NOS REGISTROS POLICIAIS MINEIROS	133
Cassi Ladi Reis Coutinho	
8. A MAGIA CIGANA NO OCIDENTE E OS ESPIRITOS CIGANOS DA JUREMA SAGRADA	159
Lucas Medeiros de Araújo Vale	
Maria Patrícia Lopes Goldfarb	

APRESENTAÇÃO

Em 2006 o Presidente do Brasil, Luís Inácio Lula da Silva, instituiu o dia 24 de maio como o “Dia Nacional do Cigano”, produzindo assim que a primeira ação que gerou visibilidade nacional para estes povos (Decreto de 25 de maio de 2006). O dia foi escolhido por ser, para muitos ciganos, o dia de homenagens a Santa Sara Kali, padroeira mundial dos povos ciganos.

Em 2007 o Estado brasileiro criou o Prémio Culturas Ciganas, que faz parte do “Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos”, elaborado em 2013 pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais (SECOMT). Estas são algumas das conquistas dos povos ciganos no país.

Queremos, mais do que listar duas ações recentes geradas no contexto de ações do Estado Brasileiro, chamar o leitor para uma situação que parece de menor importância e que é, para nós, estudiosos e interessados no ‘mundo cigano’, muito significativa. Desde o início do processo colonial, isto é, desde 1500, vamos nos deparar com a presença cigana aqui no que veio a se tornar o Brasil, sem que se tivesse produzido nenhum movimento que implicasse no reconhecimento e no direito específico. Por isso, festejamos não apenas o Dia Nacional do Cigano e a criação de um Prémio que reconheça as Culturas Ciganas. Nós festejamos os resultados das lutas instauradas pelos ciganos aqui no Brasil e o esforço de produção de conhecimento sobre os mesmos, que permitam ao público leitor se deparar com um universo tão complexo e rico.

No Brasil encontramos trabalhos sobre ciganos, em um número crescente, que retratam as origens, tradições, cultura, modos de vida, linguagem, interações com não ciganos, etc. Contudo, como vivemos numa situação social na qual os processos históricos resultaram em lutas classificatórias e em mecanismos de invisibilização, temos nos deparado com alguns pesquisadores que se preocupam em delimitar uma espécie de “ciganidade”, e acabam construindo uma imagem genérica de cigano, atando essa imagem a determinados atributos, tais como o “nomadismo” ou o “isolamento social” em que (supostamente) vivem ou foram obrigados a viver, até que se viram forçados

pelos processos de sedentarização, o que geraria uma situação de perda da suposta qualidade cigana.

Parte considerável da literatura acadêmica reproduz a ideia de cigano enquanto membro de “tribo” ou “cultura”, formada por regras e lógica específicas, cujos atributos culturais dariam conta desta “unidade” sociocultural.

Para além deste imaginário, que acabou por marginalizar e excluir os ciganos de um real exercício de cidadania, com a ausência de direitos humanos e sociais básicos, as demandas ciganas existem, e passaram a fazer parte da agenda política do Estado Brasileiro, com a efetivação de políticas públicas, gerando como consequência a possibilidade destes passaram a ser vistos e a se verem enquanto grupos tradicionais e, como tal, demandando direitos correlatos.

Assim, este livro volta-se para a análise de ciganos, especialmente os que vivem no Brasil e, incorporando a situação, ainda, destes na Itália, através do artigo de Stefania Pontrandolfo, que reflete sobre os processos de interação e de categorização dos ciganos; além das políticas de habitação implementadas pelas autoridades locais para os *Roma* e os *Sinti* na Itália. Pontrandolfo nos mostra como a categorização desses grupos enquanto “nômades” levou a políticas habitacionais específicas, que representaram e reforçaram a marginalização social na qual esses grupos foram institucionalmente colocados. O artigo apresenta o caso etnográfico das relações entre uma comunidade de migrantes romenos e as autoridades municipais da cidade de Bari (Sul da Itália).

O artigo de Goldfarb e Dantas apresenta uma análise antropológica das representações que circulam sobre os ciganos na internet, dando destaque especial as redes sociais, como o facebook.

Veiga e Mello analisam matérias jornalísticas divulgadas sobre ciganos, com ênfase nas formas variadas de intolerâncias e estigmas veiculados pelos veículos de comunicação, problematizando as formas de incriminação dos ciganos com base neste imaginário social que os liga a suspeição social.

Esta preocupação também permeia o artigo de Souza, que analisa a relação entre a definição do verbete “cigano” e questões identitárias, debatendo as noções negativas sobre esta classificação e as formas de positivação política desta construção identitária.

Medeiros e Batista abordam também as construções identitárias, desta vez a partir de um evento local organizado para visibilizar os povos ciganos,

mostrando como esta denominação política é acionada em diferentes contextos etnográficos. Já Cunha analisa como, a partir de novos contextos, se constrói projetos políticos de identificação e de lideranças ciganas.

Coutinho apresenta uma análise histórica sobre ciganos em Minas Gerais, enfocando as formas de apresentação destes nos documentos policiais da República brasileira. Por fim, Vale apresenta um artigo, fruto de sua dissertação de mestrado em Antropologia (PPGA/UFPB), onde analisa a relação entre o termo cigano e representações sociais sobre misticismo; com destaque para o culto cigano na jurema sagrada.

Neste sentido, como veremos ao longo deste livro, os ciganos compreendem grupos heterogêneos, agentes de direitos, fundamentais nas configurações variadas das formas identitárias e direitos correlatos. Lógicas identitárias, práticas culturais contemporâneas e representações históricas cercam tais grupos, que merecem de todos nós uma reflexão profícua e ética.

Maria Patrícia Lopes Goldfarb

(Professora do DCS/CCHLA e PPGA/UFPB)

Mércia Rejane Rangel Batista

(Professora da UACS/CH e PPGCS/UFCG)

CIGANOS NA INTERNET: ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE CIGANOS NO CIBERESPAÇO

Maria Patrícia Lopes Goldfarb

José Aclécio Dantas

APRESENTAÇÃO

Este trabalho é fruto de pesquisa vinculada ao Projeto de Pesquisa intitulado “Os Ciganos no Estado da Paraíba”, desenvolvida entre os anos de 2014-2015. Traz algumas reflexões extraídas do universo virtual da internet, em que analisamos imagens e representações sociais sobre ciganos no ciberespaço, correlacionadas às questões identitárias.

Trata-se de uma pesquisa realizada em cerca de 400 endereços eletrônicos na internet, entre redes sociais, blogs e Front pages, onde se buscou pelas imagens sobre ciganos no ambiente virtual. Foi analisado se estas reproduzem estigmas e se dialogam com representações historicamente construídas sobre estes grupos étnicos¹.

A pesquisa foi do tipo qualitativa², em que foram coletadas e analisadas formas de apresentação e autoapresentação inerentes à construção da identidade étnica cigana no universo virtual.

Na contemporaneidade, por meio de instrumentos midiáticos, parte do imaginário popular é alimentada por personagens míticos, ilustrados pejorativamente, como é o caso dos ciganos, muitas vezes retratados como andarilhos,

1 Sobre grupo étnico nos apoiamos em Barth (1994), para quem o mesmo surge através do estabelecimento de categorias atributivas, que são usadas pelos grupos sociais para definir a si próprios e aos outros, especialmente através da criação das fronteiras étnicas, sendo um tipo organizacional, politicamente voltado para a organização de um grupo como uma comunidade de ação política.

2 A pesquisa qualitativa é entendida como aquela que trata a variabilidade de comportamentos, subjetividades, opiniões, etc. GUNTER, 2006.

nômades, dançarinos, esotéricos, etc. Trata-se de dimensões imagéticas que raramente coincidem com a realidade vivida pelos ciganos (GOLDFARB, 2013).

Para uma melhor apreensão da relação cigano/ciberespaço é importante compreender que os ciganos são grupos étnicos, que por variadas razões encontram-se em diferentes países, vivendo como nômades, semissedentários ou sedentários; devendo ser entendidos a partir de cada realidade etnográfica em questão.

NOTAS SOBRE O CIBERESPAÇO

Uma das motivações para nossa investigação deve-se ao fato de encontrarmos muitos sites e matérias sobre ciganos no mundo da internet, onde a compreensão da relação cigano/ciberespaço se faz necessária.

O chamado ciberespaço é entendido aqui como uma superfície em que habilita um novo espaço social, construído através de tecnologias e diferentes suportes midiáticos. O mundo virtual e suas formas de interatividade, as circulações de matérias, notícias, imagens, etc., também são carregados de representações simbólicas, as quais ora reproduzem um imaginário social, ora buscam transformá-lo. Ou seja, é uma instância telemática que exerce grande influência na dinâmica e na conformação de valores sociais.

Conforme Guigou (2001, p. 183), há no ciberespaço modalidades de subjetivação que se relacionam com tradições, as quais podem se manifestar no universo virtual como marcos de interpretação social. Assim, tanto podem reproduzir como criar experiências e sujeitos sociais, colocadas sob novas orientações de sentido, de acordo com o mundo da virtualidade.

O ciberespaço também é um ambiente de interação (virtual), onde identidades podem ser construídas através de narrativas, com poucas ou até nenhuma conexão com a identidade real e corpórea, mesmo que indiretamente não se desvincule dela. Nele, se pode transitar num território não físico, no qual as fronteiras se apresentam mais flexíveis e suas barreiras aparentemente mais fáceis de serem transpostas, estabelecendo assim um novo e amplo nomadismo: o virtual.

Nestes termos, para Hall, a fragmentação do sujeito:

[...] produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente.

A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (HALL, 1987).

O mundo virtual se popularizou de tal modo que hoje atinge todos os setores da sociedade, chegando aos grupos étnicos ou populações tradicionais, que precisam se inserir ou serem inseridos nas novas formas de comunicação. Como nos aponta Castells (1999), com a internet criou-se uma dependência das redes globais de comunicação e novas formas de sociabilidade, o que podemos ver nos sites ou redes virtuais de relações sociais, onde as pessoas vendem, divulgam, se expõem, emitem opiniões e representam a si mesmos e aos outros.

O ciberespaço e a internet são também criados e recriados por autores de redes sociotécnicas, cuja criação exerce uma agencia como estrutura, linguagem e conjuntos de normas legítimas para a realização de inúmeras interações macrosociais e interindividuais em ambientes online, criando novas condições virtuais da existência material, moral e simbólica dos seres humanos (LEWGOY, 2009, p. 192).

Assim, buscamos, através de uma perspectiva antropológica da internet, analisar relações, representações e construções identitárias forjadas neste espaço virtual. Para além de um simulacro, o mundo virtual tanto copia como é dotado de realidade, naturalizando e convertendo a paisagem virtual num mundo real (LEWGOY, 2009).

Os espaços virtuais pesquisados (websites, blogs, redes sociais, etc.) foram classificados e divididos entre: endereços de conteúdo religioso, endereços sobre danças e músicas, de divulgação da “cultura cigana” pensada como tradições, condições econômicas e sociais, sites e blogs de apoio às comunidades ciganas, e, por fim, as Comunidades e Fan Pages no Facebook, que tinham ou pareciam ter vínculos diretos com os ciganos.

Dos 400 endereços eletrônicos encontrados na primeira parte da pesquisa, selecionamos 279 endereços que tinham vínculos diretos com ciganos e/ ou tinham sido criados por alguém que se definia como “cigano(a)”. Nesta fase realizamos uma espécie de classificação, observando:

- ◆ Os endereços, distinguindo-os em site, blog, Facebook, etc.
- ◆ Se foi criado por alguém que se autodefine “cigano” ou se trata de “assuntos ciganos”.
- ◆ O “moderador”, procurando identificar o proprietário e o “estado”/ região de origem do endereço eletrônico. Nesta fase foram observados os endereços, postagens, comentários, fotos, participação em grupos de interesse, preferências culturais e perfil de cada moderador/proprietário.

Destaca-se que a internet, enquanto ciberespaço privilegiado, desenvolve a transmutação das formas narrativas, conferindo a estas um grau de recolocação social, que aloca vozes e imagens não através da oralidade experiencial da tradição, mas pela linguagem digital. Assim, imprime novos significantes identitários como forma ampliada de representação social de grupos sociais diversos.

Nestes termos, os ciganos têm construído novas formas de identificação que transpassam o território físico, fazendo circular as representações de sua identidade étnica no ciberespaço, ressignificando os traços diacríticos que funcionam enquanto signos na relação ciganos/ não ciganos³. No universo virtual, a identidade cigana e seus traços diacríticos, tais como as fronteiras existentes ou por ela criadas, são desenvolvidas tanto pelos próprios ciganos como pelos não ciganos, o que mantém o fluxo entre os indivíduos em interação.

REPRESENTAÇÃO DOS CIGANOS NOS PERFIS DAS REDES SOCIAIS

Nas redes sociais pesquisadas, mais particularmente o facebook, a grande maioria dos ciganos se identificam e são identificados pelos nomes de seus perfis (57% dos perfis analisados). A maior parte apresenta nomes ou títulos de suas fan pages como “ciganos”, de modo genérico, sem categorização ou especificação étnica (Rom, Calon, ou Kalderash). Mas interessante é notar

3 Os chamados traços diacríticos são elementos ou um conjunto de signos utilizados para distinção entre grupos em interação. (BARTH, 1988).

que o grupo de amigos, a troca de postagens, likes, as curtidas ou compartilhamentos tendem a ocorrer por pessoas que se colocam como membros ou pertencentes a um grupo étnico específico.

Dos 133 endereços eletrônicos da rede social Facebook pesquisados, apenas 15% não identificavam em seus títulos qualquer atribuição étnica cigana. 2,2% se auto designava enquanto “Rom” e 24,8% atribuía o termo “Kalon”, “Kalin”, “Calon” ou “Calin” no cabeçalho de suas páginas.

Mesmo que esses dados não reflitam a totalidade da participação cigana no ciberespaço e não revelem uma possível tendência macro social entre os ciganos, o percentual elevado de jovens, pré-adolescentes e adolescentes dentro das porcentagens acima citadas, e os próprios índices apresentados, trazem elementos que fomentam a percepção da (re)significação identitária em seus viés étnico, bem como as representações simbólicas em jogo. Este território não físico, profícuo para construções identitárias, oferece a habilitação do exercício da memória e a atualização de traços identitários, mediante um “conjunto de arquivos sociais e virtuais” (GUIGOU, 2009, p. 183).

Esse processo funciona como uma autoafirmação étnica representativa de sua identidade, uma dimensão imagética de um pertencimento grupal. O termo “cigano”, “Kalon”, “Kalin” e “Rom” refletem no ciberespaço um status de autoafirmação ou autoatribuição étnica, do tipo “*sou Kalon*”, “*sou Rom*”. Eles remetem não a uma generalidade étnica estática, mas a um sentimento de pertença socialmente construído também pelas novas gerações de ciganos, conforme o desenvolvimento de novas relações sociais e modos de apresentação na conjuntura societária temporal. Assim:

(...) las tradiciones no unicamente como produtoras de sentido em su fidelidade consigo misma, sino em tanto conjunción de diversas experiencias sociales-virtuales inventadas, fragmentadas y colocadas bajo nuevas orientaciones de sentido bajo las interpelaciones ciberespaciales (GUIGOU, 2009, p. 183).

A identidade cigana também passa a ser construída pelas formas de apresentação, com a possibilidade de um acesso mais democrático, de acordo com as dimensões virtuais de sociabilidade. Neste sentido, verificamos que grande parte das páginas do Facebook é usada como fonte de veiculação de perfis individuais, mas que a todo o momento envolve formas de sociabilidade

com uma rede familiar ou de parentesco e de amizades entre ciganos de locais distintos, que por sua vez reforçam os laços de pertencimento coletivo.

A pesquisa usou procedimentos metodológicos que se centraram nas redes endógenas de cada Front Page individual, em que foram catalogados os endereços disponíveis em cada rede pessoal e de amigos de cada pesquisado, o que fortalece a percepção de uma rede comunitária ampliada e virtual⁴.

TRAÇOS DIACRÍTICOS NO CIBERESPAÇO

Os traços diacríticos são sinais ou signos manifestos que escolhemos e exibimos na intenção de demonstrar ou representar nossa identidade e nos diferenciar dos demais (BARTH, 1994). No tocante aos endereços eletrônicos pesquisados, front pages pessoais na rede social Facebook, estes signos não refletem a transformação da cultura cigana pela assimilação de elementos culturais da população não cigana.

Verificou-se a atribuição de um etnônimo (cigano, calon, etc.) junto ao nome do perfil, sinal de reconhecimento ou pertencimento que fornece sentidos. Se antes havia um processo de invisibilidade social, tanto por parte da sociedade envolvente como dos próprios ciganos que tinham medo dos estereótipos e das várias formas de segregação social, hoje assistimos reafirmações étnicas nas várias interações virtuais.

Ainda constatamos, nos sites informativos, ou de propagandas e Blogs variados (por meio de diferentes sites de busca), a reprodução de traços estereotipados, criados a partir de imagens genéricas do cigano como festeiro, comerciante, viajante, ligado à indústria automotiva, quiromancia, ao misticismo e esoterismo, atribuídos pelos não ciganos

4 Concordamos com Bernal (2013), quando conclui, ao analisar a mobilidade Pathan na Patagônia, que as redes virtuais permitem um aumento de relações vicinais, familiares, parentais ou étnicas, diminuindo as segregações grupais internas, que estão interligados numa rede maior: a internet.

Figura 1: Estereótipos comuns sobre ciganos



Fonte: <https://povodearuanda.wordpress.com/2007/11/26/ciganos-na-umbanda-2/>

Figura 2: A dançarina



Fonte: <https://povodearuanda.wordpress.com/2009/04/26/quadros/>

Figura 3: Baralho cigano



Fonte: <http://consultasdetarot.com.br/baralho-cigano/baralho-cigano-para-o-amor/>

Figura 4: Fogo, música e sedução cigana



Fonte: <http://povociganonaumbanda.blogspot.com.br/2013/11/ser-cigano.html>

Entretanto, observou-se que tais imagens estereotipadas também foram apropriadas por alguns sites, blogs ou comunidades criadas e mantidas por ciganos, em que muitas vezes esses elementos são introjetados e reutilizados como forma de demarcar a distinção e destacar as diferenças, na medida em que se acentua a ideia de “unidade”.

Notou-se uma revalorização na utilização de imagens “negativas”, e os ciganos aderem a estas alternativas imagéticas que o mundo não cigano criou, numa tentativa de ressignificar elementos externos, às vezes incorporando-os às suas redes sociais.

Há uma forte incidência de fotos no perfil e nos álbuns divulgados nas redes sociais dos ciganos, de pessoas com veículos, sons automotivos, bebidas e “festas ciganas”, o que, por um lado, busca delimitar características culturais singulares, e, por outro lado, reproduz os estereótipos do senso comum. Desde crianças até os adultos do sexo masculino, observamos imagens associadas ao carro ou som como expressão de status social. Entre os adultos, a festa, a dança e o som, nas fotos postadas e compartilhadas, são signos que passam a representar o ethos cigano no ciberespaço. Já as mulheres estão quase sempre representadas por imagens que ressaltam os trajes, o cônjuge, os filhos e a dança.

Saindo da análise das páginas pessoais da rede social, chegamos aos endereços de conteúdo religioso e endereços sobre danças e músicas. Estes primeiros parecem exacerbar uma categorização dos ciganos. Transmitem imagens e discursos que desenvolvem uma noção folclorizada desta identidade étnica, representada sobretudo como uma identidade performatizada. Quem visita tais endereços tem uma forte impressão generalizante da reprodução ampliada dos estereótipos, uma atribuição estigmatizante que serve ao propósito de fazer crer que todos os ciganos são gnósticos, míticos e exotéricos, reforçando o senso comum que os caracteriza enquanto “um povo misterioso”, “indecifrável”, dado a uma prática religiosa pagã medieval. Nenhum traço cultural étnico é desprovido de sentido, mas sim construído a partir de variadas motivações/imposições históricas e sociais.

Quanto aos endereços pesquisados de divulgação da “cultura cigana” (tradições, condições econômicas e sociais), é preciso indagar sobre os arranjos de poder envolvendo a identidade nelas representadas (família, estado, religião). Como toda identidade é situacional e interacional, a imagem identitária representada parece se apropriar dos traços diacríticos para uso nas trincheiras políticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através da análise nos endereços eletrônicos pesquisados, por via textual ou imagética, a internet se apresenta enquanto espaço privilegiado para percebermos a reprodução de estigmas e estereótipos, em maior ou menor grau, de acordo com o tipo de website e seu uso, que ganham ressignificações e sentidos práticos entre os ciganos.

Verificamos que boa parte dos sites sobre a etnia cigana dialoga, parcialmente ou totalmente, com representações historicamente construídas no país sobre estes grupos tão discriminados. O percurso sócio-histórico do cigano concedeu estratégias que permitiram as adequações sociais necessárias para sua manutenção étnica. Tais estratégias se reatualizam no presente e os conformam a um novo ethos cigano que não antagoniza com a tradição cultural de seu povo.

De modo geral, a pesquisa nos permitiu verificar representações coletivas e pessoais sobre si próprios e como são representados pela sociedade virtual. Com relação à identidade, consideramos lócus de afirmação de diferenças. Por isso, tende a ser contrastiva, estabelecendo meios de diferenciação entre grupos sociais ou pessoas que se veem e se pensam enquanto portadoras de culturas distintas.

REFERÊNCIAS

BARTH, F. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, Hans, GOVERS, Cora. **Antropologia da Etnicidade**: para além de Ethnic groups and boundaries. Lisboa: Fim de Século, 1994.

_____. “**Etnicidade e o conceito de cultura**”, In, Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política. N. 19. Niterói: EdUFF, 2005.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora Fundação da Unesp, 1998.

CAMPOS, Cláudia Camargo de. **Ciganos e suas Tradições**. São Paulo: Madras, 1999.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede: a era da informação: economia, sociedade e cultura**. Vol. 1, São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CHINA, José d'Oliveira. *Os Ciganos do Brasil*. **Revista do Museu Paulista**, Tomo XXI, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1936.

CLIFFORD, James. "Identity in Mashpee". In: **The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art**. Harvard University Press, 1988.

FERRARI, Flôrência. **O Mundo passa**. Uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia Social. São Paulo: 2010.

FOLETIER, Vaux de. O Mundo como Pátria. In: **O Correio da Unesco**, nº. 12, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1984.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **Os Ciganos**. Galante, Fundação Helio Galvão, nº. 02, Vol. 03, Natal, Setembro de 2003.

_____. **Memória e Etnicidade entre os Ciganos Calon em Sousa-PB**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2013. (Coleção Humanidades).

GUIGOU, L. N. Ciberespacio, memoria y tradición. Las artes de construir el tempo em la alta modernidade. In: **Civitas: Revista de Ciências Sociais**. Programa de Pós-Graduação em C. Sociais. PUC Rio Grande do Sul, ano I, no 1, jun 2001, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

IVATS, A. Os Ciganos no Mundo Moderno: da escola do caminho ao caminho da escola. **Correio da Unesco**, ano 3, nº. 1, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1975.

LEWGOY, Bernardo . **A invenção da (ciber)cultura: virtualização, aura e práticas etnográficas pós-tradicionais no ciberespaço**. Civitas (Porto Alegre), v. 9, p. 185-196, 2009.

LOCATELLI, M. **O ocaso de uma cultura: uma análise antropológica dos ciganos**. Santa Rosa: Barcellos Editora (dissertação de Antropologia), 1981.

MARTINEZ, Nicole. **Os Ciganos**. São Paulo: Papyrus, 1989.

MOONEN, Frans. Ciganos Calon no Sertão da Paraíba. João Pessoa, MCS/UFPB, **Cadernos de Ciências Sociais**, nº. 32, 1994.

MORAES FILHO, Melo. **Os Ciganos no Brasil e o Cancioneiro dos Ciganos**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.

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

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

CATEGORISATIONS AND HOUSING POLICIES FOR ROMA AND SINTI IN ITALY: AN ETHNOGRAPHIC CASE

Stefania Pontrandolfo

INTRODUCTION⁵

For some time now, scholars studying housing policies in Italy have been underlining how such policies embody a substantial and constantly increasing ‘social deficit’ (TOSI 2014, PABA 2014). These policies are struggling due to a combination of facts which includes the neo-liberal State’s withdrawal from directly intervening in housing policies and the impoverishment of a large bracket of people within the state territory. Faced with growing complexity and, at the same time, a greater social demand for housing, Italian public policies are currently experiencing particular difficulties.

Proof that the new data are disconcerting for policies is in the social profiles of the latest candidates for housing needs [...]. At one extreme we have new housing and social marginalisation subjects: nomad camps, unauthorised settlements, the homeless and so on; at the other, the ‘impoverished middle classes,’ or populations that previously [...] did not constitute problematic people (immigrants, for example). (TOSI, 2008b, p. 38).

One of the main problems for a traditionally fragile housing welfare system, like the Italian one, has long been the question of selecting who

5 This article is based on data collected during the research for the project *The immigration of Romanian Roma to Western Europe: causes, effects and future engagement strategies – MigRom*, financed by the European Commission as part of the 7th Framework Programme, section “*Dealing with diversity and cohesion: the case of the Roma in the European Union*” (GA319901). For further information on the research project see: <http://romani.humanities.manchester.ac.uk/migrom/>

should benefit from it. So far the tendency has favoured measures to assist the less disadvantaged among the disadvantaged and a differential treatment for marginal populations, who have more likely been subject to “an assistance and regulatory treatment that classed them as people to be placed in special structures rather than in houses: dormitories, reception centres, nomad camps and so forth [...]” (TOSI, 2008b: 40).

The “inferiorisation” of the housing solutions adopted has, in fact, been an expression of the social marginalisation into which local policies have institutionally placed certain population brackets.

It is in this general context that opportunities for reflection on ‘nomad camp’ policies, which, up until a few years ago, dominated the migrant and non-migrant Roma and Sinti housing policy scene in Italy, are to be included.

Interpreting “nomadism” as a common cultural characteristic of a set of highly diverse family networks lies somewhere within larger and widespread processes of ethnicization, marginalisation and criminalisation of Roma and Sinti groups, confirmed and reinforced by the so-called “nomad camp” housing policy.

One of the perverse effects of the ‘nomad camp’ policy is that it has given institutional legitimisation to the idea that Roma and Sinti families’ way of living consists of scanty hand-made items, shacks, makeshift shelters and unhygienic situations. Conditions imposed by necessity and by the meanness of institutional solutions have gone hand in hand with the ‘housing culture’ of these peoples, so that they have become an emblem of decay, of a lifestyle that is incomparable and incompatible with ours. Living in marginal areas, in conditions bordering on survival, almost becomes a fault rather than the result of discrimination (SO-LIMANO and TOSI, 2014, p. 179).

Despite this, several case studies at a local level⁶ have caught a glimpse of emerging new housing proposals and new social experimentation over the

6 The literature on housing poverty in Italy, and especially on that of Roma and Sinti groups, has increased exponentially in the last decade. Therefore, we will only report on the important work that the ‘Regional Observatory on Roma and Sinti socio-housing conditions in Tuscany’ of the Fondazione Giovanni Michelucci has done (<http://www.michelucci.it/2014/12/10/osservatorio-sulla-condizione-socio-abitativa-dei-rom-e->

last ten years or so. The idea that Roma and Sinti should ‘come out of camps’ is becoming increasingly popular, as are other new formulas adopted by several Municipalities aimed at dealing with the housing and social hardships in which many Roma and Sinti have been obliged to live for some time now. These include placing a large number of families in council houses and in so-called ‘micro-areas’, i.e. small but permanent municipal settlements (SECCHI, 2018).

These experimental projects undermine the ‘nomad camp’ model in various ways: by ruining the monolithic vision that sees all communities as ‘nomads’ and by starting to take specific community forms of living (although not necessarily similar to, or in any way worse than those of other Italians) into consideration. However, these projects, found patchily around Italy, have not resolved the housing and social exclusion problem for the poorest Roma and Sinti people, particularly for those who are traditionally invisible to Italian welfare.

In fact, only a few officially resident Sinti and Roma can access these experimentation projects while a large number of families, especially migrants, continue to be excluded from Italian welfare policies.

Numerous Romanian Roma, for example, are living, certainly not by ‘culture’ or ‘choice’, in huts and tents in informal settlements and abandoned or dilapidated buildings on the edges of our cities, because these settlements have been, and continue to be, the only possibility that the Italian property market (characterised by high rents and almost inaccessible accommodation, especially in the large cities), the fragile Italian housing welfare (with its inefficient public housing offer, extremely poor housing affordability support and its selectivity criteria, which tends to favour the medium-low bracket and exclude the lower population range, i.e. non-residents and the unemployed) and the Italian economic-social context (with its economic recession and high anti-Gypsy levels) could offer, and still offers, to those in precarious economic and social conditions. In regard to these people,

sinti-in-toscana/); some work of the ‘Regional Observatory on integration and multi-ethnicity in the Lombardy Region’ in collaboration with Fondazione ISMU (<http://www.ismu.org/2013/11/5362/>); the collective volumes edited by Vitale (2009) and by Pontrandolfo (2018).

The usual behaviour of local administrations ranges from indifference – ignoring and making illegal settlements socially invisible – to repression, where eviction is the extreme result: in this case destroying the camp is rarely accompanied by relocating the inhabitants’ (TOSI, 2008a, p. 211).

In cases where Roma are predominantly treated as criminals and security policies are consequently adopted, culminating in the forced evacuation of unauthorised camps, relocation proposals are hardly ever offered to the evacuees and if they are, they involve a small minority who are given emergency and temporary accommodation (for example, in ‘reception centres’ for those ‘with no fixed abode’). These solutions are often highly expensive for public administration and still do not resolve the problem.

Among the housing policies that the local authorities could take into consideration, there is at least one other possibility that has yet to be properly explored: settlement re-development.

And yet there is ample literature on the advantages of unauthorised settlement upgrading interventions which highlights how these settlements could constitute important resource systems and relational, as well as economic, resources: significant stockpiling that the inhabitants have practiced during their lives in the settlement and that eviction has sentenced to destruction. [...] Relatively simple interventions (service connections, the creation of safety measures, etc.), at little to very little cost, could [...] produce incomparably better situations for the majority of settlements (TOSI, 2008a, p. 211).

Experimentation projects have also been proposed at a local level in terms of the social policies that accompany housing solutions⁷. Nevertheless, as in the case of housing policies, these projects sometimes see the road to integration as “assimilation” or “re-education” since, in order to substantially

7 One only has to think of the many employment projects conducted through work bursaries or training apprenticeships or support given to create small cooperatives; or the infinite and widespread number of intercultural education projects set up in many Italian schools attended by Roma and Sinti children; etc.

modify the policies, a profound change in the categorisations of those receiving housing help must be made first. A change that, in many cases, comes up against unyielding institutional and cultural inertia.

The interplay between categorisations that construe Roma and Sinti cultural alterity as hierarchically subordinate, essentialising and separating it from wider social, cultural, economic and historical processes, and the implementation of differential and emergency local policies, is particularly evident in the analysis of the housing policies adopted in Italy. “Thinking of houses” (TOSI, 2008a; SOLIMANO and TOSI CAMBINI, 2014) for Roma and Sinti is still particularly difficult due to persistently considering Roma and Sinti as subjects with a radical cultural diversity that is incompatible with normal living standards as well as with Italian civil society.

Despite this, case studies carried out so far highlight how, aside from any reconstruction from above (nationally speaking), on a local level, processes, dynamics and negotiations between the various social agents and an enormous variety of combinations of situations and events can and have been created over time. Some cases have led to innovations, others have taken old roads, but in each case, processes at a local level will have their own story and reasons to continue into the future and will never be totally comparable one to the other. Below is an account of the particular case of relations between a community of Romanian Roma and the municipal authorities in the city of Bari⁸. This case study is interesting because it provides us with a detailed account from below of some of the above-mentioned dynamics, and also shows convergences and divergences compared to other experiences within the Italian territory.

ROMANIAN ROMA IN BARI

Bari is a medium-large city on the Adriatic Sea in South-East Italy. According to ISTAT national statistics⁹ for 2014, in a total population of 327,361 inhabitants, 11,883 were foreign residents (and therefore regularly counted

8 The period considered was between 1999, the year in which negotiations between this Roma family network and local authorities began, and 2014, when the new and present-day administration took over.

9 See <http://www.comuni-italiani.it/statistiche/stranieri.html>

in official statistics), while, according to data from Bari Municipality's Social Service Office, there were about 500 Roma living in the city.

These people mainly originated from Romania and were living either in the Council authorised camp in the Japigia area or in other informal settlements in various parts of the city. Not officially Bari residents, despite having lived in the city permanently for many years (in some cases, with circular migration), they are therefore not included in official statistics. These migrants make up about 0.1% of Bari's entire resident population, and approximately 4% of the total number of foreigners living in the city (resident and otherwise)¹⁰.

There have been several Romanian Roma communities in Bari since the end of the 1990s. Previously, in the early '90s, only a few Roma families from Bosnia lived in an area in the city outskirts (in an authorised camp on land belonging to Modugno Municipality), while the arrival of meagre groups of Roma families from Bulgaria is reasonably recent. It can therefore be said that, in the last twenty years or so, the local authorities have had to deal with a presence of Roma groups, each very different to the other, but mainly originating from Romania.

Relational histories between the various communities and the local authorities are all different and experiences have been variable¹¹. However, we have decided to focus our attention here on the history of one community (intended as a social and family network), namely the pioneers of migration to Bari, because, in our opinion, it could demonstrate how public administrations have constructed their categorisations and policies over time and which were also partially activated for other Roma migrants who arrived at a later date.

Another reason for choosing to focus on the first community of Roma to arrive in Bari is due to the fact that the number of Romanian Roma citizens in Bari has changed over time. The first dealings between Bari Council and Roma occurred when the numbers within the city territory were a lot less significant (about thirty people in 1999 and eighty or so in 2007). This situation

10 These are estimates rather than exact numbers: we certainly know that there are also other non-Roma foreign citizens living in Bari's informal settlements (who are not included in the official statistics because they are not registered as residents), but we have no data concerning them.

11 For a detailed reconstruction of the history of relations between the various Roma communities and Bari public administration, see PONTRANDOLFO, 2018.

probably helped to activate direct negotiations between the Roma and public administration, something which now seems much more difficult to achieve.

From 2007, new communities began to make their way to the Bari area, some from the same parts of Romania (from the South West Oltenia region, especially the districts of Dolj, Olt and Mehedinți), others from different areas (from the North East Moldova region, particularly the district of Suceava).

And while the council opened its first authorised Roma camp in 2007 to host the community featured in this article, further informal settlements, both large and small, sprang up here and there in the city area, some more permanent than others, some more visible than others. It is therefore interesting to try to trace the history of relations between local institutions and the first community of Romanian migration pioneers in order to understand how the local administration tackled its initial impact with these migrants and their particular poor social and living conditions with special taxonomies and policies.

NEGOTIATIONS (1999-2007)

Some Roma families from Craiova (South West Oltenia, District of Dolj) had been living in Bari since 1997 in a situation of invisibility. They had lived in small informal settlements made up of tents and shacks built out of recycled materials in the interstitial areas of the city.

Between 1999 and 2001, this small community of about thirty inter-related people, was forced to move several times to precarious and temporary settlements due to repeated evictions by the then centre-right municipal administration. As of the end of 1999, that is, after D.T.'s¹² family arrived in Bari, a strong political alliance¹³ started up between these families and some

12 D.T. has played an important role since the beginning of negotiations with Bari Council becoming, in time, a political representative of this community, aided by his previous political experiences in Romania and experience gained as a mediator during the years of his stay in Italy. He was also a research assistant for a while on the MigRom Project and collaborated with the project by allowing the author of this article to live with his family in the Japigia camp.

13 The alliance was made up of part of the Roma families, of which D.T. became a political reference point as time went on, some volunteers, parish priests and representatives from the diocesan Caritas in Bari and some city councillors elected from the non-party lists.

principally Catholic-oriented civil and third sector organisations. This alliance led to the onset of negotiations with local authority representatives which, a few years later, resulted in the establishment of what is still the only ‘authorised Roma camp’ in the city today.

We will see below that various sources could show that, from the initial phases of their stay in Bari, negotiations between these families and local institutions concerning their categorisations and the housing policies to adopt were already on-going.

In his reconstruction of the vicissitudes of this Roma community as of his arrival in the city, in reference to a meeting promoted by volunteers helping the Roma families held in December 2000 between a delegation of municipal councillors and the then Mayor of Bari, Matteo Magnisi¹⁴ speaks of :

A heated debate to find a logistic solution for a group of families camped in Via Gurakuqi. The Roma are asking to become stable dwellers of the city having – as the volunteers insisted – already vaccinated and enrolled their nine children in the local schools. The Mayor was cautiously willing to deal with the Nomad question and to find solutions, although confined to the Roma families living in the Japigia area camp. He did, however, declare to be against setting up a Roma camp in the city’ (MAGNISI, 2012, pp. 19-20).

At a meeting held in October 2001 in a Japigia area parish, attended by the priest, some volunteers, the directors of two local primary schools and a delegation of Roma, the topic of what to do about forewarned evacuation provisions regarding the settlement in Via Gurakuqi was discussed. Part of the meeting was filmed and made public in the *Japigia gagi* documentary by Giovanni Princigalli¹⁵. Some of the comments are interesting to report:

14 Councillor from 1999 to 2004, working in the third sector as educator and volunteer, always supported the Romanian Roma community living in the Japigia area in their negotiations with Bari Council and in their projects.

15 A Faculty of Arts student at Bari university at the time, he lived with this Roma community in an informal settlement while filming for an ethnographic documentary and is still on friendly terms with these families (in 2014 he published a set of three documentaries on this Romanian Roma community in Japigia. See <http://www.herosfragiles.com/>).

Priest: 'We are not here tonight because we want to give you a house, I can't even find houses for Italians!!! We can give you 'humanitarian' aid. That's what it's called, right? Not 'political' help...'

After the Italians had advised the Roma family representatives to split up and spread out in order to reduce the group's visibility and protect itself from eviction threats, one Italian woman, faced with D.T.'s dissatisfied replies, said the following about Roma mobility:

V.: But it's part of your culture...

Dainef: This is not a culture!

V.: ...I mean, this way of life, right? Moving around, not having a home, is part of your way of life. What I mean is, I don't know if I could ...

Dainef: I didn't choose to live in a shack! [...] This is not a culture!'

Again in the *Japigia gagi* documentary (filmed in 2001), in a scene at the beginning in which D.T. tells his migratory story, he says:

This country, Romania, is truly beautiful... we had jobs in Ceaușescu's time! But [...] when hunger really set in, for us, when democracy arrived, we Gypsies, we believed we were stronger!... But instead ... [...]... it was, you know... as if I died of hunger and when you give me a tray of food and I am so hungry that I could eat all of it, you don't want to give anything to anyone else, not even a small part. That's how the Romanians were, they were poor, they were sad, they had a bitter taste in their mouth, they were hungry, they saw no laws for anyone, only for themselves. And we were Gypsies, we had no rights, and this aroused hate between us ... and then we started to leave, to come to this country, to work, to beg at traffic lights, [...], each one with his own work, to do something for his life [...]. I am asking for asylum in Italy [...] We Gypsies in Romania are no longer nomads, everyone has his house. Here in Italy, we are trying to have a camp with ... where our families are, where at least we can beg in the city [...]. In Romania,

a factory worker has a wage of almost 100,000 Lire¹⁶, a family of four people can earn almost 100,000 Lire in one or two days, if they are lucky and it doesn't rain and if the police don't move them on. If a Roma has to choose between an illegal job and the traffic lights, and he can earn more at the lights, then he will choose the traffic lights!

Since the very onset of negotiations with local institutions, these families (and their representatives in particular) have found themselves up against categorisations that defined them as 'Roma' or, by way of synonym, 'Nomads', and not as 'migrants' or 'asylum seekers', as well as a social and political situation where access to forms of housing similar to those of Italians was inconceivable (even more than impossible).

Difficult access to social housing and, in general, the problem of hardship and housing risk in Italy, especially in the south and in cities like Bari, is affecting an increasing number of people, both Italian and foreign, and local administrations have been battling to find a solution for a long time now¹⁷.

In this context, these families' request, in their lengthy negotiation with local institutions, for a piece of land on which to settle permanently without the constant risk of evacuation, was a considerable act of political pragmatism that has achieved results, despite the ambiguities that this decision certainly brought about. It should also be pointed out how negotiation on forms of dwelling has, right from the very beginning, always been accompanied by Roma negotiations on the categorisations being used against them.

The dominating vision among administrators, officials, volunteers and representatives from the third sector was that of an ethnicised population in which the words 'Roma' and 'Nomads' were used as inter-exchangeable synonyms. The use of the term "Gypsy", attested in documents of the time, was only used by the Roma themselves with non-Roma as an immediately comprehensible translation for an Italian listener (probably resuming the rhetoric already in use in Romania). The people in Bari, especially in public and institutional contexts, did not, and do not, publically use the term "Gypsy" because it was felt to be derogatory and politically incorrect.

16 Currently about Euro 50.

17 For statistics relating to housing poverty in Italy, see Nanni *et al.* 2015.

Nevertheless, the taxonomic categories used by Italians were inter-exchangeable since each one seemed to epitomise the same metaphors: Nomads-Roma were thought of as persons with a different “culture”, one that foresaw the traditional practice of nomadism (people who make a habit of continually changing home and place, or are used to living in makeshift settlements), as well as the traditional practice of making a living through the informal economy (fundamentally begging).

Persons with a poor sense of civic duty and little to no culture, not only in the educational and schooling sense, but also in terms of hygiene and healthcare (deprived and marginal people who needed assistance in order to help them become “good citizens”). It is no coincidence that sending the children to schools in Bari, which the Roma families started doing towards the end of 1999 on the advice of the volunteers with whom they were closely allied, was an important strategic card to play in the initial negotiations with local authorities (as the main players in the events of the time explicitly recognised, see, for example, TOMESCU, 2003, p. 126; MAGNISI, 2012, p. 13).

The Roma had tried immediately to oppose these visions that non-Roma had of them, not by denying their own Roma identity, but by underlining how flexible it is (like all cultural identities) and how their migration was essentially due to economic and political reasons (requests for asylum, which were mostly rejected by the Italian State at the beginning of the millennium, were advocated by discrimination suffered in Romania).

In other words, these Roma always made the effort to reintegrate within the vision of the Italians with whom they debated on wider social, economic, historic and political issues compared to the ‘culturalist’ dimension into which they were relegated. We cannot say with certainty to what extent they managed, but what is certain, is that this communication effort led to the onset of real political negotiation between these Roma and the local authorities.

Among the significant results obtained in this phase of negotiation was imposing, from the start, from the very first meetings and relations between these families and various organisations in the Bari civil society, the rhetoric of ‘multi-culturalism’, like the predominating public rhetoric on visions of security and criminality put forward by the centre-right mayor and the institutional players supporting him during the first few years of negotiations.

In fact, between 2001 and 2004, due to the centre-right administration's resistance to trying to find housing solutions for this community, and following several evacuations, these families were temporarily hosted in facilities owned by the Diocese. Nevertheless, in early 2004, the church's Caritas facilities were no longer available and so the Roma returned to their old informal settlement in Via Gurakuqi in the Japigia area.

Things began to change at the beginning of 2004 when the Municipal Council had to deliberate in their budget in favour of creating a serviced area to entrust to the Japigia Roma community. In any case, the decision was by no means unanimous, with the mayor taking a position of absolute opposition.

Things changed definitively in mid 2004 when the centre-right council was replaced following the election of a new centre-left mayor, who was to remain in power for two mandates, from 2004 to 2014. The civil society organisations and third sector, that had supported the Roma from the very beginning, and the Roma community in Japigia, politically represented by D.T., sealed a strong and long-term alliance with members of this new administration.

In fact, negotiations with this new local administration led to the founding of 'a pilot project for the integration of Roma families living in the city of Bari', i.e. to creating the only authorised camp in the city¹⁸.

Council Deliberation no. 267 of 5 April 2006 actually foresaw the experimental creation of an 'equipped Roma village' on council-owned land in the Japigia area, for the following reasons:

- 'there is public interest in the fact that the [...] Roma community, being made up of refugees in need of assistance, with no fixed abode, should be inserted into the Bari metropolitan area in order to ensure them with the fundamental conditions of liveability'
- 'the social and productive integration activity of immigrants is a primary reason for intervention and is part of the specific duties of the Public Education, Juvenile Policies and Policies for Children and Civil Reception Council Offices'

¹⁸ Council deliberations no. 267 of 5 April 2006 and no. 86 of 7 February 2007.

the programmatic commitments of the City Council ‘to make its own area a place of peaceful cohabitation between different cultures by means of pursuing social inclusion policies [...], foresee territorial hospitality networks that aim to promote cultural, research, educational and information initiatives.’

To this purpose, the Council deliberated on:

The experimental creation of an integration project for the families of the ethnic group of Roma living in the city of Bari by identifying a ‘Roma spokesperson able to best represent them’ and the activation of interventions ‘with particular reference to healthcare, enrolment in schools for minors, cultural promotion and training for adults.’

As can be deduced from this document, the categorisations finally accepted by the local authorities, that were to govern the city until 2014, combined the different visions that emerged from negotiations held until that moment. While they recognised these people’s condition as ‘migrants’ and “refugees”, the idea that they were “nomads” or that they were ‘an ethnic group’ was never quite overcome. As we will see below, the policies enacted in 2007 do indeed reflect this complex categorisation.

THE ‘AUTHORISED ROMA CAMP’ EXPERIMENT IN JAPIGIA (2007-2014)

The Japigia camp experience has produced some results which, in our opinion, are worth reflecting on. We will try to outline some important elements below.

First of all, the authorised Roma camp experiment provided the families who had been living there for ten years with a housing stability that, in other local contexts, where evictions are the rule, is simply inconceivable. This condition has led, over time, to the establishment of constant relations and dialogue between the families, institutions and the local civil society.

From 2007 to present day, many of the objectives foreseen have been achieved, despite the persistence of some problems in the daily lives of the Roma families who live in the Japigia camp.

The camp was equipped and serviced on a plot of land full of olive trees but with no buildings. The self-built huts are made of recycled materials and stand next to each other in a circle around the camp.

Each has electric heaters, a gas cooker and is furnished in the same way as an apartment. Periodically these constructions prove their precariousness during episodes of particularly bad weather or other occurrences. In general, the main problems derive from the structural flimsiness of the houses and infrastructure which, in 2006, were only designed to be temporary.

Despite this, life in the camp is entirely self-managed by the families and, over the last ten years, this permanent housing situation has meant that several different projects, in collaboration with the Council, have been set up with local schools and many other third sector organisations within the city.

Among these, we would mention how constant schooling of the camp's children goes hand in hand with many intercultural education projects; professional training courses for the camp's adults and, above all, the creation of a social cooperative made up of Roma who are employed in cellar clearing, painting and decorating, furniture and building restoration and cleaning; professional training of the community representative as a cultural mediator; continual healthcare assistance.

But this permanent housing has also led to reconstructing a "community" within the camp, since the inhabitants are a set of families with kindred ties, who gradually joined the pioneer families that first migrated to Bari (basically they are a family network consisting of D.T.'s and his wife's siblings). At the end of 2014, the camp had about 170 inhabitants, of which about fifty were children, many of whom were born in Bari.

This re-grouping in a migratory context of families that, when in Romania, used to live a short distance one from the other in the same area of Craiova (the so-called *țigania*, an area mainly occupied by Roma, called *Fața Luncii*) has, in a certain sense, allowed them to recreate an authentic community in Bari, which is experimenting sharing common spaces and both a spatial and socio-cultural closeness similar to the one they had back in Romania.

One important element to underline in this experimentation regards the ability that the municipal administration of 2004-2014 and these particular Roma families had in activating 'direct' political negotiations. The fact that the administrators recognised in these families, and especially their representatives, political spokespersons with whom to communicate, was not something to be taken for granted (it is not granted in many other Italian realities), but it actually led to a result that is similarly not to be expected: the creation of community living¹⁹ that is highly appreciated by the Roma themselves.

The simplification according to which some form of 'spatial separation' inevitably acts against insertion and favours ghettoisation, while only the housing mix is a guarantee of socialisation, is contradicted by many local and international experiences as well as by the specific request of families and groups to live in this way. In choosing community living, some families and groups actually express a conscious decision to protect the structure and resources of the group, which are fundamental for family and cultural 'identity'. [...] These areas can constitute an adequate answer for groups of Roma families, which are even more effective if accompanied by other support actions shared with them (for example, in terms of working activities, even of an autonomous nature, and quality schooling) (SOLIMANO AND TOSI CAMBINI, 2014, p. 201).

It would therefore seem that 'nomad camps' around Italy, experienced as obligatory spaces and often accepted as the only alternative to forced evictions, or 'nomad camps' that the authorities foresee as mandatory cohabitation sites for extremely different families and groups who may have very little in common and a great number of reasons to clash, are one thing. Another thing entirely is the creation of a small settlement consisting of an extended family network, especially if it is also the result of direct negotiation between the families and local institutions.

In the possible ambiguity implied in the fact that housing segregation could have multiple interpretations both as exclusion and as a group protection

19 There is a vast amount of literature on community living, see, for example, Fondazione Michelucci 2005.

factor, it seems that in Bari, the Japigia camp experiment comes somewhere in the middle. Recognising the innovative character of experimenting community living negotiated with the families should not absolve from working towards improving living standards within the settlement.

In fact, if, on the one hand, we can affirm that one of the most important elements in this experiment is the ability that the local 2004-2014 administration had in de-administrating the camp, i.e. not intervening excessively with regulations for its management and giving the inhabitants room for self-management, as well as its ability to positively exercise a certain level of informality, considering, for example, the huts that the Roma built themselves as a temporarily acceptable solution; on the other, if this acceptance continues in time, it may no longer be seen as a positive symbol of administrative flexibility, but more as a hint of the well-rooted prejudice against the supposed 'housing culture' of Romani peoples, i.e. the fact that they have the habit of living in sub-normal housing conditions.

In fact, 'coming out of the camp' could be achieved by improving the qualitative standards of the housing conditions within existing settlement. But for this to happen, it is first necessary to overturn the traditional and prejudicial way of considering these inhabitants in our cities.

Nowadays, as in the past, this community, particularly through its representative, continues its negotiation work with Bari's local authorities and civil society in terms of categorisation and the policies to be implemented.

In reference to categorisations, back in 2013, Dianef Tomescu strongly sustained:

It is not our culture to beg [...] We want people to understand that Roma people did not use to live in shacks, we had our own houses and we lived with our own work, our own professions and our children went to school [...] We are not nomads (*Interview BA_01_29-11-2013*).

In regard to policies to adopt, this community substantially needs the settlement to be upgraded (through small interventions like sewer connection, which would eliminate the cost of maintaining the current IMHOF sewage tanks; or the construction of new bathrooms, possibly for family groups instead of communal; improvements to the housing structures using better materials but still self-built).

This would lead to improved living standards within the settlement and would definitively give its inhabitants the right to live in similar conditions to those of other citizens.

The rather significant consequences that an intervention of this type would bring includes the possibility of granting all the families registered residency, even for those who do not have permanent work contracts, and consequently access to health and social services and substantive citizenship²⁰.

The fact that the Japigia community representative needs to continue to propose different Roma categorisations mirrors the persistence of institutions to call for 'culturalist' Roma categorisations.

In 2014, a Bari council official asked me: "In your opinion, if we offered them a house, would they accept it?"; thus doubting these people's ability to live in apartments. And, when faced with my question: "Have you, for example, ever suggested to them to apply for council housing?" The answer was: "No, they are not eligible for it because they have no registered residency (...)" (ETHNOGRAPHIC CONVERSATION, July, 2014). A dog constantly chasing its own tail.

Faced with the impossibility of accessing other housing solutions, in a context of economic crisis, in a socio-cultural context featuring pervasive and tenacious anti-Gypsy visions, the now "Japigia Roma community" has pragmatically chosen over the years to negotiate with the local authorities in order to be considered as a community of "migrants", "Roma" and Romanian citizens living in Italy rather than "nomads"; to create a camp and to get it refurbished. Negotiations on categorisations and local policies are therefore still open.

CONCLUSIONS

In this article, we have seen how the security and exclusion policies of the administration that governed Bari from 1995 to 2004 (which fundamentally managed the presence of the first families that came to the area with

20 These requests emerged during several ethnographic conversations held between 2013 and 2014 at the Japigia camp. On many occasions these requests were even presented publically to Bari local authorities and representatives from the third sector during visits to the camp.

evictions), were not continued when the new administration came into power and governed from 2004 to 2014.

This was also made possible by Roma family negotiation, constantly supported by Bari civil society organisations. The new administration promoted housing and social policies for the Roma with the aim of encouraging integration by setting up an authorised Roma camp for the Japigia community and through tolerating further unauthorised settlements that sprang up within the urban territory as of 2007.

Measures to encourage schooling for the children and healthcare have been advanced for all the communities. However, no housing policy interventions similar to the one set up for the Roma community in Japigia have been activated for new arrivals. The increase in the number of Roma settlements in the city and the appearance of other new informal settlements in the city's interstitial areas, which are not inhabited by Roma but by other people in similar conditions of economic and social fragility, as well as increased pressure from Italian citizens on local housing welfare (which was already exceedingly insufficient before the current economic crisis), have made managing the local policy picture much more complicated.

At this moment in time, a pluralisation of interventions would be necessary through the activation of multiple negotiation processes with the various networks of people in difficulty around the Bari metropolitan area. Above all, an in-depth review of the categorisations used to decide who should benefit from these interventions would also be necessary.

REFERENCES

FONDAZIONE, Michelucci. *Case, cassette, baracche e roulottes. L'abitare dei rom in Toscana*, Florence: Fondazione Michelucci, 2005.

Fondazione Michelucci. **Case e non-case**. *Povert  abitative in Toscana*. Firenze: Seid, 2014.

MAGNISI, M. **Rom oltre il campo**. *Storie di inclusione e formazione*. Bari: Stilo, 2012.

- NANNI W., AURIEMMA, M., and PETTERLIN, M. Un difficile abitare. **Rapporto 2015 sul problema casa in Italia**, Rome: Caritas, CISL, SICET, 2015.
- PABA, G. 'Povertà, ingiustizia spaziale, politiche urbane'. In **Case e non case. Povertà abitative in Toscana**, ed. Fondazione Michelucci. Florence: Seid. pp. 11-22, 2014.
- PONTRANDOLFO, S. **Politiche locali per rom e sinti in Italia**. Rome: CISU, 2018.
- PONTRANDOLFO, S. '**Politiche locali per rom a Bari**', in **Politiche locali per rom e sinti in Italia**. Rome: CISU. pp. 19-54, 2018.
- SECCHI, L. '**Dal campo alle microaree. Politiche abitative per i sinti di Modena**', in **Politiche locali per rom e sinti in Italia**, ed. S. Pontrandolfo. Rome: CISU. pp. 193-209, 2018.
- SOLIMANO, N. and TOSI CAMBINI, S. '**Rom e Sinti in Toscana. Un abitare amaro che non diventa casa**', in **Case e non case. Povertà abitative in Toscana**, ed. Fondazione Michelucci. Florence: Seid. pp. 177-203, 2014.
- TOMESCU, D. **Intorno al fuoco**, Rome: Sinnos, 2003.
- TOSI, A. '**Abitare, insediarsi: una integrazione possibile**', in **Favelas di Lombardia**, eds. M. Ambrosini and A. Tosi. Milan: ISMU. pp. 201-233, 2008a.
- TOSI, A. 2008b. 'Retoriche dell'abitare e costruzione sociale delle politiche'. **Meridiana** 62: 37-52, 2008b.
- TOSI, A. 'Quale sociale per le politiche abitative sociali', in **Case e non case. Povertà abitative in Toscana**, ed. Fondazione Michelucci. Florence: Seid. pp. 23-36.
- VITALE, T. **Politiche possibili**. Abitare le città con i rom e i sinti. Rome: Carocci, 2009.

VERBETE CIGANO NO DICIONÁRIO BRASILEIRO: DISPUTAS, ATORES E ARGUMENTOS

Mirian Souza

APRESENTAÇÃO

Nesse texto, apresento um caso de disputa em torno da categoria “cigano”. O centro da questão é o “verbeta cigano” no dicionário, um texto da cultura impressa nacional brasileira de grande circulação. Em 2012, o Ministério Público Federal exigiu que o dicionário de língua portuguesa *Houaiss*, editado no Brasil, modificasse o verbete cigano. O argumento principal para o pedido referia-se às representações negativas presentes na definição, como “velhaco, trapaceiro e ladrão”.

Dividido em duas partes, esse texto aborda o contexto da pesquisa etnográfica que o informa. Depois, descreve o debate público em torno da ação do MPF²¹ para modificar a categoria “cigano” no dicionário. Quem são os atores envolvidos? Quais são as produções discursivas desse debate? Qual o lugar dos ciganos e o que pensam sobre essa disputa? Para responder tais questionamentos, esse texto explora os argumentos, atores, moralidades e relações de poder mobilizados e produzidos neste debate.

CONTEXTO DA PESQUISA: UNIÃO CIGANA DO BRASIL E MIO VACITE

Realizei trabalho de campo para pesquisa de doutorado (SOUZA, 2013) em duas associações ciganas: o Roma Community Center (RCC), em

21 Significa Ministério Público Federal.

Toronto, Canadá, e a União Cigana do Brasil (UCB), no Rio de Janeiro, Brasil²². Os principais agentes políticos dessas associações são atores importantes na codificação pública da identidade cigana em seus respectivos contextos nacionais, regionais e supralocais. No Canadá, o presidente honorário do RCC, um dos mais importantes ativistas ciganos no mundo, tentava influenciar a representação dos ciganos na cultura impressa. Ronald Lee pedia que escritores e jornalistas revisassem suas definições negativas em relação aos ciganos.

Esse texto focaliza a disputa que acompanhei no Brasil, no Rio de Janeiro, no contexto da União Cigana do Brasil. O agente político Mio Vacite, presidente da UCB²³, a mais antiga associação cigana no Brasil, é conhecido por outros ativistas de países como Argentina, Canadá, França e Estados Unidos (SOUZA, 2013; 2017). O lugar de Mio Vacite na história do ativismo cigano no Brasil é notadamente conhecido e visibilizado através de produções de intelectuais ciganos e simpatizantes e na produção acadêmica mais ampla (GUIMARAIS, 2012; BEROCAN, 2012).

A UCB é uma associação cultural 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”. No Rio de Janeiro, Mio Vacite articulou um movimento cigano na esfera pública. A principal ação do movimento é modificar as representações negativas sobre os ciganos, buscando seu reconhecimento como nação, assim como garantir seu acesso a direitos e serviços no Brasil.

O movimento cigano no Brasil se articula a redes internacionais de ativistas, adotando símbolos nacionais ciganos, como a bandeira e o hino, definidos no Primeiro Congresso Cigano em Londres, Inglaterra, em 1971²⁴. Nesse congresso, seus participantes definiram também a categoria *rom* como forma de classificação para os ciganos.

22 No âmbito do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense PPGA/UFE, realizei trabalho de campo de 2008 a 2012, com recursos do CNPq, CAPES (bolsa sanduíche) e do INEAC-INCT/UFE.

23 Refere-se a União Cigana do Brasil.

24 Sobre o Congresso, ver produção intelectual de ativistas ciganos, como YAN HANCOCK (2002). Ver também SOUZA, 2013, GUIMARAIS, 2012.

O projeto identitário de Mio Vacite se contrapõe ao argumento de agentes políticos ciganos que defendem o uso da categoria *rom*. O reconhecimento de que a categoria adequada para a classificação pública dos ciganos é *roma* (plural de *rom*: ciganos) é uma demanda dos ciganos no Canadá, Estados Unidos, Argentina, Colômbia e vários outros países, incluindo muitos europeus, como França, Hungria, República Checa e Eslováquia. Para o agente político Mio Vacite, no Brasil, entretanto, a categoria *rom* não deve ser reivindicada.

Mio, portanto, tem uma posição política diferente de outros agentes políticos ciganos que defendem a categoria *rom*, como estratégia para uma mudança no imaginário cultural em relação aos ciganos (SOUZA, 2013, 2017). Para Mio Vacite, a codificação pública da identidade como *rom* não garante que um reconhecimento positivo possa ser alcançado, porque as pessoas podem simplesmente transferir o antigo preconceito para a nova palavra. Por isso, para Mio,

“É preciso 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’”.

Mio Vacite pede para que autores de dicionários modifiquem o conteúdo discriminatório e negativo do sentido que atribuem ao termo. Uma das primeiras ações do movimento cigano no Brasil foi pedir a mudança na definição do verbete “cigano” nos dicionários. Em 1986, o Dicionário *Aurélio* definia:

CIGANO: S.M.I. indivíduo de um povo nômade, provavelmente originário da Índia e emigrado em grande parte para a Europa Central, de onde se disseminou. Povo este com código ético próprio e que se dedica à música, vive de artesanato, de ler a sorte, barganhar cavalos etc... “sin. Boêmio, guitano” FIG. Indivíduo arredio, de vida incerta. FIG. Indivíduo trapaceiro, velhaco. FIG. Vendedor ambulante. Um dos carneiros de guia, ADI. Errante, nômade, ladino, astuto, trapaceiro” (DICIONÁRIO AURÉLIO, 1986, p. 404).

O dicionário *Aurélio*, adotado por escolas em todo o Brasil, considerou o pedido de revisão do verbete (reproduzido acima) e retirou os sinônimos

“trapaceiro” e “velhaco”, contidos em sua versão de 1986. A nova versão, de 1988, passou então a definir cigano como: “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, p. 213)²⁵. Mio Vacite considera essa alteração no *Aurélio* uma grande conquista: “Levou dois anos e fomos os primeiros no mundo a conseguir esta alteração (...) Na Inglaterra, tentaram e não conseguiram”.

O fato de o dicionário *Aurélio* ter retirado os termos “trapaceiro” e “velhaco”, mas mantido os outros estereótipos (“quem tem vida incerta, é boêmio e ler mão”) após sua retificação, foi extremamente minimizado por Mio. Para ele, a mudança no *Aurélio* deve ser vista como muito positiva, porque foram retirados os adjetivos mais negativos. Mio Vacite afirma que a retirada de “trapaceiro” e “velhaco” é uma grande conquista do movimento cigano no sentido de influenciar a codificação da identidade cigana na esfera pública.

Não acompanhei a mudança no verbete “cigano” em 1988. Conheço o caso através da memória de Mio Vacite. Porém, em 2012, observei o debate que se instaurou em relação a outro caso de mudança no verbete nos dicionários. Diferente de 1988, quando o processo de mudança foi conduzido “privadamente” através da correspondência entre Mio Vacite e o autor do dicionário *Aurélio*, em 2012, a mudança é publicizada ao envolver uma demanda judicial.

O Ministério Público Federal (MPF) decidiu que a editora Objetiva e o Instituto Houaiss fizessem alterações no texto do dicionário²⁶. Eles deveriam alterar o verbete cigano que, no dicionário *Houaiss*, é definido como “(...) aquele que trapaceia; velhaco, burlador” e “(...) aquele que faz barganha, que é apegado ao dinheiro; agiota, sovina” (HOUAISS, 2009, p. 117). Essa nova demanda é importante por dois motivos relacionados: primeiro, porque através dela compreendemos a importância atribuída por Mio à mudança no *Aurélio* em 1988, isto é, por que, para ele, isso representou uma grande conquista no

25 A versão *on line* do dicionário *Aurélio*, no entanto, manteve a definição de 1986. O acesso para o verbete cigano até maio de 2012 correspondia a “s.m. Fig. Boêmio; astuto, velhaco, trapaceiro. / Ant. Vendedor ambulante de artigos de armarinho” (*Aurélio online*). A versão online disponibilizada em outubro de 2018 não contém mais os termos “velhaco e trapaceiro”. Cf. <https://www.dicio.com.br/cigano/> Cf. Em 09 out. 2018.

26 O pedido é feito na Vara do MPF de Uberlândia, Minas Gerais. Processo 0001657-29.2012.4.01.3803. Inquérito civil público, n.1.22.003.000609/2009-82.

controle da representação pública da identidade cigana. Segundo, porque a decisão permite identificar relações de poder e atores envolvidos na disputa pela definição do verbete.

Essa disputa se inscreve no que Pierre Bourdieu chama de “lutas de classificação”: “lutas pelo poder de impor uma visão sobre o mundo social” ou, em outras palavras, “lutas pelo controle dos critérios e das propriedades (estigmas e símbolos) da categorização” (BOURDIEU, 1998, p. 115).

Essa disputa começou, em 2009, quando uma pessoa entrou com um pedido de ação civil pública no MPF de Uberlândia, Minas Gerais, contra as definições para o verbete cigano nos dicionários de língua portuguesa. O procurador do caso informou que a pessoa que entrou com o pedido era cigana. O MP reconheceu a ação e pediu para as principais editoras do país suprimirem de suas edições os termos mais negativos, como “trapaceiro”, “velhaco” ou “ladrão”. Algumas editoras, como a Globo e a Melhoramentos, atenderam à demanda. Já a Editora Objetiva recusou-se a acatá-la argumentando que seu dicionário é editado pelo Instituto Houaiss, sendo ela apenas detentora exclusiva dos direitos de edição.

Diante disso, o procurador Cleber Eustáquio Neves entrou com uma ação, em 2012, pedindo a “imediata retirada de circulação, suspensão de tiragem, venda e distribuição do dicionário”, com o argumento de que a descrição do *Houaiss* é discriminatória e danosa aos ciganos. O procurador alegou, em sua demanda, que “apesar de o dicionário mencionar que as definições são pejorativas, o mero fato de registrá-las contribui para que continue o preconceito. Essas expressões são de uns 200 anos e continuam com a colaboração ativa de dicionários. As pessoas aprendem o sentido das palavras no dicionário”.

Por causa do conteúdo considerado discriminatório e preconceituoso existe uma ação de indenização por dano moral contra a editora Objetiva e o Instituto Houaiss. O procurador do MPF argumentou que a definição do verbete justificava dano moral por agredir:

De maneira absolutamente injustificável o patrimônio moral da nação cigana (...) A definição de ‘trapaceiro’ ou ‘enganador’ não é mais corrente, pois a pessoa pode ser presa se disser isso dos ciganos. Uma acepção dessas não retrata mais a realidade. Todo cigano é enganador? Qualquer brasileiro pode ser (M.P.F).

O discurso apresentado pelo MPF é de que os ciganos como uma “nação” não podem ter sua representação definida negativamente nos dicionários. Para o MPF, as representações negativas causam um dano moral aos ciganos e, dependendo do termo utilizado, podem ser classificadas como crime de racismo. A procuradoria evocou o artigo 20 da Lei 7.716/89, que conceitua o crime de racismo no Brasil.

A demanda do MPF gerou uma grande repercussão. Existem cartas, declarações, editoriais e artigos assinados por jornalistas, advogados, linguistas, antropólogos, filólogos, agentes políticos e instituições, como a Academia Brasileira de Letras (ABL) e a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), entre outros. Esse material sobre a decisão foi veiculado amplamente em edições impressa e *on-line* de jornais e revistas como, por exemplo, os jornais *O Dia*, *O Estado de São Paulo*, *Jornal do Brasil*, *O Globo*, *Último Segundo*, *A Gazeta*, *BBC Brasil*, *Observatório da Imprensa* e as revistas *Veja*, *Época* e *Língua Portuguesa*²⁷.

Os textos analisados podem ser divididos entre aqueles que defendem a mudança do verbete e os que são contra ela. O debate é bastante polarizado, sendo a produção discursiva predominantemente de crítica à solicitação do MPF. Existem, no entanto, textos de caráter mais descritivo, que apresentam os atores envolvidos na disputa e seus argumentos. Quais são os argumentos mobilizados contra e a favor da demanda do MPF?

Os principais argumentos contra são: a defesa da liberdade de expressão; o fato de que não cabe ao MPF (e ao Estado de forma mais ampla) regular e censurar o conteúdo de dicionários e da literatura nacional produzida; a reputação de Antônio Houaiss em oposição a de um cigano “desconhecido e misterioso”, autor da ação; o não querer se render ao controle do “politicamente correto”; a ideia de que outros grupos e identidades étnicas e sociais são descritos pejorativamente nos dicionários (como, por exemplo, judeus, japoneses e baianos); e os dicionários apenas descrevem usos e sentidos que existem na sociedade sobre um termo e cabe aos profissionais especializados, como filólogos, linguistas e lexicógrafos, a definição do conteúdo deles.

27 A TVI de Portugal publicou uma matéria sobre a decisão do MPF “Dicionário brasileiro é processado pela palavra cigano”. No texto é mencionado que o dicionário Houaiss também é publicado em Portugal, mas que o controle do conteúdo se limita à sua edição brasileira.

Os argumentos favoráveis à decisão do MPF, por sua vez, são: a liberdade de expressão não justifica o racismo; os ciganos são reconhecidos contemporaneamente como uma nação e etnia, merecendo, por isso, definições “menos pejorativas”; o uso de definições depreciativas se limita a determinadas identidades; como parte envolvida, os ciganos devem ter sua opinião reconhecida; os ciganos são prejudicados moralmente e economicamente por causa de adjetivos como “ladrão, velhaco e trapaceiro”.

A produção discursiva na qual estão fundamentados os argumentos descritos acima possui como característica comum a afirmação da democracia e da Constituição Federal. Porém, se por um lado, a liberdade de expressão, garantida numa sociedade democrática, é evocada para justificar a manutenção do verbete; por outro, a igualdade, que estipula que todos são iguais perante a lei e que não podem sofrer distinções, explica a pertinência em se modificar o mesmo verbete. Outro aspecto comum é a valorização da posição assumida por organizações de poder, como a ABL²⁸ e o MPF. Quem critica costuma evocar a posição da ABL e dos intelectuais e profissionais para legitimar seu discurso.

Por sua vez, quem concorda com a decisão de mudar o conteúdo do verbete alega a legitimidade de sua causa, porque esta foi reconhecida pelo MPF. Nesse sentido, seja pró ou contra a decisão, busca-se acionar instituições que gozam de reconhecimento público como uma estratégia de legitimação do discurso.

ARGUMENTO DE AUTORIDADE OU AUTORIDADE DO ARGUMENTO?

No discurso de crítica à ação, os ciganos não são vistos como agentes²⁹. Os que desaprovam a mudança questionam não apenas a forma autoritária como foi feita mediante judicialização, mas a própria ideia de mudar o verbete “cigano” no dicionário. A mudança aparece como uma questão imprópria, quer

28 Associação Brasileira de Letras.

29 Isso também é válido para o discurso que apoia e reclama a mudança no dicionário. Os ciganos são “hipossuficientes”, categoria que expressa a visão tutelar da sociedade brasileira. Sobre tutela e direitos difusos no Brasil, ver Mota (2009). Gláucia Mouzinho, em sua tese sobre o MPF, explora a ação civil como instrumento da tutela no país (MOUZINHO, 2007, p.100).

dizer, a crítica não reconhece o debate como necessário. A decisão do MPF, que consideramos uma disputa de poder, é chamada nos textos consultados de “curiosa querela”, “constrangedor episódio”, “invenção da procuradoria”, “pedido bizarro” e “anedótica antidemocrática”.

As críticas focalizam a censura à modificação do verbete com a mesma intensidade que afirmam que a demanda por essa mudança deve ser da alçada de especialistas. O discurso de crítica à mudança argumenta que essa é uma decisão que cabe fundamentalmente a linguistas, lexicógrafos, filólogos e dicionaristas. Ou seja, profissionais que possuem isenção e objetividade no seu registro, livres, portanto, dos constrangimentos impostos por uma “agenda politicamente correta”.

Considera-se a opinião, o saber, de “especialistas da língua” e ignora-se a dos ciganos. Em outras palavras, o que os ciganos pensam e têm a dizer sobre o assunto não interessa, uma vez que cabe aos especialistas discutirem essa questão.

O antropólogo Kant de Lima tem chamado a atenção para uma distinção entre a “autoridade dos argumentos” e os “argumentos de autoridade”, a fim de contrastar uma lógica baseada na argumentação e no consenso de uma baseada no dissenso e na imposição de uma autoridade externa ao conflito. Na discussão sobre o verbete, os argumentos não eram problematizados, mas a autoridade daquele que os pronunciasse, mais especificamente, o saber que os fundamentasse: “é o argumento de autoridade que prevalece na administração dos conflitos e não a autoridade do argumento” (KANT DE LIMA, 2010, p. 44).

Os autores que criticam a decisão, nesse sentido, ignoram a opinião dos ciganos nos seus textos, recorrendo à autoridade de especialistas (argumento de autoridade) para defenderem o seu ponto de vista. A exceção, entretanto, é o artigo do jornalista Ivan Lessa, da BBC³⁰ Brasil:

O Ministério Público Federal quer retirar de circulação exemplares do dicionário Houaiss, sob alegação de que a obra contém referências ‘preconceituosas’ e ‘racistas’ contra ciganos. Estes, por sua vez, sempre segundo o noticiário, nada têm a dizer sobre o assunto. Algum zíngaro (ei, ‘seu’ Ministério, zíngaro pode?) foi consultado a respeito?

30 British Broadcasting Corporation

Uma delegação compareceu à sede do Ministério Público Federal para dar queixa?³¹.

O jornalista critica a decisão, mas constata a ausência de diálogo com os ciganos que, como ele observa analisando o caso, “nada têm a dizer sobre o assunto”. Ivan Lessa tem razão, pois também não encontramos nos textos que criticam a decisão nenhuma menção ao que os ciganos pensam sobre a mudança no verbete.

Mais uma vez, chamamos a atenção para o não reconhecimento da existência de uma disputa pela classificação, na qual os ciganos são agentes e não apenas objeto de discussão. O autor do pedido de ação civil pública, segundo o procurador, é de origem cigana. A disputa pode ser reconhecida, mas, como já foi observado, não admite os ciganos e sim o procurador e o MPF. O foco é a competência ou não do Ministério para tratar do tema.

Mesmo no texto da antropóloga Yvonne Maggie que supõe o interesse pelo “ponto de vista do outro”, a opinião dos ciganos não é considerada. O artigo que escreveu ignora os ciganos, embora acentue o MPF e os especialistas³². No texto, Yvonne Maggie questiona a censura da justiça e convida os especialistas para participarem do debate:

Será mesmo papel do MP zelar pelos dicionários e sua correção? O que dirão os filólogos, lexicógrafos e especialistas? O imortal Evanildo Bechara da Academia Brasileira de Letras, e membro da sua comissão de lexicógrafos, declarou à Veja de 7 de março próximo passado: ‘Quem pede a suspensão de uma obra por ela conter um termo considerado discriminatório está assassinando a cultura brasileira, que a cada dia é torpedeada por novas empreitadas da patrulha do politicamente correto’. Vamos resistir ou nos curvar às modas e ideologias da vez?

31 Cf. http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2012/02/120229_ivan_lessa_rw.shtml

32 O texto da antropóloga tem muito em comum com a maioria dos textos de crítica à demanda. O ponto de vista dos ciganos não é considerado, focalizando na disputa entre saber e poder: MP vs. especialistas da língua. Ver <http://g1.globo.com/platb/yvonnemaggie/2012/03/09/dicionario-politicamente-incorreto/>

O trecho citado pela antropóloga corresponde à nota que Bechara escreveu em nome da ABL, posicionando-se contra a demanda do MPF e a mudança do verbete em si.

Encontramos referências a esta nota em boa parte da produção discursiva que critica a mudança. Os argumentos de Bechara e seu nome enquanto filólogo e membro da ABL são mencionados em muitas das notícias e artigos aqui citados. Considerando a importância atribuída a Bechara, segue mais um trecho da mesma nota citada por Maggie:

Como todo produto científico, o dicionário é elaborado dentro de certos princípios técnicos e espera que o consultante saiba lê-lo. Ele não é somente o registro do repertório de palavras da contemporaneidade do leitor, mas também o testemunho veicular de ideias, concepções e juízos que o passado legou ao presente e que vigem como relíquias culturais³³.

A maioria daqueles que critica a decisão considera que “especialistas da língua” são os que podem realmente opinar sobre o dicionário, porque são técnicos que registram com objetividade científica a realidade a ser dicionarizada. O trabalho do especialista, nessa perspectiva, não expressa concepções e projetos políticos.

Diferente da demanda do MPF, marcada pela ideologia do “politicamente correto”, o dicionário é o registro técnico das palavras considerando o seu sentido na contemporaneidade, sem deixar de lado o seu significado no passado.

A propósito, um argumento evocado para explicar o porquê de o dicionário registrar os termos questionados no verbete é o fato de eles representarem um legado, que deve ser deixado para as novas gerações, sendo, como diz Bechara, “reliquias culturais”. Lendo a carta de Bechara, pode-se afirmar que não registrar o conteúdo questionado pela decisão do MPF representa uma ameaça à “cultura brasileira”. Considerar a reivindicação do MPF é se

33 Cf. <https://blogs.oglobo.globo.com/merval-pereira/post/licoes-dos-dicionarios-435238.html> Acesso em 08 out. 2018. A nota não aparece mais no site da ABL, mas o trecho destacado consta no blog acima indicado.

render ao patrulhamento ideológico, mas também é uma forma de “assassinar a cultura brasileira”.

ESPECIALISTAS DA LÍNGUA E PROJETOS DE NAÇÃO

A afirmação de que a omissão de um dos sentidos do verbete no dicionário representa uma ameaça à “cultura brasileira” implica dizer que existe, embutida nessa afirmação, uma concepção sobre o que é a “cultura brasileira”.

Essa concepção orienta o que deve ser dicionarizado, uma vez que o dicionário não pode abrigar todo o vocabulário da língua e seus diferentes significados.

Como um registro limitado, o dicionário supõe uma seleção: palavras e sentidos devem ser registrados enquanto outros podem ser esquecidos. O que é a cultura brasileira? Quem define o que ela é e o que se pode mudar? Quais são as “reliquias culturais” que devem ser conservadas? O que se pode esquecer e o que se deve lembrar? Os “especialistas da língua” respondem a essas perguntas sem que elas se coloquem enquanto objeto de uma disputa. O discurso da maioria daqueles que quer a manutenção dos termos “velhaco, ladrão e trapaceiro” naturaliza seus argumentos sem se referir às relações de poder que os atravessam.

A neutralidade atribuída aos intelectuais e especialistas pela crítica à demanda do MPF contrasta com o que o antropólogo Benedict Anderson (2008) observou sobre eles ao analisar o papel que desempenharam nos projetos de nação. Anderson mostrou como o olhar nacionalista sobre a língua aglutinou a ação de lexicógrafos, filólogos, gramáticos e literatos, sendo “as intensas atividades desses intelectuais profissionais de importância central para a formação dos nacionalismos europeus oitocentistas” (2008, p. 112).

Os “especialistas da língua” participam ativamente dos processos de formação da identidade e cultura nacional, não limitando sua atuação ao século XIX e à Europa. A língua teve e tem um lugar estruturante na forma como a nação é imaginada. Melhor dizendo, como observa Anderson, a língua é o meio pelo qual a nação é imaginada.

A difusão da língua nacional impressa tem um papel central – por que cotidiano, corriqueiro, indireto – na gestação do sentimento nacional e

definição dos elementos da cultura nacional. Os “intelectuais profissionais”, como os “especialistas da língua”, são tão importantes porque, como argumenta Anderson, o que inventa o nacionalismo não é uma língua particular em si, mas a língua impressa. Daí as disputas pelo controle da narrativa nacional ficarem em evidência nos debates sobre a língua impressa.

Não é à toa que, como argumenta Anderson, os estados nacionais se preocupam muito mais com a língua impressa. O registro do vernáculo é mais importante do que a língua falada (ANDERSON, 2008, p. 190).

As disputas se dão em torno da língua impressa e envolvem o questionamento sobre o que é considerado importante e indispensável para ser registrado e fazer parte da narrativa nacional.

Na nota da ABL, e em vários outros textos, a defesa do dicionário passa pela defesa da “memória da cultura nacional”. Como diz Bechara, cabe aos dicionários o registro do “presente, mas também do repertório da vida cultural através dos tempos”. Essa memória, no entanto, é apresentada como se fosse um dado natural e não objeto de uma escolha, de uma seleção.

Os intelectuais profissionais naturalizam suas práticas, sem explicitar que o que se registra é fruto de um trabalho que envolve a consciência de que certas coisas devem ser esquecidas, enquanto outras registradas para serem lembradas. O texto do historiador Ernest Renan ([1882]1947) assinala que as nações demandam esquecimentos, sendo a memória e a cultura nacionais fundamentalmente constituídas de lembranças selecionadas e úteis às pretensões do presente. Os interessados na formulação ou desconstrução da narrativa nacional elaboram e disseminam da forma como lhes convêm as referências ao passado.

Nesse sentido, a UCB apoia a demanda do MPF, porque Mio Vacite tem um projeto de apagamento de determinadas referências aos ciganos na narrativa nacional brasileira. Diferente dos especialistas que consideram as concepções negativas “reliquias culturais”, Mio Vacite as reconhece como de uso também contemporâneo. Para ele, é preciso suprimir essa concepção, ainda que ela seja amplamente conhecida e teoricamente faça parte da “cultura brasileira”. Interrogado por um jornalista sobre se, ao registrar concepções negativas atribuídas à etnia, o dicionário poderia até mesmo prestar um serviço ao denunciar o preconceito e o racismo existente na sociedade, Mio Vacite diz que para acabar com o preconceito o melhor a fazer é suprimir qualquer

relação pejorativa ao termo cigano: “Apagar é melhor do que explicar, porque a explicação vai eternizar o preconceito. Se você não retirá-la já estará impregnada no cérebro e no inconsciente da pessoa”.

O reconhecimento desse projeto de apagamento é qualificado por aqueles que o criticam como supressão da verdade:

Empobrecer o idioma é um dos instintos automáticos das mentes totalitárias. No livro **1984**, de George Orwell, um Ministério da Verdade se dedica justamente à supressão das palavras consideradas inadequadas pelos ditadores e à sua substituição por termos novos criados justamente para suprimir a verdade³⁴.

O argumento de que omitir os termos “velhaco”, “trapaceiro” e “ladrão” no verbete cigano é suprimir a verdade é especialmente evocado pelos leitores que deixam seus comentários na internet:

Senhor Procurador, alguma cigana já leu ou pediu para ler sua mão? Se não procure uma. Eu garanto que o Senhor irá mudar de ideia!”. “Quem passar pelo elevador Lacerda em Salvador pode constatar a veracidade do adjetivo aplicado. Se não tomar cuidado fica sem a roupa do corpo. Tudo na base da esperteza, sem violência!³⁵.

A afirmação da autenticidade do significado da palavra questionado pelo MPF e pelos leitores mostra que os termos utilizados pelo *Houaiss* (e outros dicionários) não são uma invenção de intelectuais profissionais, como os lexicógrafos. Como Benedict Anderson e Eric Hobsbawm mostraram, esses intelectuais imaginam a nação recorrendo a elementos culturais que estão disponíveis, cabendo a eles selecioná-los ou não (ANDERSON, 2008; HOBSBAWM, 1990).

A matéria-prima de trabalho de intelectuais como Caldas Aulete, Houaiss e Aurélio está no mundo social. Nesse sentido, não se trata de atribuir falsidade ao registro dos termos. O que está sendo evidenciado é que o registro é uma escolha, orientada por relações de poder, e não um dado natural da língua.

34 Ver <http://veja.abril.com.br/blog/ricardo-setti/politica-cia/>

35 Cf. <http://josiasdesouza.blogosfera.uol.com.br/2012/02/27/>

Isso torna compreensível o porquê de o verbete “político” não conter adjetivos como “ladrão”, “velhaco” e “trapaceiro”, apesar da significativa correspondência que o mundo social faz entre eles. O fato de o dicionário limitar o registro de termos pejorativos para apenas algumas identidades é evocado por Mio para desconstruir o argumento de que ele é o registro objetivo do uso da língua.

Aqueles que defendem a demanda do MPF e tiveram sua opinião divulgada pela imprensa são basicamente: os agentes políticos ciganos, Mio Vacite (que teve sua opinião veiculada pelo jornal *O Dia*) e Nicolas Ramanush, que representa a ONG Embaixada Cigana do Brasil (em carta publicada), e o jornalista Sérgio Malbergier. Como era de se esperar, em contraste com os que criticam a decisão do MPF, quem defende a mudança reconhece a existência de uma disputa e considera que os ciganos devem participar do debate.

O jornalista Sérgio Malbergier argumenta, nesse sentido, “que quem mais entende de preconceito é quem sofre de preconceito. É quem deve liderar essa discussão. Ou pelo menos participar dela”³⁶. Malbergier comenta ainda que, na condição de judeu, “como minoria, compreende o sofrimento dos ciganos”.

Mio Vacite, em nome da UCB, usa o espaço de seu texto no *Jornal O Dia* para agradecer ao procurador por ele ter aceitado a reclamação dos ciganos e tomado providências:

Sinto-me agora muito grato com a atitude do procurador Cléber Eustáquio Neves em mover a ação contra os editores do Dicionário Houaiss e com a do MPF em aceitar a denúncia de qualificações preconceituosas e discriminatórias a respeito de nossa etnia, pois isso atinge ainda a democracia, a Constituição e os Direitos Humanos. É uma grande satisfação em ver que estamos nos tornando visíveis, de alguma forma, perante a sociedade³⁷.

A demanda do MPF colocou os ciganos na esfera pública como sujeitos de direito. O procurador, assim como Mio Vacite, considera que o verbete é discriminatório e preconceituoso, sendo, portanto, uma violação dos direitos constitucionais. Uma vez que a Constituição prevê a igualdade de direitos e

36 Cf. <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/sergiomalbergier/1062131-judeu-nao-e-avarento.shtml>

37 Cf. <http://odia.ig.com.br/portal/opiniao/mio-vacite-o-verbete-cigano-deve-mudar-1.420562>

os termos negativos atribuídos aos ciganos (velhaco, trapaceiro e ladrão) não são mencionados em outras identidades sociais, o dicionário discrimina os ciganos através de uma linguagem preconceituosa. Essa é a interpretação da Constituição Federal feita pelos agentes políticos ciganos e que passou a contar com a concordância do MPF.

Nota-se que, no discurso de Mio, o reconhecimento dos ciganos como agentes pelo MPF e a preocupação que o procurador expressa com o preconceito e discriminação aos ciganos são um sinal de democracia, respeito à Constituição Federal e aos direitos humanos. O discurso que defende a mudança do verbete, assim como o de crítica a essa alteração, evoca instituições e valores reconhecidos no jogo político das sociedades democráticas.

Porém, diferente dos que criticam, os agentes políticos ciganos reconhecem a superposição de direitos constitucionais, isto é, entre o direito à liberdade de expressão e o direito à igualdade. Como observa o agente político Ramanush, “o direito à liberdade de imprensa não pode ferir nosso direito constitucional e humano”³⁸. Nesse sentido, se, por um lado, a Constituição é evocada para fundamentar o discurso que critica a mudança ao verbete, por outro, ela é um instrumento de validação do argumento para quem deseja a modificação.

Ao lado da Constituição, os direitos humanos são convocados para defender a modificação do dicionário. O uso da linguagem dos direitos humanos foi observado não apenas analisando o debate sobre o dicionário. Mio se refere aos direitos humanos especialmente em situações nas quais se afirma a obrigação do Estado brasileiro em defender a cultura da nação cigana, uma vez que o país é signatário de acordos internacionais³⁹.

O tema dos direitos humanos pode ser, ao mesmo tempo, uma estratégia “Cavalo de Tróia para a recolonização” adotada pelo “Ocidente”, em relação aos povos que não compartilham de seus valores “universalistas”, como acentua Esteva (1995); e uma forma de grupos minoritários alcançarem reconheci-

38 Ver <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/>

39 Exemplo de acordo internacional que pode ser acionado na “defesa” dos ciganos é a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, que aborda direitos fundamentais de povos que façam parte da história colonial dos países. Esse é o caso dos ciganos, que estão no Brasil desde o período colonial (Souza 2013, 2017).

mento na esfera pública. Alcida Ramos (1999) mostrou como os indígenas da América Latina, ao “internacionalizarem sua causa”, conseguiram se tornar “atores políticos visíveis na arena pública”.

Usa-se o sistema internacional para reivindicar ao Estado brasileiro que reconheça o direito internacional dos ciganos na reprodução de sua cultura e língua. Se os ciganos têm esse direito, o Estado deve intervir diante de representações discriminatórias, como as veiculadas em dicionários. Consideramos que o “que está em jogo é o poder de se apropriar de todas as vantagens simbólicas associadas à posse de uma identidade legítima, quer dizer, susceptível de ser publicamente e oficialmente afirmada” (BOURDIEU, 1998, p. 125).

De forma mais ampla, Mio e outros agentes políticos ciganos querem controlar a categoria cigana na esfera pública, definindo-a como identidade étnica e nacional. Mio concebe as instituições do Estado como instrumentos legítimos para definir os ciganos como ele quer: “cigano é etnia, cigano é nação”.

Na disputa pelo controle das representações, a demanda do MPF é, portanto, muito importante, uma vez que através dela os ciganos são reconhecidos como uma nação e etnia. Tanto a Constituição Federal quanto a linguagem dos direitos humanos podem ser instrumentalizadas para legitimar a definição que os agentes políticos ciganos querem, para garantir que o Estado brasileiro não viole direitos constitucionais e não descumpra resoluções de acordos internacionais.

O PONTO DE VISTA DOS CIGANOS

Embora Mio Vacite tenha ficado satisfeito com a postura do MP, ele tenta controlar as representações sobre os ciganos na esfera pública através do “esclarecimento e convencimento” ao invés da judicialização. Ele defende negociar com os autores antes de acionar o judiciário. Em 1988, quando conseguiu a modificação do verbete cigano no dicionário *Aurélio*, ele argumenta que foi através de seu discurso em programas de televisão e sucessivas cartas enviadas ao autor do dicionário, expondo seus argumentos.

O dicionário *Aurélio* teve seu verbete alterado sem que os dispositivos jurídicos tenham sido acionados. Para Mio, a capacidade de “persuasão” é um elemento central para negociar e controlar a identidade cigana na esfera pública.

Para ele, os ciganos precisam negociar ativamente, uma vez que são uma nação sem estado e não possuem representação política para defendê-los: “não temos um corpo diplomático que possa nos defender (...) somos órfãos.” A orfandade dos ciganos é motivo para que Mio conceba um trabalho de convencimento e negociação da identidade cigana junto ao Estado, aos meios de comunicação, aos autores e às editoras como anterior ao acionamento da justiça. Para ele, o melhor caminho para a moralização do termo cigano é a “negociação e convencimento”. No lugar de se explicitar a discordância publicamente, busca-se a negociação privada.

O debate sobre a mudança do verbete é muito polarizado. De um lado, discursos que defendem a mudança e, de outro, os que criticam a modificação imposta pelo MP.

Como foi apresentado, concordando ou discordando da decisão, os atores recorriam a argumentos e linguagem similares. Um ponto de vista sobre o caso, no entanto, foi bastante dissonante. Trata-se do ponto de vista de Olga Vishnevsky Fortes, juíza na cidade de São Paulo e a única cigana que, não sendo agente político, expôs através da imprensa sua opinião sobre a decisão do MPF. Ela criticou a ação, apresentando, porém, argumentos diferentes daqueles que foram analisados. Para Olga Vishnevsky, não é preciso modificar o verbete, porque os ciganos não se sentem incomodados com a descrição que os gadje (não ciganos) atribuem ao termo cigano: “Não nos sentimos aviltados pela descrição do verbete do dicionário *Houaiss*”. Olga Vishnevsky expressou sua opinião em texto publicado no site “Consultor Jurídico”⁴⁰.

Os ciganos também possuem um repertório de representações negativas sobre os não ciganos. O controle da identidade dentro da comunidade é mais valorizado.

Olga Vishnevsky focaliza a “intimidade”, a família, lugar de transmissão das “tradições”, como a língua, e das narrativas que explicam o fato de os ciganos serem vistos como “ladrões, velhacos e trapaceiros”. Os estereótipos são combatidos não na esfera pública, como reclamando no MP sobre o con-

40 Ver o texto de Olga Vishnevsky em: <http://www.conjur.com.br/2012-mar-15/carga-historica-palavra-nao-apagada-retirada-dicionario>. Os trechos destacados aqui correspondem a esse texto. Acesso em: 24 out. 2017.

teúdo dos dicionários, mas sim no contexto da “intimidade”, mostrando aos familiares a “verdadeira” versão dos fatos.

O foco na “intimidade” não exclui a mobilização para mudar a identidade pública dos ciganos. O texto de Olga Vishnevsky é encerrado com uma observação quanto a isso: “Cabe-nos assumir quem somos à sociedade, como o uso fazer. Sou cigana, mãe e juíza do Trabalho. Nessa ordem.”

A afirmação da identidade cigana – uma ousadia – tem papel relevante para a modificação dos estereótipos negativos. Ao “assumir” quem são para a sociedade, os ciganos irão mostrar que são juízes, como Olga Vishnevsky, médicos, advogados, policiais, professores. Compreendendo, portanto, práticas e moralidades que vão além do estereótipo do dicionário.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Sergio da Motta e; ALBUQUERQUE. Ministério Público quer censurar dicionário. **Jornal Observatório da Imprensa**. Ed 684. 2012. Disponível em: http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/_ed684_ministerio_publico_quer_censurar_dicionario.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

ESTEVA, Gustavo. **Derechos humanos como Abuso de Poder, n. Kwira**. Num. 44, oct-dec, 1995.

FORTES, Olga Vishnevsky. Cigana, mãe e juíza. Ainda fora do dicionário, palavra tem carga histórica. **Consultor Jurídico**, 15. Mar. 2012. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2012-mar-15/carga-historica-palavra-nao-apagada-retirada-dicionario>. Acesso em: 10 out. 2018.

GUIMARAIS, Marcos Toyansk Silva. **O associativismo transnacional cigano: identidades, diásporas e territórios**. 2012. 231 f. (Tese de Doutorado em Geografia). Universidade de São Paulo, 2012.

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

HERZFELD, Michael. As ideias são lugares (Entrevista). **Etnográfica**, v. II (1), 1998, pp.149-166.

HOBSBAWM, Eric. **Nações e nacionalismos desde 1780: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOLANDA, Aurélio Buarque. **Dicionário Aurélio Escolar da Língua Portuguesa**. Editora Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 1986.

_____. **Dicionário Aurélio on line**. Disponível em: <http://www.dicionariodoaurelio.com/Cigano.html>

HOUAISS, Antonio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. São Paulo: Editora Objetiva, 2001.

KANT DE LIMA, Roberto. “Sensibilidades Jurídicas, Saber e Poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada”. **Anuário antropológico**, Rio de Janeiro, v. II, 2010, p. 25-51.

LESSA, Ivan. Nossa língua, nossa alma. **BBC Brasil**. 29/02/2012. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2012/02/120229_ivan_lessa_rw.shtml

MAGGIE, Yvonne. **Dicionário politicamente incorreto**. Blog Yvonne Maggie G1 09/03/2012. Disponível em: <http://g1.globo.com/platb/yvonnemaggie/2012/03/09/dicionario-politicamente-incorreto/> Acesso em 12 out. 2018.

MALBERGIER, Sergio. **Judeu não é avarento**. Disponível em: <https://noticias.bol.uol.com.br/brasil/2012/03/15/judeu-nao-e-avarento.jhtm>

RAMANUSH, Nicolas. Um direito constitucional e humano. **Observatório da imprensa**. 06/03/2012. Disponível em: http://observatoriodaimprensa.com.br/caderno-da-cidadania/_ed684_um_direito_constitucional_e_humano/

RENAN, Ernest. “Qu’est-ce qu’une Nation?”, in **Oeuvres Complètes**, Paris: Calmann-Lévy, v. I, pp. 887-904.

SOUZA, Josias de. **Ministério Público quer retirar Dicionário Houaiss das estantes por definir cigano como “velhaco”**. 27/02/2012. Disponível em: <https://josiasdesouza.blogosfera.uol.com.br/2012/02/27/ministerio-publico-quer-retirar-dicionario-houaiss-das-estantes-por-definir-o-cigano-como-velhaco/> Acesso em 12 out. 2012.

SOUZA, Mirian Alves de. **Ciganos, Roma e Gypsies**: projeto identitário e codificação política no Brasil e Canadá. Tese de doutorado, Antropologia, Universidade Federal Fluminense, 2013.

_____. **Ciganos, Roma e Gypsies**: projeto identitário e codificação política no Brasil e Canadá. Rio de Janeiro: Autografia, 2017.

RODRIGUES, Sergio. Ciganos x Houaiss: faltam judeus, baianos, japoneses.... **Revista Veja**. 2012. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/blog/sobre-palavras/curiosidadesetimologicas/ciganos-x-houaiss-depois-virao-judeus-baianos-japoneses/> Acesso em 10 out. 2018.

UM FATO ANALISADOR: CIGANOS CALON E CONFLITOS NO ESPAÇO URBANO

Felipe Berocan Veiga

Marco Antônio da Silva Mello

UM FATO ANALISADOR

Manifestações recentes de intolerância contra ciganos não ocorrem somente na Europa, mas também no Brasil contemporâneo. Ao refletir acerca de uma série de questões relacionadas à pesquisa antropológica sobre ciganos no Brasil, tais como sua presença no espaço urbano, seus nichos profissionais e suas demandas políticas recentes, estamos lidando com identidades sujeitas a preconceitos, expressões de intolerância e estereótipos negativos muito antigos, bem definidos e dispersos em diferentes sociedades.

Os ciganos brasileiros se ressentem de que só figuram nos jornais nas páginas policiais, enquanto observam que seus esforços recentes para constituir políticas públicas de reconhecimento e demandas por direitos raramente alcançam projeção na mídia. Nos últimos anos, casos paradigmáticos no Brasil, envolvendo a vizinhança, a polícia, a justiça e a mídia, reacenderam velhas formas de intolerância e ressaltaram os conflitos com as instituições e com o poder local em cidades situadas em, pelo menos, três importantes metrópoles brasileiras: São Paulo, Curitiba e Salvador, em regiões diferentes do país. Tomando os casos ocorridos em Jundiá – SP e em Quatro Barras – PR como fatos analisadores, verificamos como a identidade cigana está direta e pejorativamente associada em processos judiciais às acusações de maus tratos infantis, ao rapto de crianças e ao infanticídio como requisito ritual de supostas práticas de “magia negra”.

O caso final refere-se a um incêndio de um acampamento por uma multidão enfurecida, forma de aniquilamento radical associada ao saque e às pilhagens no exercício da conquista, uma condenação sumária a um passo de um linchamento. Diante de acusações morais que despertam dramas sociais,

ressurgem estereótipos negativos dos ciganos como bode expiatório oferecido em sacrifício, o Outro, desagregador por excelência, capaz de purgar o sistema de relações da cidade, dissolvendo, em situações-limite, os mitos da democracia racial, da cordialidade e da convivência pacífica no Brasil.

O ESPETÁCULO DO SOFRIMENTO

No dia 17 de março de 2010, o Jornal Hoje, noticiário vespertino mais assistido pelos brasileiros, abriu sua edição com uma matéria de grande visibilidade sobre um caso ocorrido no centro de uma cidade paulista envolvendo uma cigana e sua filha de colo. O semblante carregado dos apresentadores e o tom enfático e grave na leitura do texto deixavam antever que se tratava de uma denúncia, feita pelo repórter e pelos editores do telejornal:

[Evaristo Costa] “O Jornal Hoje começa com a seguinte história: por determinação da justiça, uma criança de um ano e dois meses foi retirada dos braços da mãe em Jundiaí, no interior de São Paulo”.

[Sandra Annenberg] “A mãe é acusada de pedir dinheiro na rua e de usar a menina para sensibilizar as pessoas”.

[Repórter Sandro Zeppi] “A mãe, que é cigana, chora. Ela ainda está com a filha de um ano e dois meses. Depois do depoimento na delegacia, ela é avisada da decisão da justiça e se desespera. Um guarda imobiliza a mãe, enquanto a outra guarda pega a criança para levá-la a um abrigo de menores”.

O registro da cena pelo cinegrafista Cássio Marcelino estremeceu a todos ao apresentar, na sequência de imagens na TV, os excessos cometidos por servidores no exercício da função pública. A jovem mãe, afastada de sua filha, chorava de desespero e aos gritos lancinantes expressava a dor da separação. Num gesto impiedoso, uma agente municipal arrebatou a menina de seus braços seguindo em viatura policial rumo ao abrigo de menores, enquanto um guarda imobilizava a mulher na delegacia. O provérbio cigano “não existe dinheiro no mundo que pague um filho” parecia materializar-se na súplica exibida em rede nacional, contagiando emocionalmente jornalistas

e audiência, em contraste com o gesto que deixava transparecer a truculência no exercício do poder de polícia do Estado.

As imagens chocantes em cores vivas na televisão longinquamente evocavam a clássica cena do filme *O Garoto* (*The Kid*, 1921), de Charles Chaplin, em que um menino, com as mãos estendidas em clemência, é retirado dos braços do personagem tragicômico Carlitos por policiais armados com cassetetes. O grande comediante inglês – cuja origem familiar cigana, afirmada em sua autobiografia, é constantemente referida por ativistas do movimento Rom internacional – tratava em seus filmes temas envolventes como a vida circense, a vadiagem, o abandono, a pobreza, a fome e, em oposição a estilos de vida precários e dissonantes, a opressão sistemática desempenhada por forças repressivas, agindo em nome da ordem e da lei.

Na reportagem vespertina, quando a cigana foi liberada pela autoridade policial, ao deixar a delegacia diante da câmera de TV, o animus da cena mudou. Não tendo encontrado nenhum apoio à sua súplica, só restou à jovem Calin praguejar em alta voz contra seus algozes, último recurso diante do sentimento de impotência, exercitando o que o antropólogo Victor Turner denomina os poderes dos fracos, na teoria dos rituais. Por trás dos indefectíveis óculos escuros e com seu revólver na cintura, o agente policial ouviu fórmulas de imprecação dirigidas contra ele carregadas de perigo místico, tentando imediatamente livrar-se da maldição:

[Cigana] “Você vai pagar, moço!!! Você tem filho, hein?!? Deus é grande!!!”

[Policial] “Não vou não!!! Não vou não!!!...”

Diante das vitrines em liquidação, o repórter aparece descendo a Rua Barão do Triunfo, no centro de Jundiaí, apresentando a continuidade da matéria. Não estava ali, entretanto, por mero acaso. Embora não haja referência aos autores da denúncia, a reportagem deixa subentendida para a audiência a conclusão de que essa provavelmente partiu de uma das lojas dessa rua de comércio popular, talvez motivada pelos velhos estereótipos que alimentam o temor e a rejeição à presença dos ciganos no espaço público:

[Repórter] “As ciganas, que são de Jacutinga, Minas Gerais, foram detidas nesta rua, uma das mais movimentadas do centro de Jundiaí. De acordo com a denúncia anônima

feita à Vara de Infância e Juventude, a mulher pedia esmola e usava a criança para sensibilizar os doadores. A mãe nega a denúncia”.

[Cigana] “Eu tava lendo sorte!!! Lendo mão!!!...”.

A moça de feição delicada, trajada com decoro e com aparência saudável, e sua criança de colo, também nutrida e vestida adequadamente, reúnem atributos em sua apresentação do self que contrastam com a argumentação sombria de uma denúncia anônima. A situação prosaica de uma cigana acompanhada de sua filha praticando a quiromancia em uma rua comercial não condiz com o modo em que foi submetida à execração pública e à experiência radical do sofrimento. Seu pertencimento étnico facilmente reconhecível, entretanto, despertou contra ela os dispositivos de emergência e a suspeita de crimes tipificados como abandono de incapaz, exposição ou abandono de recém-nascido, maus tratos, abuso de incapaz, constantemente evocados por membros de conselhos tutelares e juizados de menores como uma espécie de ameaça iminente. No desenrolar da reportagem, aparecem os argumentos da presidente do Conselho dos Direitos da Criança e do Adolescente de Jundiá justificando a ordem judicial e até mesmo a enérgica ação policial:

[Repórter] “A guarda municipal de Jundiá disse que só cumpriu a ordem da justiça, que considerou que a menina estava exposta a riscos”.

[Solange Giotto, presidente do Conselho dos Direitos da Criança e do Adolescente] “Dentro das condições ali, reunidas no momento, não tinha outra forma se não aquela: tentar conter a emoção da mãe e tentar, da mesma forma, cumprir a determinação judicial”.

Na delegacia e no conselho tutelar ninguém ousou ponderar sobre a ordem do juiz, prevalecendo o princípio da alocação da responsabilidade a uma esfera superior e a atitude cega de obediência à autoridade. Não só os guardas e conselheiros municipais cumpriram a decisão judicial, como passaram a justificar racionalmente os atos de violência contra a cigana. O efeito da punição sobre mãe e filha parecia repetir os resultados do polêmico experimento realizado pelo psicólogo Stanley Milgram na década de 1960 na Universidade de Yale, investigando o alto poder que a autoridade exerce sobre

o indivíduo, levando-o muitas vezes a provocar sofrimento em outrem mesmo contrariando seus próprios valores. No final da matéria, outras opiniões iriam se contrapor à ação e ao discurso das autoridades municipais, evocando dessa vez o princípio genérico da humanidade comum e o laço indissolúvel entre mãe e filha:

[Repórter] “Segundo uma psicóloga do abrigo, a menina ainda chora muito. Para ela, a separação de mãe e filha foi muito violenta e haveria outras opções menos traumáticas”.

[Carin Piacentini, psicóloga do abrigo] “Por exemplo, trazendo esta mãe ao abrigo, fazendo com que ela visitasse a casa, visse onde essa criança iria dormir, iria fazer as refeições, iria brincar... Para que ambas se tranquilizassem e a mãe fosse embora um pouquinho mais calma, sabendo onde a filha ficaria”.

[Repórter] “Para a pedagoga, mestre em Psicologia, o ideal seria encontrar maneiras de unir mãe e filha”.

[Sônia Chebel, pedagoga] “Por que não deixar que esse laço afetivo continue? Por que não achar uma saída para que essa convivência seja possível? Essa mãe precisava ser acolhida também. Se ela está lá, pedindo esmola, desempregada e tendo a filha para cuidar, então também acho que ela tem que ser acolhida, acompanhada”.

A ação da polícia no cumprimento da decisão judicial teve efeito crescente na mídia. Ao exibir o pathos da cena em cadeia nacional, a ocorrência transformada em drama televisivo, numa escalada em generalidade, apelava para a empatia e despertava forte compaixão. No contexto local, a moça era vista como uma cigana pedinte; para o grande público, no entanto, era apresentada uma mãe inconsolável no auge de sua dor. Ao comover a audiência, a cena foi capaz de mobilizar o sofrimento à distância, constituindo um público em seu favor, trazendo-o para seu lado, advogando em sua causa, não sem indignação. Diante da construção do noticiário na televisão, capaz de “ocultar mostrando” e fazendo o implícito não verbal passar na TV, o sociólogo Pierre Bourdieu (1997, p 34) afirma que:

“Os jornalistas têm ‘óculos’ especiais a partir dos quais veem certas coisas e não outras; e veem de certa maneira

[perspectiva] as coisas que veem. Eles operam uma seleção e uma construção do que é selecionado. (...) A televisão convida à dramatização, no duplo sentido: põe em imagens um acontecimento e exagera-lhe a importância, a gravidade, e o caráter dramático, trágico”.

Ao analisar o que chama de espetáculo do sofrimento, Luc Boltanski observa a distinção entre os que sofrem e que não sofrem, mas que experimentam a piedade a partir de um Outro. Ressalta a existência de uma política da piedade, baseada na urgência da ação para cessar o sofrimento, que se distingue de uma política da justiça, firmada sobre a equivalência, a concórdia e a busca de uma solução justa. O sociólogo refere-se ainda à distinção entre compaixão e piedade na obra de Hannah Arendt, sendo a primeira associada à presença singular, à emoção do encontro, à gestualidade e à dimensão local, e a segunda generalizante, eloquente e estabelecida à distância. Segundo a autora, “a compaixão só fala quando lhe é necessário responder diretamente aos sons e gestos expressivos pelos quais o sofrimento se faz visível e audível no mundo”.

De volta à bancada do estúdio do Jornal Hoje, a apresentadora encerrou a primeira reportagem sobre o caso num piedoso gesto de contrição, de mãos postas, como na atitude cristã de oração e súplica. A jornalista conclamou o público a tomar conhecimento da situação e encorajou as pessoas a discutir e a participar na internet, ou seja, a tomar partido na polêmica: [Sandra Annenberg] “Na nossa página na internet, há um espaço para sua opinião sobre este caso. Entre e participe”.

A exposição da cena em rede nacional e o viés da reportagem favorável à mãe foram de suma importância para a constituição de um público, sensibilizando o auditório e mobilizando sua opinião diante do quadro injustificável. Com o título de Painel do Internauta, logo se instaurou uma arena virtual de debate, recebendo 2.030 comentários no primeiro dia e 920 no segundo, produzindo sentimentos de indignação diante de tamanha injustiça:

[Jornal Hoje] “Imagem polêmica: Por determinação da justiça, uma criança de um ano foi afastada da mãe, uma cigana que lia mãos, na rua. Você acha que existiria outra

forma de tirar a menina dos braços da mãe que não fosse à força?”.

[Elizabeth Mouzinho] “Trabalho com crianças e acho um absurdo o modo de ação do Conselho Tutelar em alguns casos. Acho que os conselheiros deveriam ser pessoas com noções de humanidade, direitos, deveres, jogo de cintura, saber avaliar os prós e contras e não seguir uma cartilha usada muitas vezes para punir as crianças”.

[Paulo Roberto Duarte Dantas] “Dói na alma ver uma criança ser retirada dos braços da sua mãe, por um Estado ineficiente e HIPÓCRITA, e sem os cuidados devidos com a educação, saúde e segurança”.

[Catherine de Almeida Plata] “Quem foi o DOENTE que assinou essa ordem judicial? Porque só uma pessoa fora de si para achar que por uma mãe pedir dinheiro nas ruas como cigana seja justificativa para arrancar dos seus braços um anjo que ela pôs ao mundo. Ela gerou, 9 meses, sentiu as dores do parto, criou, deu banho, alimentou...”.

[Maria Silva] “Essa brutalidade faz parte do preconceito contra os ciganos... Contra a diferença”.

[Elke Cardoso Abdnur] “Fiquei indignada!!! Chorei ao ver a notícia, não é assim que a vida da criança vai se tornar melhor, sendo arrancada dos braços da mãe brutalmente, não pensaram em nenhum momento no bem-estar da criança! Será que não tem outra maneira de se resolver essa situação???”.

Dois dias e meio após a violenta separação, a jovem Dervana Dias, juntamente com o pai da criança, participou de audiência na Vara da Infância e Juventude no Fórum de Jundiá e, perante o juiz Jefferson Barbin Torelli, os dois afirmaram ter plenas condições de criar a filha. Em entrevista à televisão, o tio Divino Dias usou como argumento o modo de vida itinerante de sua família para justificar a presença da filha guardada pela mãe no espaço público, sem apelar para nenhum discurso de vitimização e argumentando que, para os ciganos, a cidade é um recurso: “A gente se sente feliz viajando, botando as malas no carro e

indo de cidade a cidade, acampando, vendendo. Se você colocar alguém [cigano] num prédio cheio de ouro, a gente não quer. A gente se sente feliz viajando e as crianças são todas saudáveis, porque a gente respira um ar puro”.

“Barbárie”, “brutalidade”, “absurdo”, “ignorância”, “violência gratuita”, “gesto desumano”: essas foram algumas das palavras e expressões mais utilizadas pelos internautas em suas manifestações públicas, constituindo o que Boltanski e Thévenot chamam de a cidade da opinião (la cité de l’opinion), em que a construção da grandeza está diretamente relacionada aos signos de honra e desonra, e cuja referência para eles é a obra clássica de Hobbes. Segundo os autores, na cidade da opinião, “o reconhecimento da reputação se volta diretamente para as pessoas, e seus atributos, arbitrários em sua definição, são os signos de seu renome”.

Assim, a opinião pública voltou-se contra Ísis Regina de Abreu Fernandes, a inspetora da Guarda Civil Metropolitana acusada de personificar a ação desumana do Estado, arrebatando a criança dos braços da mãe. Em nova reportagem do Jornal Hoje no dia seguinte, sua condição de mãe de dois filhos e avó de três netos – ou seja, sua posição de equivalência à de sua vítima na cidade doméstica – contrastava com seu gesto radical. Daí o valor de sua opinião em discordância com sua própria ação diante da ordem, para atender àquilo que o juiz manda, e não pede, ao agente policial:

“Ninguém acredita realmente que existe algum prazer nesse ato. Se alguém pensa, em sã consciência, que eu tive que tomar essa atitude com agrado, isso é impossível. A gente se coloca no lugar, tem aquela empatia pela mãe, mas infelizmente eu estava lá como profissional. Havia uma determinação que eu tinha que cumprir”.

Por meio de nota, setores do Governo Federal, em especial da Secretaria da Identidade e Diversidade Cultural do Ministério da Cultura (SID-MinC), vieram a público manifestar sua opinião sob a espécie de uma moção de “repúdio ao preconceito”. O Portal da Cultura na internet rejeitava os procedimentos adotados pelas autoridades locais em Jundiaí, uma cidade próspera de 370 mil habitantes da grande Região Metropolitana de São Paulo, que ostenta a posição de 4º IDH mais elevado do Estado. A notícia era declinada em distintos mo-

dos, não se restringindo mais exclusivamente aos princípios gerais da tópica da dignidade e da humanidade comum. Apontava, em nome da diversidade, para a questão do preconceito cultural, ecoando as demandas dos ativistas da causa cigana que logo emitiriam sua posição sobre o caso e promoveriam enquetes em sua agenda de mobilização:

“Para a SID, que apoia o segmento com ações para a proteção e promoção da cultura do povo cigano, a atitude da polícia e da justiça local, além de violenta, foi motivada por preconceito, tendo em vista que a cigana estava lendo as mãos dos transeuntes, e não pedindo esmolas utilizando a filha para sensibilizar as pessoas”.

O Padre Wallace Zanon, coordenador Nacional da Pastoral dos Nômades do Brasil, acredita também que a ação policial tenha sido movida pelo preconceito. ‘A cigana estava lendo a mão e esse é o seu trabalho. Eu já vi muito esse tipo de preconceito contra os ciganos no Brasil’, afirma o padre, que entrou em contato com a diocese da cidade de Jundiá pedindo para que a igreja local acompanhe o caso.

O coordenador da Pastoral dos Nômades, órgão da CNBB de articulação internacional que realiza uma série de ações específicas voltadas para os ciganos no Brasil, chamou atenção para o despreparo dos agentes públicos envolvidos no triste episódio. Não somente dos policiais que utilizaram a força, mas da própria representante do conselho tutelar municipal, por não considerar os efeitos psicológicos deletérios causados pela forma rude com que a menina foi recolhida ao abrigo: “Qualquer outra criança teria traumas ao ser retirada dessa forma dos braços da mãe. Por que com uma criança cigana seria diferente?”, indagou o padre. Vanessa Martins de Souza, advogada do Centro de Referência dos Direitos do Povo Cigano, organização parceira da Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República (SEDH-PR), afirmou que já havia acionado o Ministério Público para acompanhar o caso em Jundiá e que estava à disposição para fazer a defesa de Dervana Dias no tribunal.

Com o assunto em pauta na mídia, logo o evento transformado em acontecimento estaria estampado nas páginas da imprensa escrita, dando continuidade ao noticiário sobre o desenrolar dos fatos ao longo da semana. No dia seguinte, uma nova matéria alcançaria o Jornal Nacional, divulgando o

desfecho favorável aos ciganos. Uma decisão judicial permitiria a reintegração da criança à sua família, com a ressalva de que, quando trabalharem na rua, seus pais deveriam doravante deixá-la com algum outro responsável. O casal Dervana Dias e Jindreir Ferreira concordou com os termos da conciliação e, logo após a audiência, retornou para a terra natal no sul de Minas Gerais: a pequena cidade de Jacutinga, de 22 mil habitantes, situada na região de Poços de Caldas, na divisa com o Estado de São Paulo. A notícia revelava ainda que, somente naquele dia pela manhã, a mãe pôde rever sua filha. Na véspera, ela havia visitado o abrigo Casa Transitória Nossa Senhora Aparecida, mas fora “impedida de ver a criança, sob o argumento de que o bebê estava muito agitado”.

A última notícia a respeito do assunto viria em 22 de março de 2010, quando o desfecho do caso teria sua máxima consagração ao ser exibido no Fantástico, programa de jornalismo e variedades de grande audiência no horário nobre da televisão brasileira, que se distingue do noticiário cotidiano ao apresentar o resumo dos fatos semanais nas noites de domingo, sob a forma de uma “revista eletrônica”. No mesmo dia pela manhã, a matéria chegaria às bancas de jornal estampada nas páginas de O Globo com o seguinte título: “Família de ciganos que teve filha arrancada do colo da mãe em SP está no Sul de Minas”.

Esse momento final foi fundamental para a recomposição dos personagens, desconstruindo as insinuações e acusações iniciais, que repercutiam os velhos estereótipos negativos de ciganos como exploradores ou ladrões de crianças, e tornaria possível o reenquadramento definitivo do script, à medida em que se revelava uma situação familiar equilibrada em contraste com os termos da ação judicial: “– Cigana não pede esmola, cigana lê sorte – afirma a representante da Associação da Cultura Cigana, Yáskara Guelpa. – “Ela não é uma menina de rua, ela tem família” – diz o tio Divino Dias.

A menina é a única filha de Dervana Dias e Jindreir Ferreira, casados há 8 anos. A família foi para uma casa onde mora o irmão mais velho de Dervana e deve ficar na cidade por alguns dias. “– A gente tem mais firmeza. É segurança. Sou o chefe dos irmãos – disse Divino”.

Qui judicat cito properat ad poenitendum: “quem julga depressa, apressa-se a arrepender-se”. Diante das expressões de indignação da opinião pública e da articulação em rede promovida pela mídia, a própria Prefeitura

de Jundiá empenhava-se em recompor o tecido roto pela reprovação moral, ao buscar identificar os erros da polícia municipal na condução do processo e tentar dar explicações convincentes à sociedade:

“– Eu acredito em uma sucessão de equívocos, desde a abordagem passando pela postura totalmente inaceitável dos policiais. Não havia motivos plausíveis para uma criança de um ano extremamente bem tratada e com uma família constituída permanecer num abrigo na Casa Transitória” – afirmou o advogado da família, Frederico Depieri.

O comandante da Guarda Municipal de Jundiá, Paulo César Stel, afirmou que houve negociação, mas foi utilizada a força necessária simplesmente para cumprir o mandado judicial. A Prefeitura [de Jundiá] abriu uma sindicância para apurar o motivo de o cumprimento da ordem judicial ter sido feito de maneira tão violenta.

– Foi uma determinação judicial, mas ela poderia ter sido feita de outra forma, um pouco mais suave. É uma cena que eu nunca mais quero ver na minha vida – disse Mirian Gostautas, da Secretaria de Assistência Social de Jundiá”.

Não faltaria a essa última reportagem recorrer, uma vez mais, ao vocabulário das emoções e à poderosa força simbólica do vínculo materno no Brasil, princípio mais inclusivo capaz de se impor, até mesmo, à antipatia da maior parte das pessoas, diante da presença de mulheres ciganas praticando a buena-dicha pelas ruas, despertando desconfiança e temores infantis nos próprios adultos. Após a punição descabida dos representantes da civitas, e diante da transformação do fato em notícia, falou mais alto para o público o símbolo da maternidade, a dimensão infra-humana dessa relação e a indissolubilidade do laço materno como vínculo. Foi apelando para esse dispositivo de expressão dos sentimentos morais que a matéria encontrou seu desfecho:

“Mais aliviada, Dervana explicou porque não deixou a filha em casa:

– Saí com a nenê porque ela mama no peito. Eu não podia deixá-la. Trabalhava com ela no colo – disse a cigana Dervana Dias. A criança ainda está muito assustada.

– Tem noite em que ela não dorme e fica nervosa, chorando, pensando que está daquele jeito, nas mãos de outra pessoa. Depois que ela olha na minha cara é que ela dorme um pouquinho – contou a mãe.

A Justiça ordenou que o Conselho Tutelar acompanhe a menina.

– “Ela não anda mais. Vamos alugar uma babá para ela, fazer alguma coisa para podermos trabalhar – afirmou o pai, Jindreir Ferreira”.

Dervana Dias, contudo, voltaria a ler a sorte pelas ruas em outras cidades, abordando os passantes e buscando atrair novos clientes em um ofício que não a pouparia de outros constrangimentos. Fora da etiqueta das apresentações, o contato físico pelas mãos é evitado entre desconhecidos no espaço público como regra de civilidade e de urbanidade, uma vez que a regulação da distância social estabelece um recato prudencial e uma atitude de reserva em face do anonimato. Sobretudo as mulheres se sentem ameaçadas, diante do gesto considerado invasivo, da conversação envolvente, do modo extravagante de trajar, dos reluzentes sorrisos, da prestidigitação de objetos e das fórmulas verbais próprias das videntes ciganas.

Tomar as mãos para “ler a sorte”, esquadrihar as linhas do destino e falar sobre o passado, o presente e o futuro são possibilidades abertas de devassar a intimidade de alguém. No encontro fortuito, vencida a hesitação diante da cigana que se apresenta como capaz de desnudar você, o passante sabe que está em posição vulnerável de fragilidade. A maneira de olhar, o modo caloroso de tomar as mãos, as saias vistosas e multicoloridas, os pingentes e amuletos, os dentes de ouro – ou seja, os atributos da construção da fachada – tornam a personagem das calçadas ainda mais convincente no teatro da vida social. É quando os clientes (e, sobretudo, as consulentes) cedem e se engajam numa conversa em tom de cumplicidade e colaboração, fascinados pela atmosfera mística e pela promessa de desvelamento do fio do destino.

Transpondo as fronteiras religiosas e misturando sorte com dinheiro, as ciganas ora encontram bom resultado em sua lida, nessa objetificação do Outro e da cidade como recurso, ora são banidas das ruas, estigmatizadas pela sociedade envolvente e vistas como forma de contágio, contaminação e poluição.

POR UMA SOCIEDADE DECENTE

O filósofo Avishai Margalit considera que uma sociedade decente é aquela em que as instituições não humilham as pessoas. Para o autor, “as instituições sociais podem ser descritas de duas maneiras: abstratamente, por seus regulamentos e suas leis ou, concretamente, por seu comportamento real. (...) O Estado possui, pois, um potencial particularmente importante, ao mesmo tempo normativo e factual, de humilhação institucional”. Tais formas de humilhação são comumente dirigidas aos ciganos, evocando os mais variados motivos que ressaltam a oposição a seu modo de vida, a sua mobilidade, a sua organização social, enfim, às expressões de sua identidade.

O conceito de tolerância, tão caro às sociedades liberais, se refere à atitude de não intervir na ação ou na opinião do próximo, mesmo diante daquilo que não se aprova e que seria, portanto, considerado “desagradável, aborrecido e moralmente repreensível”. Seu desenvolvimento está diretamente relacionado à ideia de pluralismo moral, cuja rejeição é um dos fatores mais responsáveis para a ascensão da intolerância, diante da imposição tenaz do que se considera como a única forma correta e verdadeira de pensar e agir.

John Locke foi um dos filósofos modernos que mais contribuiu para desenvolver reflexões sobre o tema, instado a produzir sobre as próprias circunstâncias vividas por ele no século XVII. A perseguição religiosa o levou a refugiar-se na Holanda, país que se notabilizava pelo acolhimento de estrangeiros e florescente economia de mercado, onde o autor redigiu sua Carta sobre a Tolerância, em 1689, sob encomenda do conde Shaftesbury. Examinando a irracionalidade dessas perseguições, Locke contrastou a experiência do cosmopolitismo, livre de enraizamentos e preconceitos, com o patriotismo e os apegos de natureza local.

Dois séculos depois, Stuart Mill ampliou essa reflexão para além do campo religioso, estabelecendo pela primeira vez uma relação direta entre tolerância e pluralismo. O filósofo chamou atenção para o valor da diversidade, considerando positiva a existência de diferentes modos de vida. Além disso, sistematizou no ensaio *Da Liberdade*, de 1859, os três pilares de defesa da tolerância: o ceticismo moral, a autonomia individual e a exigência da neutralidade do Estado que, segundo Mill, “não é fundado para imiscuir-se nas atividades e nos atos dos indivíduos, salvo para se proteger”. Na relação

entre tolerância e ceticismo moral, há uma convicção subjacente de que não existe nenhuma verdade moral a que possamos vir a aceder ou descobrir. Se pudéssemos navegar com certeza absoluta nesse campo, poderia haver certeza também na imposição de valores morais infalíveis.

A cientista política Susan Mendus observa que a tolerância traz consigo uma exigência de neutralidade, pois “o Estado deve se abster de concordar com uma concepção particular do bem ou impô-la”. Desse modo, como instância superior, o Estado não deve nem permitir a perseguição de um grupo em particular, muito menos apoiar privilégios de um em detrimento de outros. A sociedade, desse ponto de vista, “deve ser uma arena neutra na qual os indivíduos podem viver a vida que lhes agrada, sob a única condição de permitirem que os outros façam o mesmo”.

Contudo, a relação entre pluralismo e neutralidade é, por vezes, paradoxal, pois valores sociais não só são diversificados, como também são antagônicos e mesmo incompatíveis, e talvez não exista nenhuma posição neutra ou um ponto de equilíbrio que o Estado ou a sociedade civil possam adotar em todas as circunstâncias. A exigência de neutralidade, portanto, é um ideal que não se concretiza em sua plenitude, razão pela qual a questão resulta em certo pessimismo, sendo o mundo o lugar da controvérsia e dos acordos provisórios.

O sociólogo e jurista espanhol Javier Pascual Casado afirma que “um fator decisivo no aparecimento da atitude intolerante é o medo”. Um dos mais cultuados provérbios ciganos, por sua vez, sentencia que “quem vive com medo, vive pela metade”. O medo é um sentimento ambíguo, bastante rejeitado como estado afetivo de fraqueza, mas muitas vezes também recalcado pelos ciganos, cientes dos elevados custos de sua identidade social e do que pode representar a apresentação de seus símbolos exteriores de status no espaço público.

No quadro de suas novas lutas por reconhecimento, é importante considerar que, em Português, o termo cigano é uma categoria autoatribuída, e não se trata de palavra pejorativa a princípio. As lutas políticas do grupo no Brasil não começaram por disputas por altos recursos voltados para uma minoria vulnerável, como no caso europeu, mas por tentativas de apagar os sentidos negativos da palavra cigano dos dicionários, quando ainda era definida como sinônimo de “ladrão, velhaco, trapaceiro”. Conseguiram isso escrevendo cartas, indo a programas televisivos e sensibilizando linguistas,

filólogos e dicionaristas, sem nenhuma participação do poder público ou de partidos políticos no processo de luta por reconhecimento.

Nesse sentido, os ciganos brasileiros não utilizam como eufemismo, para referirem-se a si próprios, a palavra Rom, que de uma designação própria dos ciganos dos Bálcãs se estendeu para os demais. Até porque é bastante expressivo no Brasil outro subgrupo de origem ibérica, os Calon, ciosos de suas diferenças internas, preferindo ser chamados de ciganos. Portanto, embora também possa situacionalmente ser empregado como uma adjetivação negativa, o termo foi apropriado positivamente pelo grupo no Brasil e não tem a mesma carga estigmatizante que suas traduções divergentes em outras línguas europeias, como gitano, gypsy, gitan, zingaro ou zigeuner, por exemplo.

Apesar dessa questão referente aos chamados etnônimos, ou seja, aos nomes pelos quais os nomes étnicos se identificam, relatamos por fim notícias esparsas de mais um episódio de intolerância contra ciganos, quando um delito cometido por um indivíduo em Santo Amaro da Purificação, na Bahia, emblematicamente recaiu sobre a totalidade de um grupo Calon e de seu acampamento:

“Cerca de 100 ciganos deixaram a cidade de Santo Amaro da Purificação, na região do Recôncavo, nesta segunda-feira [04.Jun.2012], de acordo com a polícia. No domingo, moradores atearam fogo no acampamento onde moravam, com pelo menos 50 barracas, em retaliação à morte de um dono de lava-jatos, que teria sido cometida por um cigano. O suspeito fugiu e até o momento não foi localizado. Joaquim Pereira, coordenador da 3ª Coordenadoria de Polícia do Interior (Coorpin), afirmou que o agressor teria assassinado o homem porque ele lavou seu carro e foi cobrar pelo serviço. Nesse momento, os dois acabaram discutindo. Durante o desentendimento, o suspeito realizou vários disparos contra a vítima e acabou atingindo de raspão outra pessoa que estava perto da confusão. Uma outra pessoa também ficou ferida na ocasião”.

“Na noite dessa segunda feira (04), moradores e parentes da vítima que foi assassinada pelo cigano saíram em passeata do bairro da Subestação em direção a Câmara de Vereadores de Santo Amaro, levando faixas e pedindo Justiça.

Os moradores alegaram que policiais civis estavam coagindo os moradores da cidade, entrando em casas sem mandatos de justiça para reaver os pertences dos ciganos. Organizadores da passeata receberam o convite do presidente da câmara de Santo Amaro para assistir a sessão. Já dentro do plenário, foi facultada a palavra ao irmão da vítima que, muito emocionado, fez pedidos de justiça, além de relatar as arbitrariedades que estavam sendo cometidas pelos policiais e as constantes ameaças dos ciganos. O presidente então resolveu suspender a sessão e convocou todos os vereadores para irem à delegacia e conversar com o delegado. O delegado recebeu os vereadores do município aparentemente transtornado. Achando-se pressionado pela presença dos vereadores e do povo que queria uma explicação, ele discutiu com os vereadores e, numa atitude descontrolada, sacou sua pistola e deu tiros para cima, causando um corre-corre e pânico nas pessoas que aguardavam na porta da delegacia por soluções. Nada mais podendo ser feito, e para preservar a integridade física do povo e dos vereadores, os mesmos saíram e voltaram para câmara, onde reiniciada a sessão foi feita uma moção de repúdio ao delegado. Também foi realizado um comunicado ao comando da Polícia Civil do estado relatando a atitude truculenta do Delegado pedindo sua imediata transferência da cidade. Além disso, foi também aprovado, por unanimidade na casa, um projeto de lei que proíbe acampamentos de ciganos na cidade”.

Embora o caso violento não tenha encontrado maior repercussão na imprensa, como no caso do conflito de urbanidade anteriormente apresentado, muitos vídeos amadores foram postados na internet, publicizando as cenas do incêndio e da pilhagem registradas pelos próprios participantes e moradores da pequena cidade do Recôncavo baiano, paradoxalmente celebrada por sua cultura popular e por suas festividades religiosas.

Vizinhos descontentes transformaram o acampamento cigano em terra arrasada, manifestação máxima da rejeição a suas eventuais pretensões de pertinência ao lugar. Com as tendas em chamas, tomaram de assalto móveis, colchões, eletrodomésticos, painéis cuidadosamente polidos e utensílios de

cozinha; mas não quiseram pilhar os vestidos das ciganas, deixados no chão em atitude de desdém. Como nas razias, nas guerras de extermínio ou nas expedições de retaliação movidas pelo clamor da vingança, os familiares da vítima e os moradores da cidade agiram corporadamente encarnando a multidão violenta. A expressão pública de sua indignação moral diante da morte de um de seus membros se manifestou pelo banimento sumário daqueles que, de modo atávico, encarnam como poucos o protótipo da figura do estrangeiro.

Destruído o acampamento, os ciganos vão embora de Santo Amaro, fugindo com medo, despojados de seus bens, fustigados sob ameaça de linchamento e lançados outra vez na estrada. Em sua errância de pouso em pouso, entretanto, irão encontrar sempre as mesmas figuras: os estereótipos, os preconceitos, as acusações morais e a intolerância. Na experiência cotidiana desses grupos, a itinerância nem sempre deriva de uma dinâmica interna, própria das estratégias econômicas ou de reprodução da estrutura social. Nem sempre a mobilidade é produto de uma escolha, fruto do exercício de uma liberdade. Pois não é à toa que são compelidos, tangidos, expulsos obrigatoriamente para fora das cidades, como se fossem sobreviventes erráticos da nau dos insensatos.

REFERÊNCIAS

ARAGÃO, Luiz Tarlei de. Em nome da mãe: posição estrutural e disposições sociais que envolvem a categoria mãe na civilização mediterrânea e na sociedade brasileira. In: FRANCHETTO, Bruna; CAVALCANTI, Maria Laura; HEILBORN, Maria Luiza (Eds.). **Perspectivas Antropológicas da Mulher**, 3. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

ASSÉO, Henriette. **Les Tiganes: une destinée européenne**. Paris: Gallimard, 1994. (Découvertes Gallimard, Histoire)

BOLTANSKI, Luc. **La Souffrance à Distance: morale humanitaire, médias et politique**. Paris: Métailié, 1993.

BOLTANSKI, Luc & THÉVENOT, Laurent. **De la Justification: les économies de la grandeur**. Paris: Gallimard, 2000 [1991].

BORDIGONI, Marc. **Les Gitans**. Paris: Le Cavalier Bleu Éditions, 2007. 125 p. (Idées Reçues).

BOURDIEU, Pierre. **Sobre a Televisão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997 [1996]. 144 p.

- CASADO, Javier Pascual. Intolerância. In: SILVA, Benedicto (coord. geral). **Dicionário de Ciências Sociais**. 2 v. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1986.
- CEFAÏ, Daniel. **Pourquoi se Mobilise-t-on? Les théories de l'action collective**. Paris: La Découverte, 2007. (La Bibliothèque du M.A.U.S.S.)
- CHAPLIN, Charlie. **My Autobiography**. London: Penguin Classics, 2003 [1964].
- DEWEY, John. **The Public and its Problems**. New York: Henry Holt & Co., 1927.
- GARCÍA SÁNCHEZ, Pedro José. Conflits d'urbanité et gestion du domaine public. Les épreuves du civique à Caracas. In: CEFAÏ, Daniel & JOSEPH, Isaac (coords). **Colloque de Cerisy. L'Héritage du Pragmatisme: Conflits d'urbanité et épreuves du civisme. La Tour d'Aigues**: Éditions de L'Aube, 2002.
- GOFFMAN, Erving. **Ritual de Interação: ensaios sobre o comportamento face a face**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011 [1967]. (Coleção Sociologia)
- _____. **Comportamentos em Lugares Públicos: notas sobre a organização social dos ajuntamentos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010 [1963]. (Coleção Sociologia)
- _____. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. 3a. edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985 [1959]. (Coleção Antropologia; 8)
- LAPASSADE, Georges & LOURAU, René. **Chaves da Sociologia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- MARGALIT, Avishai. **La Société Décente**. Paris: Climats, 1999.
- 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. In: **Cidades: comunidades e territórios**, n. 18. Lisboa: CET-ISCTE, Jun/2009.
- _____. Les Gitans de la “Cidade Nova” et l'appareil judiciaire de Rio de Janeiro: du négoce interprovincial des esclaves au négoce des “frais” de justice. In: **Études Tisganes**, v. 21. Paris: FNASAT, 2005.
- MELLO, Marco Antonio da Silva & SOUZA, Mirian Alves de. Meirinhos aristocráticos. In: **Revista de História da Biblioteca Nacional**, ano 2, n. 14. Rio de Janeiro: BN, 2006.
- MENDUS, Suzan. Tolerância. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2007, v. 2.
- MILGRAM, Stanley. **Obedience to Authority: an experimental view**. New York: Harper and Row, 1974.

OLIVEIRA, Danielle Rodrigues de & LIMA, Vinícius Carvalho. **A justiça pelas próprias mãos como solução para impunidade? Cenas de linchamento em Belém (2005/09)**. Trabalho apresentado no VI Encontro Anual da ANDHEP - Direitos Humanos, Democracia e Diversidade. Brasília, UnB, 16-18.Set.2010. 17 p. Mimeo.

QUÉRÉ, Louis. La structure de l'expérience publique d'un point de vue pragmatiste. In: JOSEPH, Isaac & CEFAÏ, Daniel (Coords.). *L'Héritage du Pragmatisme: conflits d'urbanité et épreuves de civisme*. **La Tour-d'Aigles**: Éditions de l'Aube, 2002.

SIMMEL, Georg. O estrangeiro [1908]. In: MORAES FILHO, Evaristo de (Org.). **Georg Simmel: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983 (Grandes Cientistas Sociais; 34).

SINHORETTO, Jacqueline. **Os Justiceiros e sua Justiça: linchamentos, costume e conflito**. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Orientador: Prof. Dr. Sérgio Adorno. São Paulo: PPGS/FFLCH-USP, 2001. 206 p.

SOUZA, Mirian Alves de. **Os ciganos Calon de Catumbi: ofício, etnografia e memória urbana**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio da Silva Mello. Niterói: PPGA/ICHF-UFE, 2006.

THIAGO DE MELLO, Pedro Paulo. **Por Trás da Notícia: um olhar etnográfico sobre os ritos de interação numa redação de jornal**. Tese (Doutorado em Antropologia). Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio da Silva Mello. Niterói: PPGAUFF, 2009.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974. 248 p. (Col. Antropologia; 7)

_____. **Schism and Continuity in an African Society: a study of Ndembu village life**. Manchester: Rhodes-Livingstone Institute; Manchester University Press, 1957.

VEIGA, Felipe Berocan & MELLO, Marco Antonio da Silva. Le "Jour national des Gitans" au Brésil: symbolique des espaces, stéréotypes et conflits autour d'un nouveau rite du calendrier officiel. In: **Brésil(s): sciences humaines et sociales**. Paris: CRBC-EHESS, 2012a, pp. 41-78.

_____. A Incriminação pela Diferença: casos recentes de intolerância contra ciganos no Brasil. In: Comunicações do ISER, n. 66. **Dossiê As Máscaras de Guerra da Intolerância**. Rio de Janeiro: ISER, 2012b.

VOGEL, Arno & MELLO, Marco Antonio da Silva. Da Casa à Rua: a cidade como fascínio e descaminho. In: FAUSTO, Ayrton & CERVINI, Ruben (Orgs.). **O Trabalho e a Rua: Crianças e adolescentes no Brasil urbano dos anos 80**. São Paulo: Cortez Editora, 1991.

NOTÍCIAS E VÍDEOS

ESPÍNDOLA, Heli. **Repúdio contra preconceito:** SID repudia preconceito contra mãe cigana em Jundiá -SP. In: Portal da Cultura, Ministério da Cultura - MinC, 17.Mar.2010. Notícia disponível em: <http://www.cultura.gov.br/site/2010/03/17/repudio-contra-preconceito/>. Acesso em: 06.Mai.2018.

G1 BAHIA. **Ciganos deixam Santo Amaro depois de terem acampamento destruído.** 04.Jun.2012. Notícia disponível em: <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2012/06/ciganos-deixam-santo-amaro-depois-de-terem-acampamento-destruido.html>. Acesso em: 08.Jun.2018.

HERTMANN, Anderson. Justiça decide devolver criança retirada à força de mãe cigana em Jundiá, SP. In: **O Globo**, 18.Mar.2010. Notícia disponível em: <http://oglobo.globo.com/pais/justica-decide-devolver-crianca-retirada-forca-de-mae-cigana-em-jundiá-sp-3037116#ixzz1x372FYc9>. Acesso em: 06.Mai.2018.

JORNAL HOJE – TV GLOBO. **Painel do internauta.** 17.Mar.2010. Debate disponível em: <http://g1.globo.com/jornalhoje/0,,MUL1533060-16031,00-IMAGEM+POLEMICA.html>. Acesso em: 08/Mai/2018.

JORNAL HOJE – TV GLOBO. **Painel do internauta.** 18.Mar.2010. Debate disponível em: <http://g1.globo.com/jornalhoje/0,,MUL1534734-16031,00-CRIANCA+E+ARRANCADA+DA+MAE+EM+JUNDIAI.html>. Acesso em: 08.Mai.2018.

O GLOBO. **Família de ciganos que teve filha arrancada do colo da mãe em SP está no Sul de Minas.** 22.Mar.2010. Notícia disponível em: <http://oglobo.globo.com/pais/familia-de-ciganos-que-teve-filha-arrancada-do-colo-da-mae-sp-esta-no-sul-de-minas-3036234#ixzz1x37QrD1E>. Acesso em: 06.Mai.2018.

RECÔNCAVO ONLINE. **Delegado atira para cima e expulsa vereadores de Santo Amaro.** 05.Jun.2012. Notícia disponível em: <http://www.reconcavoonline.com.br/2012/06/delegado-atira-para-cima-e-expulsa-vereadores-de-santo-amaro/>. Acesso em: 08.Jun.2019.

YOUTUBE. **Rodney King tape on National News.** Mar.1991. Vídeo disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=SW1ZDIXiuS4>. Acesso em: 08. Jun. 2012.

_____. **Revolta do povo de Santo Amaro da Purificação contra os ciganos.** 02.Jun.2012. Vídeo disponível em http://www.youtube.com/watch?v=b9Ek_2x6_fc. Acesso em: 08.Jun.2012.

ZEPPI, Sandro. Criança é arrancada da mãe em Jundiaí. In: **Jornal Hoje**, TV Globo, 17.Mar.2010. Notícia disponível em: <http://g1.globo.com/jornalhoje/0,,MUL1533383-16022,00-CRIANCA+E+ARRANCADA+DA+MAE+EM+JUNDIAI.html>. Vídeo disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=kDrrCQcnEQQ>. Acessos em: 06.Mai.2019.

_____. Justiça deve decidir destino de criança retirada da mãe. In: **Jornal Hoje**, 18.Mar.2010. Notícia disponível em: <http://g1.globo.com/jornalhoje/0,,MUL1535024-16022,00-JUSTICA+DEVE+DECIDIR+DESTINO+DE+CRIANCA+RETIRADA+DA+MAE.html>. Vídeo disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=RYojU_Vfxds. Acesso em: 06. Mai. 2012.

DISCUTINDO AS ESTRATÉGIAS DE VISIBILIZAÇÃO E REPRESENTAÇÃO DOS CIGANOS A PARTIR DO I ENCONTRO DE CIGANOS DO NORDESTE

Jéssica Cunha de Medeiros

Mércia Rejane R. Batista

APRESENTAÇÃO

Utilizamos do I Encontro de Ciganos do Nordeste realizado em agosto de 2015 para observar a exibição pública de formas de se “fazer cigano”, em que se exerce a condição cigana de modo distinto dos espaços sociais cotidianos, como, por exemplo, as relações e interações diárias com os ciganos na comunidade em que habitam (PEIRANO, 2002).

Entendemos que a criação desses eventos de caráter coletivo na esfera pública se torna muitas vezes o principal meio de atuação política, em contraponto aos momentos vividos por esses grupos, por longos períodos, nos quais dificilmente conseguiram ser escutados. No embate público instituído neste evento, a definição dos direitos, das leis, da representação e da discriminação mostrou-se a moeda de troca entre os diferentes atores envolvidos no debate/embate. É preciso ressaltar antes de tudo que o processo de luta destes ciganos se desdobra também no espaço em que moram, circulam, trabalham, em um movimento de “territorialização” que se expande para além desses eventos de mobilização coletiva. As populações ciganas imprimem sua resistência na tessitura de suas sociabilidades diferenciadas.

Apropriando-nos de leituras de Mauss ([1925] 2003), Malinowski ([1922] 1976), Geertz (1995), Gluckman ([1940] 2010), assim como Michael Peirce ([1940]1955) e Mariza Peirano (2002), que trazem o evento enquanto algo significativo para aqueles que o observam. Peirano (2002, p.192) assinala que é “o sentido de ordem e regras de procedimento, uma ação comum in-

tencional e a percepção de que são distintos dos eventos cotidianos”. A forma pela qual esses autores operam com a noção de evento pode auxiliar para compreensão de como os ciganos articulam essa representação em determinados espaços públicos e políticos, isto é, se adaptando às múltiplas situações em que se encontram, e como realizam, a partir desta identidade situacional, suas reivindicações.

Apesar de cada vez mais discutida, continua sendo pouco explorada a área de observação que prioriza a pesquisa sobre o exercício das lideranças ciganas e dos ciganos em geral em meio à arena política em suas múltiplas esferas. Estas abarcam desde as relações com os seus, interferindo muitas vezes nas relações internas às comunidades, até as relações com agentes governamentais e não governamentais. Tais agentes são atravessados pelos mais diversos processos de contato com a população circundante da cidade onde residem, ou com outras populações de estados ou regiões do Brasil. Da mesma forma, perceber os espaços que atuam e no qual estão presentes nos permite apresentar um panorama de como esses eventos evidenciam, de forma mais explícita, as disputas por prestígio entre os grupos ciganos distintos, assim como legitimam suas identidades diante este cenário.

ANALISANDO AS FORMAS DE REPRESENTAR A CIGANIDADE

A análise de um “evento”, conforme proposto por autores como Gluckman (2010), propôs tirar a Antropologia da análise das normas e valores para uma discussão na vida social “real”, onde estas (geralmente contraditórias entre si) seriam aplicadas em consoante com a racionalidade dos agentes em situações sociais concretas. Segundo esse autor, o exercício consiste em tentar destacar o contexto dessas situações sociais e de suas inter-relações em uma dada sociedade ou grupo social. No nosso caso, foi observado um evento ocorrido na cidade de Sousa (PB), entre os dias 13 e 14 de agosto de 2015, nomeado como I Encontro de Ciganos do Nordeste.

Esse evento foi uma realização do Governo do Estado da Paraíba, por meio da Secretaria da Mulher e da Diversidade Humana, em parceria com o

Governo do Estado de Pernambuco e as associações de ciganos de Pernambuco (ACIPE) e da Paraíba (que incluíam associações vinculadas aos municípios de Condado – ASCOCIC e Sousa – Associação Comunitária Calon). Como participantes da organização do evento, tivemos acesso à dinâmica de formulação e produção do mesmo. A nossa participação na organização, como outras pesquisadoras, estava relacionada com articulações ocorridas no âmbito da universidade, em especial grupos de estudos que têm tomado a questão cigana enquanto tema de pesquisa. A partir de várias articulações inter-setoriais e o apoio de diversas instituições, como a Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Secretaria de Estado de Desenvolvimento Humano (SEDH), Secretaria de Educação, Prefeitura Municipal de Sousa, o Orçamento Democrático (ODE) e a Secretaria de Meio Ambiente e Sustentabilidade (Semans – PE), objetivou-se fazer um levantamento das populações ciganas no Nordeste, mais especificadamente na Paraíba, e construir, a partir desse encontro, uma forma de organização desses grupos para sua atuação junto às instituições públicas, na intenção de que os ciganos tivessem representação nas discussões e promoção de políticas públicas afeitas ao seu universo.

Figura 5. Banner de divulgação do Evento



Fonte: Arquivo pessoal.

O evento contou com a presença de representantes da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPIR), do Conselho Nacional de Políticas de Igualdade Racial (CONPIR), Procuradoria do Ministério Público, em âmbito nacional. Em termos estaduais, contou-se com a representação da Secretaria de Cultura do Estado, Secretaria de Igualdade Racial, Conselho Estadual de Educação e municipais e alguns políticos do estado e de municípios circunvizinhos.

Esse evento despontou como de grande importância para organizar politicamente os ciganos e visibilizar essas populações para a sociedade civil e para os representantes políticos do Estado. O que se tornou mais perceptível, ao nosso olhar, foi a forma pela qual a identidade cigana foi enunciada perante os atores presentes e sua significância no cenário local, estadual e nacional. Barth (1988) explica que, na construção e manutenção das fronteiras étnicas, os grupos representam jogos de interesses, em que entram em disputa códigos e diferenças culturais significantes para a comunidade e para suas lideranças, no desempenho de papéis para o grupo e os agentes com quem se quer dialogar. Foi por esse caminho que se pautou o posicionamento dos ciganos presentes no evento.

O primeiro dia do Encontro iniciou com a mesa de abertura, em que estavam as representações públicas nacionais, estaduais e municipais, além de representações ciganas do Estado. Em particular, chamaram para compor a mesa a cigana calin Maria Jane do município de Condado, na Paraíba, o cigano Coronel de Sousa e o cigano Enildo de Pernambuco. A escolha de algumas dessas lideranças na Mesa de Abertura acabou gerando um momento inicial de tensão entre as demais lideranças que estavam na plateia, tendo em vista que, quando se fala em representação cigana, cada grupo se vê de modo diferente. Além disso, um grupo sempre se acha preterido em relação a outro, pois não se torna aceitável ser representado por alguém que não é percebido enquanto representante do seu grupo. A lógica é de unidades que se pensam a partir do membro que é tomado e assumido enquanto capaz de representá-las.

Figura 6. Mesa de abertura do I Encontro dos Ciganos do Nordeste. Fotografado em agosto de 2015



Fonte: arquivo pessoal

Mesmo fora da programação, foi dado o direito de fala às várias lideranças presentes, tanto de Sousa como de outras localidades. Isso causou uma surpresa no manejo da situação que foi se exibindo por parte dos agentes representantes do Estado, os quais esperavam dar seguimento ao evento a partir de modelos consagrados pela prática. O que chama atenção nessa situação é a forma como alguns ciganos e lideranças se posicionaram naquele momento, o papel que ocuparam em seus discursos, indicando aí o desempenho de um protagonismo que, no cotidiano dos “*ranchos*”, é completamente ausente. Estávamos diante de ciganos que, perante o poder público, tinham um interesse de se demarcarem enquanto *calon*, de Sousa e de determinado grupo:

Nós estamos aqui, não é para pedir ao governo, não! Nós estamos aqui para falar dos nossos direitos, direitos que foram negados para nós desde que o mundo é mundo. É muito importante vocês estarem aqui para vê como tem cigano e como cigano é esquecido e discriminado, quantos eventos de ciganos acontecem?! Nenhum! Esse é o primeiro, porque sempre estamos no meio de outros povos, de índio, de negro. Mas vou lhe dizer, vocês não deviam falar tanto aqui não, vocês deviam sentar e escutar o que nós temos pra falar. É muita coisa para ser feita e muita

coisa para ser mudada. Desde que me dou por gente, vejo a gente lutando para viver, continuar sobrevivendo. Nunca fomos escutados e agora que essa oportunidade existe, nós queremos falar, todos esses ciganos aqui que luta com seus grupos. Nós queremos, precisamos e vamos falar! (Discurso proferido no Evento, agosto de 2015).

Trata-se de uma identidade política em construção, a partir da assimilação criativa da condição étnica e do manejo de papéis nos eventos políticos, em meio à estrutura social de que a mesma faz parte e que funciona como suporte de suas referências de valores morais e culturais. A ausência de discussão no Governo Brasileiro sobre populações ciganas e a não inserção desses grupos, durante muitos anos, nas políticas governamentais evidenciam séculos de esquecimento. A questão cigana só começou a ser discutida oficialmente em 2002, através do Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH), que tem como primeira iniciativa o reconhecimento de suas especificidades culturais.

As ações preliminares se dirigiram à proteção dos direitos humanos e das liberdades fundamentais dessas populações, apoio aos projetos que visassem os estudos e pesquisas sobre história, cultura e tradições de comunidades ciganas pelo Brasil. Com isso, buscaram juntar um acervo na construção de dados oficiais para servir como instrumento aos municípios que contam com a presença de ciganos, a fim de montar estratégias no estabelecimento de áreas de acampamento, com infraestrutura. Além disso, teve o objetivo de construir interlocução com os ciganos, como a importância do registro de nascimento dos filhos, agora feitos de forma gratuita (BRASIL, 2002).

Essas ações iniciais, ainda prematuras, marcam um pouco as primeiras estratégias de diálogo do poder público com essas populações. Além disso, destacam uma preocupação do governo com estes grupos e elaboram mecanismos de controle e contenção dos mesmos. Os modos pelos quais a administração pública constrói estratégias para atender as minorias sociais ainda estão muito aquém do desejado pelos ciganos. Apesar de as ferramentas encontradas do PNDH serem construtivas na forma de desenvolver um maior conhecimento dessas populações, os ciganos ainda carregam na memória os modos pelos quais essas instituições os enquadravam. Isso foi expresso numa das falas dos ciganos presentes no evento de Sousa:

Nossa cultura sempre foi perseguida. Nós queremos acreditar que esse evento vai fazer diferença nas nossas vidas, que tudo que foi dito vai ser feito. Mais na nossa vida inteira vimos políticos prometer que ia fazer e não faz. Vimos ciganos aqui ser perseguido, culpado por coisas que não fizeram, pelo simples fato de ser cigano. Cigano sempre trabalhou por si, nunca esperou que governo fizesse coisa nenhuma. Não vou falar que nunca foi feito, foi sim. Graças ao governo de Lula e da Dilma que as coisas vêm mudando para nós. Que tivemos a chance de ter nossa vida diferente. Mas cada político que bata na nossa porta em época de eleição se aproveita de cigano, para depois largar de mão. Que garantia nós temos? São muito poucas! Vamos abrir nossa casa, nossa vida para vocês para quê? Sei que não é a intenção do evento, mas é preciso falar a verdade, é tudo muito bonito aí na frente, tudo que é cigano aqui reunido, mas sabe por que os ciganos de Sousa na sua maioria não tá aqui? Porque nós estamos acostumados com esse tipo de coisa, não querem mais se iludir não. Eles ficam em casa assistindo a novela. (Discurso proferido no Evento, agosto de 2015).

As formas pelas quais o evento era apreendido pelos ciganos que se pronunciavam, principalmente no primeiro dia, eram demonstradas através de críticas às ações de aproximação do Estado com eles. Isso ressaltava também a consciência de uma longa distância entre teorias e práticas, denunciando principalmente as barreiras construídas pelo preconceito generalizado, que foi se amalgamando nas práticas sociais dirigidas ao povo cigano. Ainda é uma tarefa de longo prazo desconstruí-las, seja em termos da sociedade abrangente ou das instituições governamentais.

Muitos fatores podem ser listados para explicar o porquê de essa atuação prática ter sido tão tardia por parte das instituições políticas para com as populações ciganas. Se pararmos para analisar em parâmetros de quadro histórico e funcional, a característica mais proeminente da instituição estatal foi a constituição de um corpo burocrático, que, apesar das mudanças, ainda carrega consigo imagens estereotipadas do que é um cigano e, por consequência, subestima demandas práticas dessa população.

Nos últimos anos, temos visto uma mudança em termos de ação dessas populações no Brasil. Alguns grupos, especialmente por meio de Associações ciganas espalhadas país afora, têm feito esforços para sair da invisibilidade, forçada ou escolhida como medida protetiva, se fazendo representar em cenário nacional, como foi possível compreender no discurso proferido por um cigano Calon do Rio Grande do Norte, durante a abertura do Encontro:

Vejam só como tudo isso é bonito, ver cigano dentro de um auditório falando sobre direito e representatividade. Ainda mais ver autoridades públicas interessadas em escutar a gente. Se é pra fazer funcionar e ter bons frutos do evento, nós ciganos temos que nós representar mais, não ficar esperando que o governo venha até nós, e nós ir atrás deles. Esse encontro significa viver nossa cultura e não estar aqui significa que os ciganos vão continuar mortos na história desse país. Até quando vamos ficar escondidos? Não, já chega! Nós temos que pegar nossas coisas e ir lá pra Brasília, falar, dizer que nós temos direitos, que tem cigano que vive esquecido, que tem cigano como tem índio e negro nesse país. Nós também somos povos originários. Queremos ser representados no governo. E não é só por um cigano, é por vários ciganos, porque tem cigano de todo canto do país, de etnia diferente, que precisam de coisas diferentes. Como é que eles vão saber do que nós precisamos, se a gente não sai de casa? Junta dinheiro, dá um jeito e vamos calons! Não vamos ficar esperando as coisas acontecer! Isso vai demorar muito e vocês sabem que assim, são os poucos favorecidos! Temos que nos unir, mais cada um procurando o que [é] sua precisão! Nós vamos lutar juntos, mas temos que sair de nosso lugar (Discurso proferido no Evento, agosto de 2015).

Apesar de este discurso representar um chamado para os ciganos que estavam no evento a se fazerem presentes num cenário político, nacional e regional, os ciganos calon de Sousa não pareciam muito interessados em sair do *rancho* ou mesmo ficar longe de suas famílias para se aventurarem numa

viagem até Brasília, com seus próprios recursos, a fim de se fazerem ouvir neste ambiente político. Essa representação pública desse cigano como um líder, ativista dos direitos de sua comunidade, parece ser construída apenas em determinados cenários, visto que, na realidade social desses grupos, essa representação parece ser mais necessária para cumprimento de seu papel de liderança na comunidade, vestindo a figura de pai, amigo, compadre. Certamente, ficar longe de sua família ou mesmo da comunidade acontece a partir de uma negociação da liderança com os seus.

Em conversas com o Cigano Coronel, antes do Encontro de Sousa, pudemos refletir mais a respeito do desempenho das lideranças na cidade, sobre o líder que precisa estar apto a solucionar as cisões internas e ter toda uma performance externa, especialmente em eventos desta natureza, em que se espera encontrar grupos unificados em torno de demandas comuns, o que, claro, nem sempre condiz com a realidade diária da comunidade ou dos distintos grupos.

Se um jurim chega aqui, esse povo fica achando que é gente importante, se desconhece quem são. Dão uma confiança e capacidade a essa gente que não merecem, mas quem vai arrumar a bagunça depois? Quem vai chegar e tomar as satisfações? De quem é a obrigação? É minha, eu que devo me responsabilizar. Não só apenas eu, como eles cobram que seja eu! Você está entendendo. Qual o poder que tenho? Quase nenhum quando eles me ignoram antes de fazer algo! Mas quando é para se resolver, quando eles conversam comigo sobre o que querem fazer, tenho o que dizer, eu preciso ter a palavra certa para dizer. Como meu pai não vai ter. Eu estou velho e não consigo acompanhar essas mudanças, é internet, isso está sendo um perigo para essa juventude. O pior tem o que as vezes está acima de meu poder, jovens se envolvendo com algum tipo de droga. O que eu posso fazer, chamar para conversar, falo que não é esse caminho. Mas nem todos me escutam, me veem como um chefe, mas acham que isso já é passado. E ... o mais difícil é escutar isso e depois vê esses meninos

me pedindo para resolver, para me poder tirar ele do problema. Cigano não deixa outro cigano, família sua passar sufoco, passar por sofrimento. Faço o que posso, falo com os amigos que são policiais, com político e peço para me ajudar nisso. Agora me diga, como eu vou fazer para ir atrás de condição política para gente? Primeiro essa gente, meu povo aqui... depois a gente passa para esses problemas que não consigo alcançar. (Entrevista concedida em maio de 2015).

Assim, começamos a questionar as nuances desta liderança, ora dentro, ora fora da comunidade. O discurso do Sr. Coronel nos remete ao que aponta Sulpino (1999), ao marcar a importância da família e relações de parentesco (entre consanguíneos e afins) no cotidiano desses ciganos. Além disso, lembra-nos de que é enquanto “*parente*”, e não como “*chefe*”, que a liderança é exercida internamente. Observa-se isso também na fala de Coronel, que aparece muito mais como um conselheiro, mediador, experiente, etc. O discurso que faz sentido na comunidade não é o da ordem, da linguagem formal, jurídica, fria e distante das pessoas reais, mas o da figura patriarcal, “*o chefe da família*”, “*o pai*”, o protetor da imagem que a comunidade deve representar, o parente, o administrador de toda influência social que a família exerce.

Fora da comunidade, temos outros cenários em que as lideranças precisam exercer seu papel na esfera pública, os quais Souza (2013), por exemplo, chamou de “*contexto político*”, e “*recorrem à identidade cigana como um canal para sua participação política e cultural*” (SOUZA, 2013, p. 48). Enquanto “*agentes políticos*”, as principais lideranças representavam em suas falas (com cobranças, lamentações, críticas, denúncias e até choro) a exibição de demandas específicas, atreladas a uma apresentação pública de uma identidade cultural particular, muito ligada, neste evento, a uma história de discriminações e exclusões sociais. A forma como esses ciganos se apresentam e representam para o mundo configura-se pela situação social ao seu redor. De certo modo, eles se posicionam a partir das circunstâncias que estão dispostos - de ser cigano, calon, em Sousa, do Nordeste. Evidencia-se como a condição étnica apresenta uma intencionalidade na prática do sujeito.

Apesar de o evento ter sido promovido com a intenção de chamar a população cigana do Nordeste para um movimento de visibilidade, especialmente junto aos poderes públicos e seus gestores, houve número muito reduzido de ciganos do Nordeste, os quais, em sua maioria, concentravam-se entre os ciganos de Sousa e os de Condado, apesar de, na Paraíba, o número de ciganos ultrapassar a faixa de duas mil pessoas. Acessar esses ciganos foi uma dificuldade desde o início da organização do evento, visto que as prefeituras e as secretarias muitas vezes não sabiam da existência dos ciganos em suas cidades e Estado. Fez-se um esforço por parte da organização do evento a fim de trazê-los de outros estados para Sousa, porém, não havia financiamento suficiente para fazer este trânsito. Os que informaram que não iriam para o evento justificaram a falta de ajuda de custo, como foi o caso de alguns ciganos residentes nos estados do Piauí e Sergipe. A presença de ciganos de outros estados se resumiu a poucos representantes, como podemos ver na tabela abaixo:

Estados	Nº de representantes
Bahia	04
Pernambuco	02
Alagoas	02
Rio Grande do Norte	03
Ceará	03
Maranhão	02
São Paulo	02

Tabela 1. Número de representações por Estado no I Encontro de Ciganos do Nordeste

No tocante à região Nordeste, o maior público foi formado por ciganos da Paraíba, de Sousa e Condado. Dos outros estados, ao menos uma liderança de cada lugar estava presente, cuja maioria se autodenominava da etnia calon.

Figura 7. Algumas lideranças ciganas, representantes de órgãos do governo e acadêmicos da área no I Encontro de Ciganos do Nordeste. Fotografado em agosto de 2015



Fonte: arquivo pessoal

A ausência de um maior número de ciganos do Nordeste reflete o cenário de invisibilidade que essas populações estão ante as pautas de políticas municipais e estaduais, como também o camuflamento dos próprios ciganos nos lugares onde habitam. Muitos dos ciganos presentes no evento enfatizaram a ausência de outros ciganos como uma dificuldade para estes afirmarem sua identidade em público, considerando a forma como se engendrou o pensamento social sobre essas populações. Estigmatizados como “*ladrões*”, sendo vítimas de um doloroso processo de exclusão e de negação de sua identidade, alguns grupos se ocultam para não serem expulsos da cidade em que habitam, de seu bairro, do seu trabalho e de suas conexões com os cidadãos locais. Muitos deles passam por um processo de invisibilização e apagamento de sua identidade étnica diante das circunstâncias sociais em que estão inseridos (OLIVEIRA, 1998). Nesse sentido, explica o discurso de uma cigana do Rio Grande do Norte que, na ocasião do evento, se levantou da plateia e se pronunciou:

Vocês acham que eu posso sair e dizer que sou cigana? Que eu posso chegar e andar com essas roupas que nossa colega está vestida? Vocês acham que consigo emprego assim? Que posso ir à escola? À faculdade? Que me deixam entrar

em alguma loja? Que tenho liberdade de andar na rua sem nenhum policial chegar e perguntar o que estou fazendo? Sabe por que cigana parou de usar roupas assim? Porque a gente teve que mudar, se esconder, mostrar que não era cigana, para poder sobreviver! A gente quer lembrar que cigana é o que tem aqui (APONTA EM DIREÇÃO AO BRAÇO E A CABEÇA), o que está nas nossas veias e na nossa memória. Quem me vê vestida assim, de calça e camisa, vestida como qualquer uma, vão dizer que sou calin? Não! Serei como qualquer jurin! Mas eu não sou, sou calin, não são as roupas, não é o meu cabelo, não as roupas coloridas! Eu sou calin de sangue, de família calin, nasci calin! (Discurso proferido no Evento, agosto de 2015).

Esse processo de invisibilização, segundo apontam, também é fruto do medo da exposição e publicização de uma “*identidade maculada*”, como me foi apresentado em situações cotidianas no rancho, quando fomos algumas vezes para o centro da cidade com ciganas mais jovens, e em diálogos com outras ciganas que relatavam situações e desejam não revelar sua identidade étnica.

Como enfatiza Souza (2013), muitos ciganos são constantemente orientados pela família para manter sua identidade étnica em segredo em situações de interação com a sociedade envolvente, considerando que a identidade cigana é relacionada aos estigmas socialmente construídos (EIDHEM, 1969). Alguns estudos realizados por pesquisadores da Universidade de Manchester, a exemplo de Godfrey Wilson (1941), Max Gluckman (1961), J. Clyde Mitchel ([1956]* 2010) e A. L. Epstein (1958), destacaram as situações em que a etnicidade era evidenciada e outras circunstâncias em que era ocultada, camuflada. As pesquisas desses autores se direcionavam para compreender, a partir da observação, as mudanças e continuidades sociais e culturais nas comunidades em que trabalhavam, sobretudo, nos processos de urbanização. Uma das conclusões destas pesquisas foi a de que os indivíduos e os grupos possuíam autoconsciência de sua identidade étnica e que, em situações de intenso contato cultural com outros grupos, essa autoconsciência se fortalecia. Ou seja, a identidade está sempre sendo refletida e negociada (ERIKSEN, 1988, p. 21-22), como bem é exposto pelas palavras da cigana acima citada.

Assim como a situação apresentada, muitas outras narrativas de perseguições foram proferidas durante o encontro, intolerância que fora historicamente estendida aos ciganos de maneira geral, um elemento traumático que de certo modo se soma à aglutinação dessa identidade. O *anticiganismo* já apontado por Moonen (2011), por conseguinte, foi considerado por muitos ciganos presentes como um empecilho aos seus plenos exercícios dos direitos sociais no Brasil e em especial aos do Nordeste, que parecem também sofrer o preconceito regional.

No evento ficou clara a construção de uma identidade cigana tomando proporções públicas. Essa identidade estava sendo manipulada pelos líderes e ciganos em geral, considerando as atividades políticas que aconteciam nesta situação. Tanto os ciganos como suas lideranças ali presentes discursavam ora no intuito de “*negar*” uma visão comum da sociedade nacional (e local) em torno de estereótipos corriqueiros sobre os ciganos, ora na construção de um cigano “*vitimizado*” pelo contexto nacional. Estes depoimentos foram, em alguns momentos, permeados por uma performance de emoção e lágrimas, o que provocava comoção no público presente. Lembramos bem da fala de um dos filhos do Cigano Coronel, que narrava sua infância como um tempo muito difícil, a importância da família e das redes de solidariedade e da situação de descaso em que os ciganos de Sousa, em geral, vivem. A sua narrativa foi interrompida pelas suas lágrimas, acompanhadas de uma comoção entre seus irmãos e seu pai, cujo desfecho foi um forte abraço coletivo.

É importante destacar que o público não cigano presente, formado por gestores e funcionários públicos, movimentos sociais, representantes de secretarias de estado, professores, assistentes sociais, psicólogos, políticos e pesquisadores, de certo modo, corroboravam em suas falas esta demanda de negação dos estigmas coletivos que giram em torno da identidade cigana.

Os ciganos do Rio Grande do Norte reclamaram da inexistência de cursos de capacitação gratuitos para os jovens, além da falta de empregos e de estágios para os ciganos, argumentando que os proprietários não empregavam quando sabiam que eram ciganos. Os ciganos de Sousa questionaram a falta de informação nas instituições públicas quando se trata de populações ciganas, reclamando da forma grosseira como são tratados em hospitais, postos de saúde, escolas e repartições públicas, não acontecendo muitas vezes atendimento nesses ambientes. Outra questão colocada se referia à falta de escola

nas comunidades ou a algum tipo de violência e discriminação na escola pelo fato de serem ciganos.

Nessa concepção, estes tipos de encontros não são eventos propriamente de cada um que está presente, mas do grupo. Logo, daqueles que o incorporam, personificam e que o encarnam. Nesta dimensão de concepções mais hierárquicas, as atitudes no evento apontam para diferenciações entre o papel e a forma de inserção daqueles que estão em posições elevadas como as lideranças ciganas e os demais ciganos da comunidade. É como se existisse um ditame no qual os membros de cada grupo, mesmo não concordando, confirmavam as palavras de sua liderança e norteavam sua fala para concordar com ela. Ainda que saindo do evento isso gerasse um conflito de discordância na comunidade, aconteceria longe dos *jurins*. É importante para eles não considerar “divergências públicas como ‘ofensas pessoais’, ou seja, evitar que as ‘regras do jogo’ da convivência cotidiana se imponham sobre as ‘regras’ provisórias adotadas nas reuniões” (PEIRANO, 2002, p. 162).

Souza (2013) explica que algumas famílias ciganas, com o passar dos anos, têm elaborado estratégias para manutenção de sua distintividade e coesão, sem desconsiderar seus marcadores étnicos. Algumas demarcam isso através da língua, outras através do vestuário. No caso de algumas famílias de Sousa, é através da afirmação familiar e da proteção da mesma, instrumentalizando essa identidade em espaços públicos ou de negociação política, como também afirma Goldfarb (2013). Dessa forma, esse processo que enfatiza Souza (2013, p. 233) de “dissimulação da identidade étnica na esfera pública” não expressa uma conclusão de que estes ciganos não manifestem sua etnicidade, mas que essa afirmação étnica será exposta em determinados contextos que estes indivíduos selecionam.

QUEM DEFINE O QUE É SER CIGANO? FORMAS REPRESENTATIVAS E REPRESENTAÇÕES

Durante o Encontro também ficou visível, para olhares mais atentos, a existência de tensões entre diferentes grupos presentes, especialmente no tocante à definição de o que é “ser cigano”, e até questionamentos do caráter “você é cigano?” foram exclamados. Souza (2013, p. 231) coloca que “as iniciativas de divulgação da identidade correspondem a momentos de tensão

entre os ciganos”, com disputas, defesa de seu grupo e as questões que lhes tocam mais diretamente, resultando em momentos de conflitos entre ciganos das diferentes localidades.

As formas de ação e representação dispostas no I Encontro dos Ciganos do Nordeste, como também os símbolos exibidos, as exposições discursivas, as danças e músicas apropriadas como formas para instrumentalizar sua identidade num cenário público, fazem parte de um conjunto performático político para conduzir a participação no evento. Um desses pontos marcantes no evento questionava quem definiria essa identidade cigana, bem como a forma como é legitimada e reconhecida pelos demais ciganos.

O entendimento da representação coletiva nos permite compreender uma conciliação das imagens mentais, os esquemas interiorizados, as categorias associadas que acabam gerando e estruturando o indivíduo. Chartier (1989) propõe que se entenda o conceito de representação a partir de uma explicação mais particular e historicamente determinada, contextualizada, compreendendo como manifestação de uma presença, como apresentação pública de algo ou uma pessoa.

Logo, no segundo dia do evento foi mais fortemente levantado o seguinte questionamento: “*quem é, de fato, cigano?*” Tal problemática buscava demarcar fronteiras em relação às categorias de não ciganos (entre as quais estão os pesquisadores e antropólogos, os “*amigos dos ciganos*”, sujeitos que passam a ter relações muito próxima a eles), no intuito de afirmar serem os ciganos protagonistas de sua própria história, os aptos a falarem sobre sua identidade e cultura. O questionamento também se valia a quem possui de fato “*representatividade política*” entre os ciganos. Mais especificamente, foi posta em xeque (por alguns presentes) a representação política cigana de Pernambuco, gerando grande tensão no local.

Como é que uma pessoa que não é cigana pode me representar, representar meu povo? Ser cigano não é só vestir a roupa e sair dizendo que é cigano não. Tem uma vivência e uma história, se nasce com família cigana. Como vocês ficam chamando uma pessoa para os eventos como se essa pessoa fosse um representante dos ciganos aqui da região, do nordeste. Não é! Não é porque nós não reconhecemos! Como se tu nunca pôs os pés numa comunidade cigana, lá no rancho vai dizer que que sabe das dificuldade que nós

passamos? Se querem dialogar com os ciganos, chamem os ciganos de cada lugar p'ra conversar, nós não aceitamos um cigano que nós desconhecemos ser nosso representante. Cada um que fale sua precisão, cada um tem uma necessidade diferente! Em tudo querem substituir cigano falando, nós não nos sentimos seguro com essa representação, queremos que escutem nossa voz, nenhum substituto disso! (Discurso proferido no Evento, agosto de 2015).

A importância dada a uma representação cigana parece estar ligada ao seu reconhecimento na relação aos ciganos de outras comunidades. Guardadas disputas pessoais que envolviam a representação de Pernambuco e a do Rio Grande do Norte, muito se reclamou do fato de serem sempre as mesmas figuras como “*porta-vozes dos ciganos*”, sem que outros grupos pudessem ser ouvidos ou ter participação.

Nós estamos em um evento que fala sobre ciganos, então temos que discutir a importância de fazer as questões aqui discutidas fazerem se valer de verdade. E acho que a primeira coisa a ser feita como falou nosso amigo. É fazer uma nova eleição para os representantes dos ciganos que irão estar presentes nas discussões políticas nos eventos, nos eventos em Brasília. Cada cigano que tiver interessado em ficar conscientes dos debates que estão ocorrendo e se fazer ter voz, vamos nos juntar! Nós exigimos que seja feita uma eleição para os ciganos poderem se representarem. Não queremos pessoas caricaturas se fazendo de cigano. Queremos que a Seppir refaça a eleição nesse evento! (Discurso proferido no Evento, agosto de 2015)

Com isso, a comissão organizadora do evento e os representantes públicos presentes resolveram abrir eleição para quem quisesse se candidatar a ser representante cigano na SEPPIR estadual. Como é refletido por Fredrik Barth (2005) e Rogers Brubaker (2002) nas circunstâncias de processos políticos, é importante explorar as formas que determinadas representações utilizam a identidade coletiva como um *group-making*, um projeto de fazer grupos. Deve-se analisar a função que os agentes políticos têm nos processos decisórios, sendo eles os ativistas no impulso das ações, gestores das organizações étnicas na elaboração de projetos, provedores de cobranças das instituições na realiza-

ção de políticas públicas, assim como produtores dos novos grupos políticos. Como é apontado por Souza (2013), é importante observarmos quando o foco da análise é “colocado sobre grupos étnicos como entidades supostamente substanciais para os quais podem ser atribuídos interesses e agência” (p. 23-24), sendo necessário tratar os projetos identitários e as questões étnicas como um processo de “*codificação política*”.

A forma pela qual as representações ciganas presentes foram questionadas e colocadas, de acordo com a situação, nos permite depreender que estratégias identitárias podem resultar de construções sociais que podem ser redefinidas, de modo que a constituição do que é ser cigano vai acontecer em concordância com o referente social e político que a envolve. Podemos ver isso na fala de uma *Calin* que reside em Sousa, que é professora e diretora de uma escola pública da cidade e que tem feito alguns projetos sobre a “*língua*” e dança cigana com os jovens de sua comunidade:

Calons e calins, Chi mai diklem ande viatsa! (Eu nunca vi uma coisa dessas na minha vida!) tanto calon junto! Isso quer dizer que nós não queremos mais nos silenciar, queremos exercer nosso ofício. E quando digo isso não é trabalho mendicância não, porque essa imagem falsa que construíram de nós já mudou faz muito tempo! Vocês acham que nós passávamos por isso porque fazia parte de nossa cultura? Fazia parte de nossa identidade? Claro que não! Isso era uma das alternativas que muitos ciganos tinham em meio a tanta exclusão, porque nós fomos excluídos! Mas isso agora, esse evento quer dizer muita coisa, quer dizer que o governo quer um diálogo conosco, do jeito que somos! Cada um que foi se fazendo nessa vida! Eu sou professora e diretora de escola municipal aqui, lá ainda sou cigana, mas também sou professora e diretora. E ser isso não me fez ser menos cigana. Quando vou para João Pessoa discutir os planos de educação, sou uma diretora, levo o nome do município e da escola. Quando me apresento com meu grupo de dança Dirachin Kalin nas cidades sou uma cigana e porta voz do grupo. Nós ciganos sabemos ir nos colocando nos lugares, mas não perdemos nossa cultura, nossa identidade, dar oportunidade não significa que vamos perder nossa ciganidade, precisamos de projetos de incentivos nas comunidades, para que os

juvems se sintam mais envolvidos dentro da cultura. (Discurso proferido no Evento, agosto de 2015).

Deste modo, observamos que a identidade cigana faz parte de um projeto identitário, resultado de um processo em constante construção, cujas formas de *codificação política* e os princípios primordiais da estruturação desta identidade devem ser compreendidos nas conjunturas das ações políticas e históricas de sua formação (SOUZA, 2013).

A CARTA DE SOUSA – A ELABORAÇÃO DE UM DOCUMENTO E OS QUESTIONAMENTOS DE LEGITIMIDADE CIGANA

Nesta ocasião de discussão da representatividade e da “*natureza*” do “*ser cigano*”, foi muitas vezes citada a proposta de criação do Estatuto do Cigano, que circula no Senado Federal brasileiro, apresentada pelo senador Paulo Paim (PT-RS) como projeto de Lei a ser posteriormente discutido e votado. Embora não seja este o interesse desse artigo, iremos pontuar uma questão sobre tal estatuto que foi colocada pela maioria dos ciganos presentes no Encontro, os quais se posicionavam contrários à noção de “*autodefinição cigana*”, que acreditavam fazer parte deste estatuto.

Assim, um dos pontos mais marcantes deste debate foi a proposição de um documento chamado “*Carta de Sousa*”, que seria um registro dos temas e pontos discutidos no evento e que serviria de instrumento para propostas de políticas públicas para a população cigana brasileira, sendo encaminhada para gestores públicos de municípios e Estados, Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPPIR) e a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR), elaborando assim ações junto às comunidades no Brasil, em especialmente no Nordeste.

A partir do protagonismo de lideranças ciganas no setor público, os órgãos responsáveis são, portanto, instados a produzir políticas públicas específicas para esta população, tendo por base esse documento, além do Guia de Políticas Públicas para Ciganos (SEPPPIR/PR), chamado de “*Brasil Mais Cigano*”, material criado em maio de 2013 na I Semana Nacional dos Povos Ciganos. Nesta foi realizada a Plenária Nacional dos Povos Ciganos, que elegeu 30 (trinta) delegados pelos representantes ciganos presentes na última Con-

ferência Nacional de Igualdade Racial em 2013. A Carta de Sousa e o Guia de Políticas Públicas para Ciganos são os materiais base para promoção dessas ações, no que se refere à melhoria das famílias. Por exemplo, em termos da educação, há programas de alfabetização no ensino de jovens e adultos para povos ciganos, além do monitoramento da rede pública e privada de ensino quanto aos conteúdos sobre os ciganos nos materiais didáticos.

A construção de propostas para intensificação de ações reais, nos estados e municípios, na cobrança da execução das diretrizes para o atendimento de educação escolar junto às populações em situação de itinerância, como também a realização do cadastro único (CADÚnico) de programas sociais, também fizeram parte do alcance de demandas apontadas no Encontro.

Foi chamada atenção para uma maior orientação e acesso desses grupos aos procedimentos para inscrição nos programas sociais, a fim de se ter um contato constante do governo federal com os municípios, no intuito de serem corrigidas as dúvidas sobre o cadastramento de famílias ciganas, as quais exigem um processo diferenciado de abordagem, em virtude de suas particularidades étnicas e culturais. Neste sentido, a Carta de Sousa se constitui como um instrumento direcionador das demandas, analisando o campo de mobilizações no Nordeste, em especial.

Tal documento seria um modelo para atuação dos órgãos públicos com esses grupos, de forma a fortalecer suas entidades representativas para que haja uma ação conjunta dos poderes públicos em suas mais diversas esferas com as comunidades ciganas. A ideia é debater sobre as ações afirmativas reivindicadas, pactuando para que a política aconteça de forma intersetorializada, com Município, Estado e Governo Federal.

Assim, na elaboração da Carta, os ciganos questionaram a forma de identificação por parte do Estado dos indivíduos que eram ciganos, explicando que a instituição precisa compreender que existem dois tipos de ciganos: os *ciganos de origem*, que são aqueles que andaram, que eram nômades ou são nômades, os *ciganos de nascimento*, que nasceram já em uma comunidade, que possuem moradia há muitos anos em um só lugar, que possuem descendência cigana. No entanto, nenhum dos dois é mais ou menos cigano, pois ambos carregam o “*sangue cigano*”. Dependendo de que categoria se faça presente, este cigano vivenciou contextos distintos e muitas vezes pode haver um choque experiencial, visto que as prioridades para cada um se tornam diferentes. Tal

preocupação estava muito ligada ao Estatuto do Cigano, aos diferentes grupos, às diferentes demandas e às possibilidades de surgirem “*falsos ciganos*”.

Eu sou cigana sim, sou cigana de nascimento! Os jurons acham que só porque não viajava, porque eu não vivi no momento que o nomadismo feito pelas minhas avós, eu não sou cigana, sou cigana ilegítima?! Sou cigana de sangue, nasci e vivi entre os meus, passei pelos mesmos preconceitos que a maioria dos ciganos, sejam os que andaram sejam os que já moravam em casas. Todos me reconhecem enquanto cigana, todos meus parentes, todos meus amigos. Eu não preciso está vestida assim para dizer que eu sou cigana, eu não preciso me fantasiar para sair na rua. Se eu não falasse o dialeto vocês não iam saber que eu era calin. Na verdade, como os amigos estavam falando, minha avó também dizia, que um cigano só é cigano quando o grupo que ele anda reconhece isso, cigano não nada sozinho, cigano anda em bando mesmo como o povo diz, nós somos uma família, nós protegemos (Discurso proferido no Evento, agosto de 2015).

Barth demonstra que a cultura original de um grupo étnico em processos de confronto e deslocamento, ou em situações de intenso contato, não se perde nem se funde, mas adquire uma nova função essencial, que se acrescenta às outras, enquanto se torna cultura de contraste, determinando assim vários processos – a cultura é sempre “*in the making*” (BARTH, 1987). Nessa configuração, esses ciganos passam a ter novas experiências, em uma construção social constante.

Questionando sobre os processos de afirmação identitária, mais especificadamente sobre o *autorreconhecimento* e a *autodeclaração* do pertencimento étnico, os ciganos não concordaram com o termo “*auto*”, argumentando que qualquer pessoa poderia se afirmar cigano, tirando dos “*ciganos verdadeiros*” suas poucas possibilidades de disputa na cena política e social brasileira. Tendo em vista a situação acontecida no evento, de se ter um cigano que a maioria presente não reconhecia, e ainda assim este era um representante público em diversas reuniões e encontros sobre ciganos, os calons ali presentes iniciaram um debate com os representantes do governo e os acadêmicos acerca dessa “*autodeclaração*”. Sobre esse processo de “*auto*” declaração e reconhecimento

étnico, façamos uma curta retrospectiva, a fim de entendermos esse debate acontecido no evento.

Em junho de 2002 iniciam-se ações governamentais por motivo das forças das reivindicações dos movimentos sociais. O governo brasileiro sanciona, através do Decreto Legislativo n.º 143, assinado pelo presidente do Senado Federal Renan Calheiros, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Esta Convenção é de junho de 1989 (29 anos atrás) e reconhece como avaliação fundamental os elementos de autoidentificação, tendo reforçado a atuação dos movimentos sociais orientados principalmente por fatores étnicos e pelo aparecimento de novas identidades coletivas naquele momento. Nesta perspectiva, a mobilização dos “*povos e comunidades tradicionais*” revela-se envolvida num processo de construção do próprio “*tradicional*”, por serem confrontados por situações críticas de conflito social (ALMEIDA, 2008). Portanto, para a Convenção, o critério de diferenciação dos indivíduos é baseado na consciência, isto é, na autodefinição. Resumindo, é o que o indivíduo fala de si mesmo e da relação que se constrói com o grupo ao qual pertence, de forma que o modo como representa a si mesmo deve ser reconhecido pelo grupo que faz parte. Nesse sentido, não é a autoridade pública que diz que um sujeito é cigano ou não, pois ele se autodeclara e essa autodeclaração só é reconhecida mediante afirmação do grupo. Essa forma de atuar acabou rompendo com parâmetros jurídicos nos quais quem interpretava essa definição vinculava-se às autoridades da Lei.

Dito isso, o que ocorreu no evento, além de uma incompreensão por parte dos ciganos e da comissão organizadora, foi um equívoco, no sentido de não se ter explicitado como é esse processo de autorreconhecimento. Ressalta-se que esse é um debate recente para os ciganos e não é uma pauta de discussões entre eles em seu dia-a-dia. A diversidade desses grupos, a história de cada um e o contexto em que vivem criam dificuldades para enquadrá-los nessas compreensões políticas, que acabam fazendo parte de um senso comum dos debates sobre etnicidade em âmbito público. Em resposta a essa distinção, os ciganos não aceitavam a “*autodeclaração*” inicialmente. Entretanto, após algumas horas de discussões e explicações de como acontecia o processo de autodeclaração identitária em geral, eles aceitaram o critério de autodeclaração conforme a “*Declaração de Durban*” de 2001, que não concedia as tentativas exteriores de retratá-los, e defenderam como um princípio fundamental o

direito de se autodefinirem mediante o reconhecimento das comunidades de etnias ciganas em sua totalidade.

Figura 8. Liderança de Sousa, Rancho de Baixo



Fonte: <http://folhadoserdao.blogspot.com.br/2015/08/i-encontro-de-ciganos-do-nordeste.html>

É importante destacar que estes grupos não ficaram alheios aos processos de mudança e necessidades constantes de intercâmbio com a sociedade envolvente. Apesar do constante fluxo de comunicação com a sociedade em geral, alguns elementos diacríticos são tomados como parte de seus repertórios culturais. Durante o Encontro e na Carta de Sousa, o dialeto cigano foi elencado como um importante traço identitário, questão já apontada por Goldfarb (2013[2014]) em seu trabalho. Para eles, é um traço que deve permanecer sob seus domínios, ficando permanentemente proibido o ensino do dialeto para os não ciganos, pois a língua representa um mecanismo protetivo do grupo, é um modo pelo qual se defendem, assim como uma forma de se comunicar internamente. Enfim, como enfatizou uma liderança cigana de Sousa: “*a forma que sobrevivemos até aqui*”.

Figura 9. Cigana Marcilândia Figueiredo assinando a Carta de Sousa



Fonte: <http://folhadoser tao.blogspot.com.br/2015/08/i-encontro-de-ciganos-do-nordeste.html>

Figura 10. Aprovação da Carta de Sousa. Alguns representantes do Estado, pesquisadores e representações ciganas



Fonte: <http://folhadoser tao.blogspot.com.br/2015/08/i-encontro-de-ciganos-do-nordeste.html>

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste processo de luta por direitos sociais, principalmente desenvolvidos nas últimas décadas, só a partir dos anos 2000 começamos a testemunhar os primeiros passos de um diálogo das instâncias governamentais com as populações ciganas. Isso chama bastante atenção, tendo em vista que é uma população presente no Brasil desde o seu regime colonial, apenas lembrada segundo situações e práticas associadas ao mundo criminal. Por diferentes motivos, essas populações foram tardiamente postas no calendário nacional das políticas sociais. Assim, este encontro de ciganos, realizado na cidade de Sousa, foi importante porque representou uma iniciativa de movimentação conjunta, entre gestores públicos, academia e ciganos.

Embora houvesse todo um planejamento e programação previamente estabelecida, ocorreu na verdade um evento encaminhado pelos ciganos, os quais quebraram o protocolo, choraram, gritaram, dançaram, cantaram. Além disso, constatou-se que a produção de uma unidade política implica em acionar representações e mecanismos próprios ao mundo cigano, os quais podem facilmente entrar em choque com os padrões estabelecidos pela e na sociedade nacional. Mesmo assim, deixavam claro que, se o encontro era para ciganos, eles deveriam falar, expor, agenciar e propor soluções, escancarando as dificuldades que o racismo institucional apresenta no cotidiano dessas populações e discutindo políticas para a melhoria das condições básicas da vida social destes povos.

Por fim, procuramos mostrar que este evento possui múltiplas dimensões e que há diferentes concepções sobre o que querem os ciganos e o que faz o Estado. Essa complexidade redundava em algumas dificuldades para essas populações acessarem políticas e dialogarem com as instituições públicas, resultando em complicações para promover a participação nas discussões e engajamento político.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno & PALMEIRA, Moacir Gracindo Soares. **Projeto Emprego e Mudança Sócio Econômica no Nordeste: a inovação da migração**. Rio de Janeiro: 1977.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. (1969). In: POUTIGNAT & STERIFFENART. **Teorias da Etnicidade. Seguimento de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Trad. De Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1988.
- _____. **Cosmologies in the Making. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- _____. Etnicidade e o Conceito de Cultura. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política**. Niterói. n. 19. Ano, 2005.
- BRASIL. **Programa Nacional de Direitos Humanos - PNDH II**. Brasília: Ministério da Justiça Governo Federal, 2002.
- BRUBAKER, R. "Ethnicity Without Groups". **Archives Européennes de Sociologie XLIII**. 2, 2002.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1989.
- EIDHEM, H. "When Ethnic Identity is a Social Stigma". In: Barth, Fredrik (org.) **Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference**. Oslo: Universitets forlaget, London: George Allen & Unwin, 1969.
- EPSTEIN, A.L. **Politics in An Urban African Community**. Manchester: Manchester University Press. 1958.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. **Common Denominators. Ethnicity, nationbuilding and compromise in Mauritius**. New York: Oxford, 1998.
- GEERTZ, Clifford. **After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.
- GLUCKMAN, Max. Anthropological problems arising from the African industrial revolution. In **Aidan Southall: Social Change in Modern Africa**, pp.67-83. London: Oxford University Press. 1961.
- _____. (1940). Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna. In: BIANCO, Bela Feldman (Org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas: métodos**. São Paulo, Ed. UNESP, 2010.
- GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **O Tempo de Atrás: um estudo da construção da identidade cigana em Sousa-PB**. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Federal da Paraíba PPGS/UFPB, 2004.

_____. **Memória e etnicidade entre os ciganos Calon de Sousa-PB**. João Pessoa: Editora da UFPB, Coleção Humanidades, 2013.

MALINOWSKI, Bronislaw. (1922). Argonautas do Pacífico Ocidental. **Pensadores**; v.43, São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MAUSS, Marcel. (1925) “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

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, Bacharelado em Antropologia) UFCG - UACS, 2014.

_____. **Em busca de uma sombra: a construção de uma territorialização através de processos de mobilidade e reconhecimento étnico entre os Calon de Sousa (PB)**. (Dissertação de Mestrado em Antropologia) PPGA/UFPB, 2016.

MITCHELL, Clyde. (1956). “A dança Kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanizados na Rodésia do Norte.”. In Feldman-Bianco (org). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. São Paulo: UNESP, 2010.

MOONEN, F. **Anticiganismo: os ciganos na Europa e no Brasil**. Recife, 2011. <http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/fmo_2013_antiganismoeur_opabrazil.pdf> Acesso em: 15 de janeiro de 2014.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**. vol.4, n.1, pp. 47-77. 1998.

PEIRCE, Michael. (1940) **Philosophical Writings of Peirce (selected and edited with an introduction by J. Buchler)**. New York: Dover Publications, 1955.

PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, UFRJ, 2002.

SOUZA, Mirian Alves de. **Ciganos, Roma e Gypsies: projeto identitário e codificação política no Brasil e Canadá**. Rj – Niterói. Tese (Doutorado em Antropologia) - UFF PPGA, 2013.

SULPINO, Maria Patrícia Lopes. **Ser Viajor, ser Morador: uma análise da construção da identidade cigana em Souza /PB**. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul PPGAS/UFRGS, 1999.

WILSON, Godfrey. Na Essay on the Economics of Detribalization in: **Northern Rhodesia, Parts III**. Livingston: Rhodes-Livingstone Institute, 1942.

LIDERANÇAS CIGANAS E OS PROCESSOS DE DEMARCAÇÃO IDENTITÁRIA EM UMA COMUNIDADE CIGANA

Jamilly R. Cunha

APRESENTAÇÃO

A literatura antropológica que versa sobre os ciganos que vivem no Brasil foi sendo produzida quase sempre a partir de algumas conjunturas recorrentes nos universos ciganos: origem-estigma; nomadismo-sedentarização; identidade-cultura.

A antropóloga Mirian Souza (2013) atesta que, na Europa, algumas dessas questões também foram abordadas. No entanto, a produção literária, sobretudo, aquela que foi feita no século XIX, foi caracterizada por destacar uma oposição ao idealizado sistema cultural “homogêneo” europeu. Tais estudos buscavam atribuir uma origem a este povo, ou ainda, descrever um modo de vida cigano, classificado através de muitas depreciações⁴¹. Não queremos repetir esses modelos. Aliás, o confronto com este imaginário já vem sendo realizado por muitos dos pesquisadores que se propõem a analisar o universo cigano: China (1936), Sant’ana (1983), Pereira (1985), Goldfarb (2004), Guimarães (2012). Afora isso, muitos grupos, especialmente os classificados como “sedentarizados” e “fixados”, sem fortes sinais diacríticos de distintividade cultural, ao tomar conhecimento dos direitos que lhe são garantidos, passam a reorganizar seus elementos culturais, em um processo contínuo de reelaboração e afirmação étnica. Logo, a negociação desta identidade passa a ser nosso foco analítico.

41 A antropóloga Judith Okely (1983), problematizou essas essencializações, sobretudo, aquelas que atribuem uma origem comum (indiana) a estes grupos, identificando e atribuindo um caráter relacional a identidade desses indivíduos.

Desse modo, penso ser importante analisar e compreender como essas narrativas têm sido utilizadas nos discursos públicos, mais precisamente como protesto político, como fez Souza (2013), ao invés de se ater ao repertório clássico que naturaliza⁴² a “ciganidade”, quase sempre não reconhecida pelos atores sociais que são assim nomeados e classificados. Por conseguinte, estamos seguindo o mesmo caminho feito pela autora, cujo objetivo é discutir questões ligadas a processos políticos identitários, até pouco tempo negligenciados pelos pesquisadores que se dedicam aos chamados “universos ciganos”.

Estamos participando de um momento no qual é possível analisar a atuação das “lideranças ciganas” e sua articulação nos processos de negociação étnica. Neste contexto, alguns grupos, e aqui estamos pensando o que vive no município de Sousa-PB⁴³, têm reivindicado o direito de participar dos desdobramentos gerados a partir da Constituição Federal de 1988 e da proposta ali contida de redemocratização do país.

Nesse sentido, durante os anos de 2012, 2013, 2014 e 2015 acompanhamos uma intensificação no diálogo entre governo brasileiro e lideranças⁴⁴ ciganas que atuam na comunidade “local”, as quais, por sua vez, vêm (re)organizando suas demandas, a fim de apresentá-las aos órgãos competentes do Estado.

Acompanhamos os debates que estão ocorrendo, seja de forma presencial ou através das observações trazidas pelos interlocutores. Para isso, os ciganos de Sousa têm se (re)definido enquanto minoria étnica e, como uma consequência, vêm performatizando com mais ênfase sua identidade cultural, ou, como mesmo dizem, “se enfeitando”, para que assim possam ser reconhecidos enquanto ciganos. Nota-se que são ativados não apenas os elementos culturais, mas, sobretudo, aqueles reconhecidos enquanto “elementos de sua ciganidade”: as roupas coloridas, os acessórios que fazem referência ao ouro,

42 O “efeito de naturalização, parece transformar a diferença racial em um fato fixo e científico” (HALL, 2003:66).

43 Sousa é uma cidade localizada no sertão da Paraíba e, de acordo com o IBGE, tem 65.803 habitantes. No local, existe uma comunidade cigana que vive na área urbana e internamente está subdividida em três grupos que se ligam a três chefias distintas.

44 Tomas Acton (1974) tem se dedicado a estudar a atuação de ciganos na Europa em projetos políticos que tem por objetivo a formação de associações que integrem os ciganos de diferentes etnias.

o lenço, que mesmo sendo mais comum o seu uso entre as mulheres casadas, é amplamente utilizado por todos que queiram “se enfeitar” de cigano. Além destes, para compor a performance, a dança, a música, a língua, as lembranças de um passado nômade são acionados e utilizados.

Pensamos esses elementos, aqueles reconhecidos também externamente como “elementos de ciganidade”, enquanto mecanismos importantes na manutenção da identidade étnica dos grupos, acionados a partir de ações e contextos. Como vimos, estamos compreendendo a etnicidade a partir de um processo organizacional e interacional, ou, mais precisamente, de um relacionamento entre grupos que se percebem culturalmente distintos (ERIKSEN, 1991).

Além disso, destacamos o caráter político dessas ações, uma vez que estes indivíduos agem em torno de interesses comuns⁴⁵. Lembrando que:

A ação política não deve ser tratada como uma simples atualização de estruturas inconscientes, ou um mero ajustamento a determinações superiores (econômicas, ecológicas etc.) mas é marcada exatamente por sua intencionalidade, isto é, por seus fins serem assumidos por indivíduos (ou grupos) como relevantes para a coletividade e serem perseguidos de modo relativamente consistente em uma sequência articulada de atos (processos) (OLIVEIRA, 1988, p. 10).

Busco abranger esses novos contextos a partir das problematizações que Souza (2013, p.122) fez ao atentar para os processos de atuação de lideranças ciganas no Brasil e Canadá, indicando que estes formulam o “projeto identitário do grupo⁴⁶, contendo as estratégias discursivas e representacionais imaginadas para a identidade cigana”.

[...] as construções discursivas, moldadas não apenas pelas circunstâncias internas da “comunidade” cigana, agentes políticos ciganos ou por considerações estratégicas, mas

45 Ver Abner Cohen (1974)

46 Segundo a autora, “O projeto identitário do RCC, construído a partir desse diálogo, busca desconstruir determinados estereótipos, definindo os ciganos como uma minoria étnica transnacional, de origem indiana, e perseguida ao longo da história”. (SOUZA, op. Cit.:133)

também pelas circunstâncias externas tais como o contexto institucional e significados culturais e, o que é muito importante, por formulações de políticas públicas (Idem, 122).

Refletindo sobre este tema, Fredrik Barth (2005), ao falar de agentes políticos ou empreendedores étnicos, faz referência aos atores que acionam a identidade para a ação, atuando nos processos de construção e reconstruções das identidades coletivas mediando com o Estado, restringindo e controlando liberdade de ação e escolha dos próprios indivíduos. Aliás, esse movimento nos faz perceber que tanto as identidades individuais como as de grupos (as coletivas) estão presentes na vida social e na vida política.

Joan W. Scott (2005), em “O enigma da igualdade”, problematiza como esses dois tipos de identidade estão interconectadas e eternamente em tensão, pois, as identidades de grupo, por definir indivíduos, acabam por realizar um movimento que pode forçar ou enquadrar alguém que nem se reconheça na categoria, ou criar um sentimento de solidariedade que é quando existe identificação. Assim, o indivíduo discriminado encontra apoio para se organizar socialmente e lutar por seus direitos, situação que me parece ser a dos ciganos.

Desse modo, Scott (2005, p. 20) afirma que as identidades coletivas são formas de organização social politicizadas, ao mesmo tempo em que são um meio de protesto contra a própria discriminação, além de serem onde as identidades individuais estão articuladas.

CHEFIAS, LIDERANÇAS E AS FORMAS DE ATUAÇÃO

As mobilizações das identidades coletivas vêm sendo então determinantes na conformação étnica dos grupos ciganos. No cenário da comunidade de Sousa, a atuação desses líderes tem se mostrado com bastante intensidade. É possível perceber a presença de várias lideranças políticas no local, mediando com ONG's, associações, missionários e agentes do Estado, a partir de um “projeto político” que busca reconhecimento enquanto minoria étnica e discriminada e, por isso, com demandas que levem em conta os problemas enfrentados ao longo de todos esses anos.

Os mediadores teriam sua existência pautada justamente nas tensões entre os grupos orientados para a comunidade e os orientados para a Nação, tendo a incumbência de manter um domínio dessas tensões, para que o conflito não lhes fuja ao controle, tendo como consequência a perda de espaço para os mediadores melhores (OLIVEIRA, 2013, p. 61).

Batista (2005, p. 247), ao estudar os povos indígenas que vivem no sertão do São Francisco, afirma que esse tipo de sociedade e suas articulações políticas apreendem que, o representante, quando se constitui como tal, se estabelece enquanto um mediador que se distancia do grupo que deve, ou que se propõe, a representar.

É nesse sentido que o “porta-voz” acaba por criar (ou tenta criar) um grupo no qual as diferenças e os conflitos são diluídos. Como dito anteriormente, compreendemos que essas lideranças vêm atuando de modo que o “anticiganismo”⁴⁷ historicamente perpetrado diante desses povos passa a ser utilizado em seus discursos como forma de legitimação de sua identidade.

Além disso, temos percebido que, a partir da atuação dessas lideranças, uma série de ações está sendo realizada no sentido de mostrar para os de “fora” que em Sousa existe “de fato” uma comunidade cigana que mantém “viva suas tradições”. A criação e ampla divulgação do grupo de dança “Dirachin Calin”, o curso básico de alfabetização em *chibi*⁴⁸ para crianças, realizado no centro de cultura da comunidade, o Centro Calon de Desenvolvimento Integral, a realização de eventos nos ranchos⁴⁹, como os jogos esportivos ciganos, os

47 “No Brasil, a palavra “Anticiganismo” é recente, mas já existe há algum tempo em outras línguas: em francês “antitsiganisme”, em inglês, “antigypsyism”, em alemão, “Antiziganismus”. Na Alemanha existe hoje o Centro Europeu para Pesquisa Anticigana (www.ezaf.org) que em 2005 realizou a II Conferência Internacional sobre Anticiganismo. À semelhança de anti-semitismo, anticiganismo poderia ser definido como “doutrinas ou atitudes hostis aos ciganos e que contra eles propõem medidas discriminatórias”. Ou então: “atitudes, atos ou políticas contrárias aos interesses e direitos ciganos.” (MOONEN, 2011, p. 05)

48 Como também é conhecida a língua cigana.

49 Rancho é como os ciganos identificam o território em que vivem. No local, estão classificados como Rancho de cima, onde vive um grupo e Rancho de Baixo com mais dois grupos.

casamentos tradicionais, entre outros, nos mostram que há uma mobilização por parte desses agentes a fim de incorporar todos aqueles indivíduos nos processos de acionamento e demarcação da identidade coletiva do grupo.

Nos dois ranchos ciganos existem lideranças que, quando “falam” – ao menos essa é a minha impressão -, exteriorizam um discurso bastante articulado e politizado. Assim como Gluckman (1987, p. 239), acredito que tais situações constituem uma grande parte da matéria-prima do antropólogo. A partir destas e de suas inter-relações em uma sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições etc. daquela sociedade.

Desse modo, foi percebido, em um evento, em conversa com membros da Companhia de abastecimento (CONAB), que uma das lideranças de Sousa foi informada de que seu grupo não se “encaixaria” enquanto um “povo tradicional”, tendo em vista que a prática nômade não seria mais vivenciada pelo grupo e, por isso, não entraria como beneficiário em uma das políticas realizadas pela instituição. No entanto, prontamente, o cigano foi capaz de organizar um discurso que elencasse a cultura de seu povo, afirmando que, mesmo fixados e não mais praticando o nomadismo, continuavam sendo ciganos.

Somos um povo tradicional, temos nossa cultura que tá viva e lutamos por ela todos os dias. Olhe o nosso **centro!** Aqui somos todos ciganos. É uma prova que até o governo acostumado a não olhar pra nós já sabe que aqui *tudim* é cigano. (Líder, maio de 2014).

A forma como o líder articulou suas palavras, utilizando inclusive o CCDI como atestado de ciganidade do seu grupo, me chamou atenção. Aliás, ele não era o único. Outros ciganos estavam agora se afirmando enquanto membros de um “povo tradicional”, propondo estratégias para a preservação cultural e social do grupo e negociando políticas de todas as ordens e esferas em prol da comunidade.

Diante desse novo contexto, fui instigada a compreender a partir de que momento e que elementos emergem nesse processo de ‘conscientização política’ entre aqueles ciganos, se existe alguma relação com a construção do CCDI em Sousa e o porquê da frequente utilização do centro⁵⁰ como legitimação de sua identidade.

50 Em outros momentos da pesquisa, ouvi comentários que traziam o centro como uma prova de reconhecimento de sua identidade cultural.

Com a fixação na cidade e atuação de alguns mediadores no interior do grupo – ONG’s, associações, missionários, pastorais, políticos –, os ciganos nos indicam que há o reconhecimento da existência de ações sociais e políticas que, para serem acessadas, dependeria da articulação e empenho da própria comunidade. Para eles também seria o movimento indígena e das comunidades negras que, a partir de suas próprias mobilizações, foram ganhando espaço, já existindo diversas políticas específicas aos grupos, além de órgãos voltados para promoção e preservação de suas culturas (FUNAI, Fundação Cultural Palmares).

Nesse contexto, houve o interesse de alguns ciganos, especialmente, os que são alfabetizados, em acessar este universo e, como dizem, “buscar os direitos que historicamente nos *foi* negados”.

Na organização social dos ciganos de Sousa há uma estrutura que até pouco antes de nossa pesquisa aparecia de modo muito bem definida na bibliografia existente (MOONEN, 1999; GOLDFARB, 2004; SIQUEIRA, 2012). Os chefes ciganos estavam à frente das três comunidades. No período em que o nomadismo era uma prática constante, eles negociavam as “paradas”, representavam e portavam a história oficial⁵¹ do grupo. No momento de nossa pesquisa, presenciamos a emergência de outras posições sociais. Ciganos e ciganas reconheceram as limitações dos chefes no processo de mediação com as agências e a existência de dinâmicas externas ao grupo que, para serem acessadas, dependem da articulação e mobilização da própria comunidade. Alguns passam a assumir o papel de “líderes comunitários” e atuar diretamente nos processos de negociação identitária.

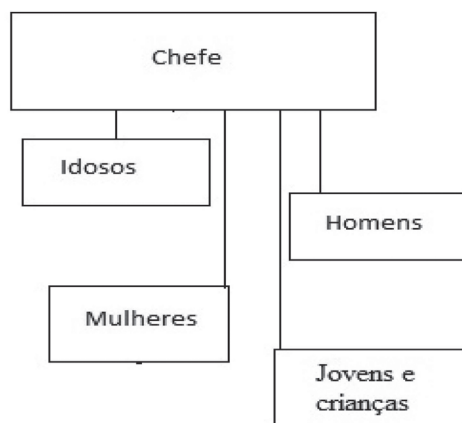
Por se tratar de uma comunidade patriarcal⁵², sua organização social é caracterizada por um conjunto de relações cujos detentores de poder são

51 Michel Pollak (1989, p. 23) ao problematizar processos de construção da memória coletiva aponta a obra de Maurice Halbwachs para tratar “não apenas a seletividade de toda memória, mas também o processo de “negociação” para conciliar memória coletiva e memória individual”. Neste sentido, os chefes ciganos são aqueles que detêm a “autorização para falar”. Compreendemos que suas histórias são formadas a partir da conciliação de várias memórias, formando uma narrativa oficial que deve ser contada.

52 Segundo Weber(1964), chama-se patriarcalismo situação na qual, dentro de uma associação, na maioria das vezes fundamentalmente econômica e familiar, a dominação é exercida (normalmente) por uma só pessoa, de acordo com determinadas regras hereditárias fixas.” (1964, p.184).

os homens. Portanto, na hierarquia social do grupo, as mulheres tradicionalmente ocuparam posições que se limitavam ao espaço de suas casas. Neste caso, sua função se restringia à responsabilidade da educação das crianças e manutenção do lar. Sobre este aspecto, devemos dizer ainda que, assim como é de responsabilidade do homem, a mulher cigana também é cobrada quanto à geração de recursos financeiros para prover a sua família. Por isso, as mulheres ciganas nos apontam a necessidade de realizar a mendicância, a quiromancia, a leitura de cartas, a fim de adquirir tais recursos. O gráfico abaixo nos mostra a composição hierárquica da comunidade, com base nas falas dos chefes e líderes e suas esposas.

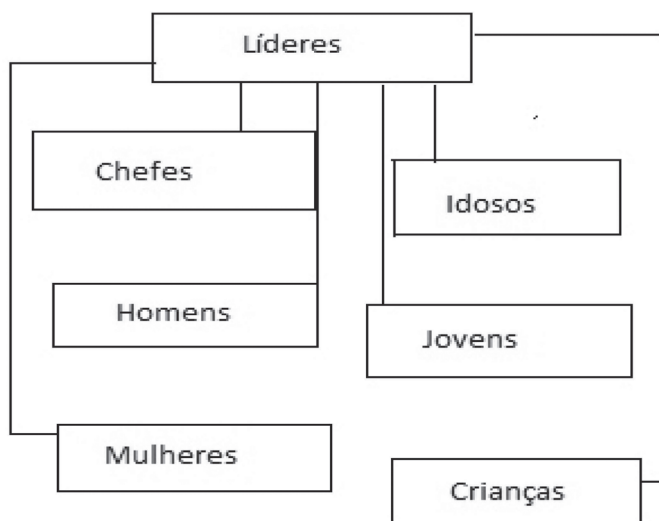
Gráfico 1 – Organização Política da Comunidade



Já fixados em Sousa, mediante os atuais processos políticos que os envolvem, vemos algumas mudanças neste sistema, com surgimento de novas posições e formas de liderança. A partir da observação participante, pude notar a existência de jovens atores sociais assumindo papéis identificados pelo grupo como de “líderes comunitários”, aparecendo naquele contexto como agentes principais e que podem ser considerados como autoridades do grupo.

Os próprios chefes têm assumido e participado do processo de acionamento e demarcação de sua identidade étnica, no entanto, agora como coadjuvantes ou, mais precisamente, como peça do “projeto identitário” (SOUZA, 2013) que está ali sendo produzido e utilizado.

Gráfico 2 – Organização Política da Comunidade



Um dos chefes mais antigos nos ajuda a pensar essas novas dinâmicas por mim percebidas. Afinal, a autoridade e atuação deste são pautadas em um modo tradicional de chefia, operando no interior do grupo e resolvendo conflitos internos. Não “fixados” em Sousa, na época em que se praticava o nomadismo de forma contínua, P. M. afirma que os chefes eram aqueles que escolhiam e mediavam o pouso. Para isso, levavam consigo algumas cartas de recomendação⁵³ que atestavam as boas intenções do “bando”, como pejorativamente foram identificados. Além disso, indicam que, ainda nessa época,

53 “Além disso, no jornal o Diário da Borborema, uma das matérias trazia reclamações de moradores de um bairro com um grupo cigano acampado no bairro do Catolé, esses, por sua vez, apresentaram ao jornal e à população uma carta de recomendação assinada por políticos locais atestando a dignidade e boas intenções do grupo.” (XXXX).

qualquer decisão deveria passar por sua aprovação. Caso negasse, todos os ciganos prontamente acatariam sua ordem e passariam a agir a partir de suas indicações. Consentir casamentos, realizar rituais, conseguir alimentos e decidir novas rotas eram partes de sua função.

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 Baduino 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. (Chefe do rancho de cima, P. M., maio 2012)

Por sua vez, o “líder comunitário” desenvolve atividades muito distintas das que foram relatadas pelo cigano P. M.. Com efeito, incentiva os ciganos com suas identidades particulares para a performance⁵⁴ e, conseqüentemente, para a ação coletiva. Além disso, “é aquele que vai se constituir a partir da sua capacidade de mediar as 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, p. 32). Age “através de redes de solidariedade que têm como mola propulsora a origem e as tradições cultivadas e lembradas, ancoradas na memória coletiva” (SECUNDINO & BURITY, 2010, p. 27).

Compreendemos assim que sua atuação é sobretudo coletiva e para além dos limites do grupo. Ela é, antes de tudo, de mobilização e persuasão no sentido de que encoraja os indivíduos a e se reconhecerem enquanto ciganos.

Interessada em compreender a relação entre ciganos e lideranças, partindo da leitura de Max Gluckman (1987), decidi utilizar sua postura metodológica e analisar as comemorações da semana que antecede o dia 24 de maio, Dia Nacional dos Ciganos, especialmente, a festa de abertura dos “Jogos Ciganos”.

Organizado pelas lideranças locais, com apoio da Secretária de Esporte e Lazer do Governo do Estado da Paraíba, o campeonato aconteceu em frente ao prédio do CCDI no dia 23 de maio e, além dos ciganos, contou com mem-

54 Ver Richard Schechner (1988).

bros do governo, imprensa, alguns pesquisadores e missionários que estavam atuando no local. Minha intenção foi escolher um momento em que houvesse uma maior interação entre toda a comunidade, que é subdividida em três grupos. Só assim seria possível compreender o tipo de relações que existem entre os grupos, os chefes e líderes, bem como as disposições e utilizações dos espaços pelos indivíduos. Descrevo a situação observada:

Bem, eu já estava na cidade de Sousa há cinco dias, porém por uma questão estratégica ainda não havia dormido em nenhum dos ranchos, uma vez que eu precisava me deslocar entre os dois espaços e por estarem, naquele momento, em conflito não havia a possibilidade de dormir em um grupo e, durante o dia, ir para o outro. Minha ideia foi então a de passar o dia entre os ciganos e retornar para uma pousada a noite. Convidada pelos três grupos para participar das festividades do dia 24 de maio, no dia 22 de maio de 2015, após encontrar no centro da cidade uma colega pesquisadora que estava interessada em conhecer os ciganos de Sousa partimos em direção à comunidade.

Minha “mãe cigana”, como assim se identifica diante de outros mediadores quando diante de minha presença, prontamente me recebeu em sua casa e pelo rancho de cima passei a tarde e a noite do dia 22, presenciando todos os preparativos para os jogos que aconteceriam no dia seguinte. Naquele evento em específico, a casa que estava hospedada foi utilizada pelo governo para guardar os uniformes dos times e o lanche que seria servido durante os jogos.

O dia 23 de maio começou cedo e às 5 horas da manhã já havia movimentação no rancho. Muitos ciganos animados com o evento brincavam de futebol enquanto esperavam suas esposas que se arrumavam para a festa, outros, moradores do rancho de baixo, circulavam pelo rancho de cima a fim de tomar o café que seria servido pelo governo. Após alguns atrasos com a alimentação, foi decidido que o café seria servido após a abertura do evento e então todos fomos em direção ao CCDI para que assim tivesse início a cerimônia. Logo de início, pude perceber a presença de muitas lideranças, com exceção de uma que estaria, naquele momento, em maior conflito com o líder que teve sua casa utilizada pelo governo. Além deles, ciganos de todos os grupos já estavam acomodados numa tenda montada para o público que assistia aos jogos. Como já previa, mulheres e crianças se posicionaram em um espaço que praticamente não foi utilizado pelos homens que, por sua vez, se juntaram as autoridades do governo e por lá permaneceram.

O início da cerimônia se deu então com o desfile das bandeiras do Brasil, da Paraíba e da Secretária de Esporte e Lazer, cada uma sendo carregada por uma liderança. A bandeira dos ciganos foi levada por membros do grupo de dança que, por sua vez, é coordenado por uma cigana da comunidade. Logo após iniciou-se o desfile dos 11 times (homens, mulheres e crianças participaram) composto por ciganos dos dois ranchos. Com o toque do Hino Nacional, momento bastante respeitado por todos, formou-se uma mesa de abertura com os representantes do Estado e as lideranças comunitárias. O primeiro a falar foi o representante do governo que prontamente ressaltou a atuação das lideranças da comunidade na mobilização e fortalecimento cultural do grupo, passando a fala para alguns líderes que ainda não havia tido espaço na cerimônia. Após os devidos agradecimentos, o líder D. enfatizou alguns dados sobre “os ciganos de Sousa”, mostrando não apenas os problemas, mas, sobretudo os avanços que o grupo alcançou durante esses últimos anos. Ressaltou ainda o comprometimento daqueles que estavam participando do evento em bom número (acredito que entre participantes e plateia tinha aproximadamente trezentos ciganos de todas as gerações no local) e a importância de um momento de integração. Seguido do Sr. Damião, o líder P. B. também discursou destacando o trabalho que estava fazendo entre o grupo como professor do “curso de chibi”. Chamou três alunas para que as mesmas pudessem ler um texto que remetia à época do nomadismo e o processo de fixação no local. Em suas falas, guiadas pelo papel que cada uma carregava, destacaram os elementos de sua ciganidade, neste caso, a língua, o respeito com os mais velhos, a dança, as trocas e a quiromancia. Além disso, o texto também dava conta da existência dos chefes ciganos (não vi nenhum chefe no local) e sua representação para o grupo, afirmando que “O chefe cigano representa um papel muito importante. Além de caracterizar a comunidade, os ciganos o tinham como o protetor, ele decidia o futuro da comunidade” (trecho do texto lido pelas alunas). Segue a apresentação do grupo de dança e a dispersão dos líderes que passaram a fornecer entrevistas e conversar com os membros do Estado.

Certamente, participar do evento foi muito importante para a minha compreensão da organização social que se revela na interação com o “outro”. A presença de vários mediadores no local acabou por revelar o modo como as lideranças vêm atuando e negociando sua identidade com o Estado e, por sua vez, o esforço e envolvimento dos grupos nesse processo.

Como vimos, os ciganos passam por um momento novo em sua organização política. Atualmente, há uma mobilização de reconhecimento enquanto pertencentes a um grupo étnico com uma identidade cultural própria para o acesso às políticas sociais.

No entanto, historicamente, nos processos interacionais procuraram representar outros papéis socialmente aceitos e, por isso, dificilmente utilizavam-se de uma performance cigana. Mas, antes de prosseguirmos, julgo ser importante dizer o que queremos quando falamos em “performance cigana”. Tal questão nos remete à Goffman (2011), haja vista que, para o autor, o indivíduo performatiza quando, por meio de uma apresentação, desempenha estrategicamente e ritualmente um papel social do eu orientado a partir da expectativa de uma plateia.

Aliás, seguindo as concepções goffmanianas, esse seria então um dos problemas em pensar identidade através de concepções essencialistas, uma vez que a identidade social é uma construção criada conjuntamente, produzida e reproduzida para apresentação, interação e reconhecimento. Tem sido então muito interessante observar o modo como tais atores têm organizado seu “equipamento expressivo”, que será empregado de forma consciente e intencional em alguns processos interacionais de negociação e demarcação identitária.

Nesse caso, eles não acionam elementos que já não fazem parte do seu cotidiano com tanta frequência e isso é perceptível graças ao trabalho etnográfico. Com isso, não estou dizendo que na comunidade os ciganos não representem para o pesquisador, ao contrário, existem várias ordens e jogos rituais.

Observam-se indivíduos, conscientemente, controlando o acesso à informação através de certas estratégias, gerenciando a partir da apresentação do “eu”, dramatizado o acesso à informação. Naquilo que Goffman chama de “realização dramática”, o indivíduo geralmente inclui em sua atividade sinais que acentuam e configuram fatos confirmatórios, pois se tal atividade tem de tornar-se significativa para os outros, o ator precisa mobilizá-la de modo tal que expresse durante a interação o que ele quer transmitir (GOFFMAN, 2009, p. 36).

Desse modo, a utilização desses elementos essencializados e idealizados corresponde ao fato de que, ao escolher um papel social amplamente estabelecido, como é o caso dos ciganos, o ator se depara com uma fachada

que também já está estabelecida e institucionalizada. Como nos diz Goffman, existem as “expectativas estereotipadas” nesses processos, pois a fachada não é criada, ele a selecionou. Por conseguinte, quando o ator social se apresenta diante dos outros, “seu desempenho tenderá a incorporar os valores oficialmente reconhecidos pela sociedade, e até realmente mais do que o comportamento do indivíduo como um todo” (1957, p.41). Nesse jogo, utilizam-se então de várias estratégias a fim de convencer o público da veracidade do papel que estão desempenhando.

O “cenário” que, para Goffman, é parte da fachada, é um desses artifícios que compreende o pano de fundo da ação.

Outra parte do equipamento expressivo é o que Goffman chama de “fachada pessoal”. Esse artifício diz respeito àquilo que próprio ator carrega consigo e tem a ver com o corpo biológico: sexo, idade, fenótipo, altura, expressões faciais, gestos corporais e etc. Fator muito evidente quando olhamos para os ciganos. Seus corpos são treinados e vigiados pelos mais velhos ou lideranças quando instados a ser “equipe”. Esse aspecto vai desde os comportamentos corporais (já ouvi de uma cigana a seguinte frase: “se veio vestida de cigana, então se comporte como uma”), como o tom da fala (sempre melódica), o comprimento do cabelo, entre outros aspectos carregados em seus corpos que ajudam a compor este “personagem”. Aliás, esta preparação tem a ver com o fato de que toda ação social é precedida por uma definição a partir da qual o ator escolherá a linha de ação que irá seguir.

DEFININDO PAPÉIS – CHEFIA E LIDERANÇA

Outro aspecto que desejo chamar a atenção é a ideia de que essas lideranças são uma ressignificação da chefia (SIQUEIRA, 2012). Diante dos novos processos e dinâmicas instaladas nesse momento de fixação em Sousa, o que tenho percebido é a ressignificação da própria chefia. Estando em Sousa e não havendo mais a necessidade de mediar “pouso”, além da integração dos ciganos na cidade e incorporação de novas práticas, percebemos que os mediadores⁵⁵ que se inserem na comunidade e fazem a intermediação com a “nação”

55 Neste caso estamos falando dos mediadores que não necessariamente são membros do grupo. Partindo das concepções defendidas por Wolf, Andrade (2009:05) afirma que

(WOLF, 2003:73) são prontamente levados pelas lideranças para conhecerem e conversarem com os “chefes ciganos”. Torna-se claro que, atualmente, são os “grandes portadores da cultura do grupo”, viveram a época nômade, conhecem a ‘cultura cigana’ e articulam em suas falas as principais tradições deste povo, ou seja, acionam também aquela que está no imaginário dos “não ciganos” e que é relevante no contexto político que estes grupos estão inseridos. O mais interessante é que os próprios líderes, embora se coloquem como “os representantes”, quando indagados a respeito de sua origem, também têm nos indicado sua “*turma*”⁵⁶ e, respectivamente, a chefia a que pertencem.

Desse modo, inicialmente, os ciganos C. e M. foram algumas das lideranças que percebi nos dois ranchos – talvez as maiores -, mas não só eles. Com o passar do tempo e através do aprofundamento de minhas relações com o grupo, pude compreender a existência de muitas outras, com participação e modos de agir distintos, mas que ainda se consideram enquanto lideranças e assim são reconhecidos no interior do grupo. Ora, na cerimônia de abertura dos “Jogos ciganos” tais distinções se fizeram nítidas para mim, cada liderança desenvolve uma relação (de poder) diferente diante da comunidade e seu comando é sentido também de modos distintos pelos indivíduos.

[...] no exercício de pesquisa e descrição, vão surgindo às figuras alternativas, o que me permite enfatizar a variabilidade da cultura. Através delas percebemos um certo grau de autoridade com ênfases distintas, com um ponto em comum: todas de consideram legítimas, embora em graus variados. (BATISTA, 2005, p. 32)

“mediadores seriam aquelas pessoas que assumiriam posições chave nessa rede que se estende desde as comunidades, entendidas como sistemas locais, até o sistema nacional, com seu grande leque de instituições e aparatos”. Portanto, sua “função básica é estabelecer relações” entre os indivíduos orientados para a comunidade que querem estabilizar ou melhorar suas chances na vida, mas que não têm a segurança econômica e as conexões políticas, com os indivíduos orientados para a nação que atuam principalmente em termos das formas culturais complexas padronizadas. (WOLF *apud* OLIVEIRA, 2003)

56 É como os ciganos chamam o grupo em que fazem parte.

Marcilânia⁵⁷ é, até o momento, a única mulher que, em minha opinião, desenvolve tal função na comunidade⁵⁸. Os jovens homens se destacam como lideranças, assumindo posições de destaque na organização social do grupo, exercendo uma relação de poder⁵⁹ com os demais ciganos, controlando seus gestos, suas atitudes, hábitos, comportamentos, bem como os discursos que são por eles enunciados (FOUCAULT, 1979), como podemos perceber através de trechos do diário do campo:

Hoje foi muito interessante. Notei que um cigano mais distraído ao comentar comigo sobre os ciganos de Campina, foi logo controlado pelo líder. Na verdade, a repreensão foi com o olhar, mas foi notada por todos ali. Ele se calou e tentou mudar de assunto. Os ciganos de Sousa parecem não querer ter suas histórias associadas aos ciganos que viveram em Campina. (Trecho do diário de campo, maio de 2013)

Acompanhei as meninas no ensaio do grupo de dança, elas ensaiaram três músicas para apresentar amanhã na abertura dos jogos. Foi bem interessante perceber a liderança desempenhada por Marcilânia. O ensaio só começou após a sua chegada, ela definiu as músicas, quem e como iriam se apresentar, mesmo com a doçura que lhe é tão característica, a cigana indicou e controlou os gestos, os compor-

57 Tenho autorização para citá-la. Marcilânia, atualmente, organiza um grupo de dança no rancho e monta espetáculos que traz aspectos bem tradicionais do universo cigano. O grupo faz apresentações não apenas em Sousa, mas em todo o Nordeste. Além disso, a mesma tem articulações com outras lideranças femininas do Brasil, como a Yaskara Calin e aciona os jovens para a ação coletiva.

58 Recentemente venho acompanhando a atuação de outra jovem calin. Moradora do Rancho de Baixo, Daniela Silva vem se lançando inclusive no cenário político estadual. Iremos, mais a frente, apresentar os resultados de nossas novas observações.

59 Michel Foucault no livro “Microfísica do Poder” indica que o poder funciona e se exerce em pontos diferente da rede social e em níveis variados, sem necessariamente estarem integrados ao Estado. Portanto, “rigorosamente falando, o poder não existe; existem práticas ou relações de poder. O que significa dizer que o poder é algo que se exerce, que se efetua, que funciona. E funciona como uma maquinaria, como uma máquina social que não está situada num lugar privilegiado ou exclusivo, mas se dissemina por toda a estrutura social. Não é um objeto, uma coisa, mas uma relação [...]” (2012, 18:19)

tamentos das meninas, a disposição no espaço. (Trecho do diário de campo, maio de 2014)

As novas dinâmicas políticas impostas aos grupos acabam por gerar um movimento que, ao menos no Brasil, é bastante novo: um ativismo político praticado pelos ciganos mais jovens. Dentre estes, temos a mobilização de algumas mulheres⁶⁰, que vêm ultrapassando várias barreiras a elas perpetradas historicamente e hoje são ouvidas e instadas a participarem da luta em prol do povo cigano, como é o caso da cigana Marcilânia.

Pesquisadora: Você se considera um líder comunitário?

Marcilânia: Sim, por estar à frente do grupo de danças e tradições ciganas, acabo sendo referência para os participantes e demais jovens da comunidade (Janeiro de 2015).

Se antes a preocupação com a manutenção cultural advinha principalmente dos mais idosos (GOLDFARB, 2004), esse desejo atualmente perpassa também os mais jovens, o que vem possibilitando uma mudança na hierarquia social do grupo. Hoje os mais jovens participam das principais decisões e são ouvidos e instados a lutar pelos direitos coletivos. Esse cenário foi analisado por Siqueira (2012) que, ao analisar a organização política dos ciganos que vivem em Sousa, aponta para uma mobilização dos mais jovens:

Organizar os jovens numa associação facilita no contato com agentes apoiadores, que terão a frente dois quadros de pesos e medidas independentes entre si aos quais auxiliar. É uma forma de tirar as necessidades dos jovens de dentro do quadro geral e separá-las, tornando-as aparentes. Em linhas gerais, as demandas ficariam definidas em duas frentes: enquanto os idosos e adultos reivindicam trabalhos e doações de alimento, roupas, recursos financeiros e remédio para eles e as crianças, os jovens, que no futuro hão de tornar-se o esteio condutor do seu povo, se concentram em cursos profissionalizantes, formação educacional,

60 Ao pesquisar outros universos ciganos me deparo com uma comunidade que vive em Condado, também sertão do Estado, e é liderada por uma jovem cigana que se apresenta como presidente de sua comunidade e tem articulações com outras lideranças femininas no Brasil.

emprego, inclusão digital, bolsas de estudo, esporte e arte. (Ibidem, 139)

Esse cenário trouxe modificações para o grupo, cujos jovens assumem os desdobramentos da fixação. O fato de eles serem escolarizados os torna articuladores e mobilizadores de sua identidade. Todo esse quadro pode nos revelar mudanças estruturais que, para serem verificadas, são necessárias mais pesquisas de campo. O trabalho desenvolvido por Marcilânia Alcântara, até o momento a única mulher que percebo assumindo a posição em Sousa, nos indica a possibilidade de novas dinâmicas, afinal, existe uma mobilização de outras mulheres ciganas no Brasil. Atualmente, se pensarmos os ativistas ciganos que fazem a mediação com agências para além de seus grupos e tentam articular um projeto identitário de cunho mais nacionalista e até transnacional, algumas vêm ganhando bastante destaque.

Aparentemente, mulheres que até então tinham seu poder de atuação limitado ao espaço do lar e da família passaram a perceber que as demandas levantadas pelos líderes ciganos não contemplam suas necessidades e que elas podiam ser também representantes de seu grupo. Isso fez com que algumas mulheres passassem a exercer (ou a desejar) um tipo de liderança que, muito provavelmente, ao menos internamente, não é da mesma ordem daquela desempenhada pelos homens.

A partir do governo da presidente Dilma Rousseff (2011-2016), mulheres ciganas passaram a serem chamadas a participar de uma agenda política antes única e exclusiva do universo masculino. Nas minhas estadias em campos, já é possível perceber a ausência de mulheres que, por sua vez, estão viajando e participando de reuniões e encontros por todo o Brasil.

Perceptível também é a hostilidade diante da emergência da mulher enquanto alguém possuidora de poder capaz de negociar com o Estado, haja vista que, como vimos, os ciganos apresentam um sistema patriarcal que regula as relações.

À GUIA DA CONCLUSÃO

É importante participar deste momento em que podemos analisar a atuação das lideranças e pensar a existência de um movimento cigano no Brasil. A ação destes agentes é bastante recente, pois recente é a produção

de políticas específicas para tais povos. Logo, como uma pauta que está em processo de discussão, temos muitos processos que carecem de investigação. Nossa intenção é revelar apenas um cenário, diante de uma diversidade de formas de existir e se colocar nas “arenas políticas”.

De um modo geral, estamos reconhecendo a “dimensão política como elemento primordial de fortalecimento étnico” (OLIVEIRA, 2013, p. 45). O ativismo político desenvolvido pelas lideranças comunitárias tem sido o agente principal nos processos que envolvem a manutenção e a construção da identidade étnica do grupo cigano que vive em Sousa. Isso 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

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

BARTH, F. **Etnicidade e o conceito de cultura**. Tradução: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. *Antropolítica*, n. 19, p. 15-30. Niterói, RJ: UFF, 2005.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel, 1962 – **Construindo e Recebendo Heranças: As Lideranças Truká**/Mércia Rejane Rangel Batista. – Rio de Janeiro : UFRJ/MN/PPGAS, 2005.

ERIKSEN, Thomas Hylland. **Ethnicity and Nationalism**, Londres, Pluto Press. 2002.

GLUCKMAN, Max. 1987. [1959]. “**Análise de uma situação social na Zululândia moderna**”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global Universitária, p. 227-344, 1987.

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

_____. **Definindo os ciganos: as representações coletivas sobre a população cigana na cidade de Sousa – PB**. *Revista Ariús*, Campina Grande, v. 14, n. 1/2, p. 76-82, jan./dez. 2008.

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

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

GUIMARAIS, Marcos Toyansk Silva. **O associativismo transnacional cigano: Identidades, diásporas e territórios**. Tese apresentada ao Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2012.

SIQUEIRA, Robson de Araújo. **Os calon do município de Sousa-PB : Dinâmicas ciganas e transformações culturais** / robson de araujo siqueira. - recife: o autor, 2012.

SOUZA, Mirian Alves de. Ciganos, **Roma e Gypsies: projeto identitário e codificação política no Brasil e Canadá**. Rj – Niterói. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) – UFF PPGA.

WOLF, Eric. **Antropologia e poder**. (Feldman-Bianco, Bela e Ribeiro, Gustavo Lins, org.) Brasília: Editora Unb. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. Editora Unicamp. 2003. pp. 291-343

OS CIGANOS NOS REGISTROS POLICIAIS MINEIROS

Cassi Ladi Reis Coutinho

APRESENTAÇÃO

No Brasil, os ciganos viviam marginalizados por preconceitos que os excluía. Assim, nas primeiras décadas da república, em Minas Gerais, grupos de ciganos foram tratados pelo Estado como perturbadores da ordem, que necessitavam do controle das autoridades por representarem perigo às ideias de ordem e progresso que orientaram as políticas públicas de segurança e comportamento. O projeto modernizador do Estado buscava civilizar os hábitos e costumes mediante ações de controle que induziam a população a se enquadrar no modelo de trabalhador.

No processo de identificar as peculiaridades dos ciganos em Minas Gerais a partir dos registros das autoridades policiais, observamos situações que apresentavam imagens deste grupo interagindo na sociedade de maneira contrária à esperada. Desta maneira, relatamos dois casos que apontam os ciganos em situações diversas às constantemente relatadas, fugindo da imagem estigmatizada existente, e que os colocam no protagonismo na história.

AS FAMÍLIAS CIGANAS GRECO E ANOVITCH



Foto de João Greco em companhia de sua mulher, filhos, e os Anovitch.⁶¹

O primeiro caso ilustra o assassinato da família cigana Greco, realizado por trio de ciganos sérvios que viajavam pelo interior de Minas Gerais. Este nos chamou atenção devido à riqueza das informações encontradas na documentação coligida e analisada, pela mobilização da polícia do estado mineiro para resolver o assassinato, e pela forma como as investigações foram conduzidas, sempre apontando para o caráter desviante dos ciganos nômades que cometeram o assassinato e tentando omitir a identidade cigana das vítimas, já imbuídas dos valores baseados na ética do trabalho. Não pretendemos, com isso, minimizar a brutalidade como aconteceram os assassinatos, mas é importante chamar atenção para o tratamento diferenciado que foi prestado aos ciganos acusados do crime, que se encaixavam na imagem de preguiçosos, ladrões e criminosos.

As investigações, somadas à prisão e ao julgamento dos envolvidos, duraram três anos e mobilizaram as polícias dos estados de Minas Gerais, Bahia, São Paulo e Piauí. Apesar da documentação analisada, são recorrentes casos que abrangiam a polícia dos estados vizinhos, e neste em específico o trabalho coletivo contribuiu para o final das investigações. Era comum os estados terem

61 DORNAS FILHO, João. **Os Ciganos em Minas Gerais**, 1949.

que lidar com a fuga de suspeitos e acusados ou com a migração de grupo de ciganos que atravessavam as fronteiras.

O caso a seguir mostra a relação entre diferentes grupos ciganos de variadas nacionalidades e posições sociais e poderia ter sido tratado pela polícia como uma rixa entre ciganos, mas as autoridades policiais realizaram uma minuciosa investigação e perseguição aos suspeitos, graças à posição social ocupada pela família vitimizada e principalmente à barbaridade como ocorreram as mortes. O processo finaliza com a prisão e julgamento dos acusados. Observa-se que a importância do caso está atrelada ao papel social que as vítimas ocupavam na sociedade: o patriarca da família Greco tinha posses, estava enquadrado numa disciplina de trabalho, possuía valores cristãos e mantinha relações de influência política e econômica com fazendeiros da região, ao passo que os acusados não se encaixavam nesse modelo.

Era agosto de 1916, o cigano João Greco, ou Grego, sua mulher Maria e seus sete filhos pequenos, “Ana, de 14 anos; Pedro, de 11; Cristo, de 10; *Emília, de 7*,⁶² Jorge, de 4; João, de 2, e Helena de 5 meses”, seguiam pelo sul de Minas Gerais, rumo a Piumhi, para realização da “festa à Senhora do Rosário, em ação de graças, por motivo de seu aniversário natalício, que teria lugar a 26 daquele mês”. (DORNAS FILHO, 1949, p. 47-48). Não era a primeira vez que o cigano realizava a festa; todos os anos a promovia no local onde se encontrasse. Porém, naquele ano, em específico, decidiu fazê-la onde tivessem recursos suficientes para a sua realização e, segundo testemunhas do caso, elegeu Piumhi.

João Greco era de origem grega, caldeireiro de profissão, “havia feito fortuna e comprado um sítio no distrito de S. João Batista da Glória, na serra das Escadinhas” (DORNAS FILHO, 1949, p.46). Isto não o impedia de continuar com as suas recorrentes viagens, em família, pelas regiões próximas, levando uma vida seminômade. Nessas viagens costumavam acampar nas fazendas por onde passavam, mostrando que Greco mantinha com os fazendeiros locais uma relação amistosa. Sua mulher, Maria, exercia a quiromancia, sendo a família muito conhecida em Passos. Eles possuíam bens materiais avaliados em “muito dinheiro em moeda papel e ouro e joias de grande valor”, conquistados após um longo período de trabalho (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1917).

62 Grifo meu.

Os irmãos Miguel, conhecidos também como Mido Anovich e Mitcho Luiz Anovich, viajavam junto com Maria Baba, mulher de um deles, e antes de chegarem a Minas Gerais passaram por Paraná e São Paulo. Todos eram naturais da Sérvia, Mido e Mitcho eram caldeireiros, mas, segundo Dornas Filho, Mido era jogador, apesar de não sabe jogar e dava-se “ao vício da embriaguez, inclinado a barganhista de animais, (mas dizem que nada entende de semelhante negócio). Muito falador e fala o português sofrivelmente”. Baba, por sua vez, praticava a *buena dicha* e “sympathica e vistosa, vive de ler a sina nas linhas das mãos das pessoas que desejam ver desvendado o seu futuro”. Antes de casar com Mido Anovich, teria vivido com a sua família no Pará, sendo vendida em Belém, aos 13 anos de idade, para um “patrício” pelo valor de 80 libras. Abandonou o comprador para viver com um português e quando o grupo de Mido passou por Belém seguiu viagem junto com ele (DORNAS FILHO, 1949, p. 47-49).

Viajando pelo município de Passos, tiveram notícias de que o também cigano João Greco estava acampando em fazendas da região e, tendo ele influência nas proximidades, o procuraram em busca de trabalho. Greco os acolheu e ofereceu, por mês, o salário de 75\$000. Contratou Baba para realizar os serviços de cozinha e lavagem de roupa da família. Assim, os três seguiram viagem junto à família para Piumhi.

Entretanto, passado um período, Maria Greco, sentindo-se confiante com a amizade e relação de trabalho estabelecida entre a família e o trio, cometeu o erro de mostrar para Baba os bens pertencentes e conquistados pela família, despertando nesta a cobiça.

Desde esse momento Baba, segundo confessa cynivamente, sentiu-se tentada pela visão da riqueza e não tardou que a sede de uma cobiça ardente despertasse a idéia criminosa fortalecida com a revolta de ver-se reduzida a serviços grosseiros de cozinha e lavagem de roupa. Traçou-a a seu marido e cunhado, ganhando o seu accordo. Si bem que Mido e Mitch procurem a todo transe mostrar a repugnância que lhes provocara a proposta de Baba, vê-se bem que há exagero nessas allegações, e que de nada vale constestar a harmonia da acção comum na execução do delicto. (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1917).

Estando os irmãos de acordo, após serem convencidos por Baba de usurpar os bens da família Greco, planejaram o dia em que colocariam em prática a ação. Observamos que, na investigação para apurar a culpa no assassinato da família Greco, recaiu sobre Baba a decisão de adotar a postura violenta que ocasionou no massacre de toda a família, inclusive na morte das crianças pequenas.

Baba, pelos episódios descriptos nestes autos e detalhes impressionantes que definem a significação das circunstâncias, sobrepõe no terrível morticínio aos seus companheiros revestindo a sua figura um aspecto de crueldade igual às que se destacam em alto relevo nos arquivos criminaes (...). Combinaram previamente o hediondo delicto numa amadurecida premeditação. Se ella, por ser mais disposta, deu inicio á carnificina, os outros secundaram o seu gesto sem menos atrocidade. (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1917).

O trecho sugere que, mesmo havendo a colaboração dos irmãos Anovich nas mortes, o que os tirava da posição de simples comparsas, a participação de Baba foi crucial devido ao seu perfil frio e calculista. É interessante notar que as observações que se seguem buscam apontar para a sua disposição em realizar a “carnificina”, apresentando-a como a principal culpada do assassinato e roubo, pois “têm o traço psychologico do criminoso nato, incorrigível – uma insensibilidade moral completa” (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1917). Nesse sentido, Dornas Filho, ao relatar o assassinato, descreve a história de vida da cigana, ressaltando os percalços vividos pela acusada, com o objetivo de demonstrá-la como insensível (DORNAS FILHO, 1949, p. 47-48).

Convém aqui assinalar que a imagem criada sobre Baba também está associada à visão estigmatizada das mulheres ciganas, vistas como possuidoras de caráter manipulador, sedutor e misterioso. Desta forma, seria ela a causadora da desgraça dos irmãos que, encantados pelo seu mistério, se deixaram seduzir pelos “olhos de cigana oblíqua e dissimulada”, expressão utilizada na obra de Machado de Assis que sugere serem ciganas mulheres às quais se deve pouca confiança, imagem propagada na literatura.⁶³

63 Expressão retirada do livro: ASSIS, Machado. **Dom Casmurro**. São Paulo: Editora Ática. 2002, p. 55. Para ler mais sobre as personagens criadas pela literatura ver: TEIXEIRA,

Desta maneira, segundo as evidências, na noite de 24 de outubro de 1916, após pararem para descansar, próximos a uma serra, da viagem rumo a Piumhi, antes mesmo de finalizarem a armação da barraca, Baba deferiu cinco tiros contra João Greco, atingindo seu filho Pedro, que morreu na hora. Diante do insucesso da investida da cigana, Mido, portando uma machadinha, finalizou o processo desferindo golpes contra Greco e sua esposa, Maria. Após o assassinato dos pais, as crianças restantes foram assassinadas também, por golpes de machadinha deferidos por Baba e Mitcho. Somente foi poupada Emilia, de sete anos, porque, segundo relatado por Dornas Filho, a menor sempre presenteava Mido “às escondidas com doces e carne, que tirava da provisão da viagem” (DORNAS FILHO, 1949, p.47).

Depois de consumado o fato, os criminosos enrolaram o corpo do casal em lençóis e o atiraram no brejo, deixando as crianças em lugares diferentes. Pegaram o dinheiro e joias da família, despiram-se das roupas características dos ciganos e, segundo o relatório do crime, adotaram trajes típicos do Brasil para disfarçar a sua origem. Trocaram o nome da menina Emilia para Bela e passaram a apresentá-la como filha do casal, cruzando primeiro a fronteira com São Paulo, onde o delegado especial afirmava que eles tinham escondido o dinheiro furtado, e depois as fronteiras da Bahia e do Piauí, onde Mido exerceu o ofício de médico.

A polícia começou as investigações, indo à busca dos suspeitos. O inquérito policial destinado a apurar as circunstâncias da chacina e a autoria do crime ficou sob a responsabilidade do delegado especial Capitão Pedro do Livramento. Observa-se que o capitão, depois de instaurada a ordem no município de Passos, construiu uma boa reputação na comunidade, pois, quando foi transferido para o município de Palmas, a população passense, representada pelos homens, se mobilizou encaminhando carta e abaixo-assinado para a Chefia de Polícia do estado solicitando o retorno do capitão para Passos.⁶⁴ As evidências indicam que a mobilização surtiu o efeito desejado, pois o capitão terminou não sendo transferido para outro município.

Rodrigo. **Ciganos no Brasil**: uma breve história. Belo Horizonte: Crisálida, 2009, p. 123-139.

64 Verificar em: APM. POL Série 9, caixa 4, Operações policiais. Mesquita – Rubelita. 16 de outubro de 1915.

Cabe observar que eram recorrentes as ocorrências envolvendo ciganos no município de Passos. Encontramos em Passos o maior número de fontes que relatam operações com os ciganos, porém, as evidências não indicam porque este município era rota de passagem deste grupo nas suas viagens. Acreditamos que um dos motivos era a distância entre Passos e o estado de São Paulo: apenas 378 km separavam o município do estado paulista, facilitando as transações comerciais praticadas pelos ciganos entre um estado e outro. Além disto, Passos estava próximo à divisa que ligava os estados e a fronteira se constituía como um espaço de movimentação importante para os ciganos.

Na tentativa de chegar aos Anovitch, o delegado especial Pedro do Livramento iniciou a prisão de parentes e conhecidos dos suspeitos do crime. Não é, portanto, exagero afirmar que existiam ciganos próximos ao município e grande disposição da polícia, pois os registros nos permitem sugerir que não houve dificuldades para que a polícia capturasse alguns ciganos para averiguar sobre o paradeiro dos suspeitos do crime. A documentação não indica de que maneira a polícia chegou a estes ciganos e quais meios utilizaram para conseguir as informações necessárias para descobrir os passos dos fugitivos. Convém assinalar que o estado de São Paulo se constituía como um ponto de referência para os Anovitch. Tudo indica que eles tinham parentes e/ou amigos estabelecidos naquele estado que lhes davam suporte e orientaram de que maneira deveriam investir o dinheiro furtado da família Greco. Por isso, teriam fugido inicialmente para a capital paulista, para somente depois partir para outros estados.

As evidências indicam que as mensagens trocadas com as autoridades do estado de São Paulo se tornaram recorrentes e por isso possibilitaram à polícia mineira descobrir que, ao chegar a São Paulo, Mitcho Anovich comprou a filha do cigano Ioba Guiche, também chamado Millord Petrovich, no valor de 120 £.

Gostaríamos de chamar atenção para um fator interessante no que tange à preservação dos laços de família e amizade dos ciganos. Foi possível observar na pesquisa realizada no Arquivo Público Mineiro que os ciganos mantinham relações entre si, mesmo acampados em estados diferentes, o que lhes possibilitava se ajudar mutuamente. Observamos que eles sempre recorriam aos grupos estabelecidos em estados vizinhos, quando necessário, demonstrando que existia uma comunicação que os interligava. Assim sugerir-

mos, com base na documentação, que, mesmo vivendo em constantes viagens os giganos conseguiram manter uma comunicação entre os seus familiares, parentes e amigos que estavam em espaços diferentes. Desse modo, todos tomavam conhecimento sobre a situação na qual os outros se encontravam. Estabelecia-se assim, uma rede que se conectava e se ajudava mutuamente, garantindo o bem-estar e o trânsito nos espaços.

Além disso, verificamos na documentação a referência à compra de mulheres. Porém, é importante ressaltar que se tratava de uma prática recorrente na tradição e costumes giganos, na qual se efetuava o pagamento do dote à família da noiva. Era comum o estabelecimento de acordos prévios entre as famílias para realização dos casamentos entre jovens com idades médias entre 13 e 14 anos e, para tal, era necessário o pagamento do dote, diferentemente do que as fontes descrevem, quando definem esta prática como uma ação criminosa. Outro costume específico do casamento cigano está no rapto da noiva. Era comum, em alguns casos, o noivo raptar a noiva para forçar a permissão para a realização do casamento. Esta prática acontecia com a supervisão de um membro mais velho, que garantia a honra da noiva.⁶⁵

Dando continuidade ao caso, verificamos nas evidências que, na apuração dos fatos, o delegado de polícia Capitão Pedro do Livramento comunicou em relatório ao chefe de polícia do estado que, na investigação realizada no local do crime, na serra das Escadinhas, no distrito São João Baptista da Glória, pelo subdelegado do distrito, foi encontrada a arma do crime, que teria sido de fato a machadinha, utilizada para o trabalho de caldeireiro de João Greco, conforme confirmou através do depoimento de Antônio Ferreira Hastalício, “vulgo Antônio Estrangeiro” (DORNAS FILHO, 1949, p. 47). O instrumento foi encontrado longe das bagagens da vítima e verificou-se que possuía manchas de sangue. Os cadáveres das vítimas foram encontrados distantes uns dos outros e, diante do avançado grau de decomposição, causado pelas condições de preservação do local, o sepultamento precisou ocorrer no próprio local, “sem as formalidades legais”.

Na varredura realizada no local, foram encontradas na bagagem de João Greco “5 fotografias”, sendo que duas se encontravam com as dedicatórias raspadas, porém o delegado informou desconhecer os motivos que levaram

65 Ver em: FIGUEIREDO, 2010 e PEREIRA, 2009.

à realização deste ato. Assim, para uma melhor averiguação, as fotografias teriam sido encaminhadas ao chefe de polícia. É possível que a fotografia que utilizamos no início deste caso seja uma dessas encontradas nas coisas de Greco, pois Dornas Filho, no livro **Ciganos em Minas Gerais**, informa que teve acesso ao assassinato através dos arquivos da polícia.

A polícia mineira continuou com as investigações seguindo as pistas deixadas pelos Anovitch, rumo aos estados próximos. A documentação analisada mostra que os filhos mais velhos de João Greco contribuíram para as investigações, inclusive viajaram junto ao investigador do caso.

As fontes indicam que a polícia não utilizou apenas os irmãos Greco como guias na captura dos Anovitch. As despesas encaminhadas, via telegrama, ilustram que muitos moradores do Norte de Minas foram remunerados para “indicar caminhos” ao agente Affonso Dultra Barroso, designado a seguir em “diligência para prender ciganos no Norte de Minas” (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1917).

Quando os ciganos avançaram para a fronteira com o estado da Bahia, a polícia mineira entrou em contato com a polícia baiana através de telegrama com informações sobre as características de Mido Anovitch, da menina sequestrada e de detalhes do assassinato ocorrido no Sul de Minas.

Ciganos sérvios Mido Anovich conhecido porfera Braga ou José Braga, baixo, corpo cheio, cerca 30 annos, nariz grosso achatado, dentes obturados dos ouro, sua mulher Maria ou Baba seu irmão Miguel ou Mitcho Anovich conhecido porfera D Jorge ou Jorge Braga autores 8 assassinatos inclusive crianças e grande roubo em Passos – seguiram esse estado levando menor raptada Emelia, cabellos annellados, com 7 annos, amorenada, magra, única testemunha bárbaro extermínio; sua família viajam a cavallo trazem roupas uzadas aqui – prisão preventiva Mido e Miguel decretada – rogo gentileza ordenar autoridades ahi especialmente municipio limitrophes Rio Pardo e Tremedal este estado sua captura e apprehensao menor e valores – peço vossa permissão agente policia Minas seguir enalços criminosos, entre, caso necessário, esse estado apresentando autoridades locaes effeito captura, aguardando vossa resposta (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA, 1917).

Os telegramas se tornaram frequentes e as autoridades baianas deixavam os policiais mineiros, responsáveis pela investigação, informados sobre o paradeiro dos ciganos. Dessa forma, enviaram mensagem comunicando a passagem dos irmãos, de Baba e da menor Emília por Carinhanha rumo a Juazeiro através da embarcação a vapor conhecida como “Santo”. Na passagem de ciganos pela região, apontaram para a possibilidade de o trio estar junto a eles.

Por volta de 28 de março de 1917, após obter informações de que os ciganos “Emídio Anovich, sua mulher e menina Emília” haviam seguido para Remanso rumo a Piauí, o chefe de polícia mineiro pediu notícias urgentes para a polícia baiana sobre o paradeiro dos fugitivos. Assim, solicitou ao estado da Bahia que telegrafasse para o estado vizinho comunicando o ocorrido para facilitar a prisão dos acusados: “Emygdio conhecido José Luis deixando aqui mulher e menina bella foi esse capital voltando seguiram ha vinte dias viagem grande termo São Raymundo Nonato Pianhy onde exerce actualmente medicina intitulado Dr. Itahim” (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA, 1917-1918). Comunicadas as autoridades, tomaram as providências cabíveis para promover a prisão dos acusados. Logo, no telegrama seguinte encaminhado para o secretário de polícia da Bahia, a polícia de Remanso já informava que “polícia minas representada escolta commandante capitão Antonio Pereira já se acha posse ciganos capturados Pianhy” (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA, 1917-1918).

Os irmãos Anovitch e Maria Baba foram presos em 4 de maio de 1917, no Piauí, e encaminhados à cadeia de Passos (MG), conforme relatou o juiz de paz, Virgílio Abílio Braga, para o chefe de polícia do estado.

No interrogatório realizado pelo delegado auxiliar de Belo Horizonte, Antônio Viera Braga, os ciganos afirmaram que o resto do dinheiro estava de posse de outro cigano acampado na Bahia, reforçando a nossa hipótese de que os grupos mantinham vínculos apesar de estarem em locais diferentes. A partir dessas informações, a polícia solicitou, mais uma vez, apoio às autoridades baianas na tentativa de deter os citados ciganos na esperança de recuperar os bens furtados. Em paralelo, agradeceram o apoio prestado durante toda a investigação, a qual foi bem-sucedida.

Ciganos Mido Anowick Mitcho Anowick e Baba, autores assassinos roubos dessas declaram ter Mido deixado ahi guardadas 700 libras inglesas e francezas, 7 moedas 20 dolares 10 medalhas austriacas, 3 pulseiras composta cada

uma 8 quintas americanas, 1 relógio ouro pateck capa ouro marcando hora, dia, mez santio 1 broche de ouro 36 brilhantes valores estão dentro cinto vermelho em poder cigano sérvio Indo ou Lupa Nicolick irmão Milano Nicolick moradores próximos estação estrada Joazeiro nessa capital frequentam bilhar próximo estação. Indo é alto magro, cerca 30 anos, e conhecido de sérvios residentes rua boiada rogo apprehensao objectos roubados. Aproveito occasiao agradecer vosso concurso valiosissimo captura criminosos. (DORNAS FILHO, 1949, p.49).

Concluído o inquérito policial, o processo passou à esfera da Justiça, que decretou a sentença em 21 de outubro de 1919. Julgados pelo Juizado do município de Passos, Mido Anovich e Baba foram condenados a 30 anos de prisão. Segundo Dornas Filho, Mido teria cumprido uma parte da sua pena na Penitenciária de Ouro Preto, porém, as fontes não fazem referência à sentença e pena cumprida por Mitcho Anovich.

A documentação analisada indica que Emilia Greco foi encaminhada para internação no Orfanato Santo Antonio, localizado em Belo Horizonte, onde ficaria à disposição do juiz de direito da comarca de Passos, pois, apesar da existência de dois irmãos paternos, estes, por serem ciganos, “não inspiravam a menor confiança e não estando em condições de guardal-a e educal-a convenientemente” (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1917). Consta que, ao chegar à capital, a menina foi adotada pela família do chefe de polícia de Minas Gerais, José Vieira Marques. E, segundo Dornas Filho, “feita moça”, trabalhou prestando serviços na portaria da Santa Casa até casar-se, esquecendo a sua trágica história.

Cabe observar que, por serem ciganos, os irmãos da menor não foram julgados confiáveis para manter a sua guarda. Assim, foi negado aos irmãos ciganos o direito de criar a menor dentro das tradições e costumes do grupo. Desta forma, a guarda da menor Emilia ficou sob a responsabilidade do chefe de polícia, pois sua família possuía os requisitos necessários para criação da menor. Esta decisão impôs à menor outra realidade diferente da que vivia na tentativa de fazê-la esquecer não só a tragédia, mas também a sua origem cigana.

O caso em questão nos possibilita observar como se davam as relações de alguns ciganos com a sociedade, reforçando que os grupos sem estabilidade

econômica nem relações políticas seguiam enquadrados em estereótipos que os colocavam à margem da sociedade.

Diferente do que as fontes tentam propagar, e apesar do bárbaro assassinato cometido pelo trio, os ciganos não podem ser definidos como vagabundos, preguiçosos, ladrões e assassinos por casos isolados que foram potencializados com o objetivo de descaracterizar o grupo. Este discurso provoca o empobrecimento da discussão colaborando para reforçar os estigmas que marginalizam.

No próximo caso, poderemos observar, mais uma vez, como a imagem dos ciganos estava atrelada as relações estabelecidas na sociedade.

As rivalidades entre o juiz de direito José Carlos da Cunha Sobrinho, o “coronel” Lacerda e a família Michlos

Em 26 de abril de 1907, na cidade de Januária (MG), o escrivão da delegacia, Manoel José Pereira, em relatório transmitido ao governo do estado da Bahia, reportava os motivos que levaram à rivalidade entre o juiz de direito José Carlos da Cunha Sobrinho e o cigano João Miguel de Lacerda. Segundo os autos, o juiz de direito da vizinha comarca de Carinhanha (BA) encontrava-se em gozo de licença, visitando os pais baianos, que passaram a residir na cidade de Januária, quando foi ameaçado e agredido pelo caldeireiro João Miguel de Lacerda. Este residia no distrito Mocambo (MG), pois precisou mudar-se do distrito de Côcos, localizado em Carinhanha, graças aos problemas com o referido juiz. O cigano Lacerda, intitulado coronel, sem nacionalidade definida, pois aparece nas descrições policiais ora como brasileiro nato, ora como estrangeiro de nacionalidade turca,⁶⁶ italiana ou espanhola, já havia relatado em telegrama encaminhado ao secretário do Interior de Belo Horizonte os motivos que o levaram a procurar o juiz de direito.

Custando-me haver ordem de prisão contra mim nesta cidade científico V. Ex^{cia} não sou criminoso. Aqui exigo do Dr. José Carlos da Cunha, juiz de direito comarca Carinhanha (Bahia) 1:000x000 motivo seguinte: paguei-lhe 1:000x000 por um despacho favorável à realização do meu casamento e garantia de vida na povoação “Cocos” mesma comarca. Huma vez que elle suspendeu taes garantias em officio dirigido a sub commissario policia mesma povoa-

66 É importante ressaltar, que turco pode ser uma referência à descendência da Turquia ou o termo muito utilizado pelos mineiros para designar os ciganos.

ção e ordenar minha retirada dentro de 24 horas dando lugar aos habitantes “Cocos” agrediram-me a tiros, dos quaes recebi um na cabeça a pé do ouvido, por isso entendi exigir meu conto de reis. Não conseguindo alli o meu assassinato, mandaram quatro indivíduos no meu enalço para me assassinare, afim não descobrir o negocio do conto de reis, sou homem conhecido em todos estados do Brasil. (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1912 - 1914).

Ao ficar sabendo que o juiz encontrava-se em Brejo do Amparo (MG), procurou-o para um ajuste de contas, conforme afirma a documentação:

Mezes antes de fincar sua residência no districto do Mocambo o individuo de nome João Miguel Lacerda (...) queixava de que fôra obrigado a mudar-se rapidamente dos Cocos, districto Carinhonha, para não ser assassinado accusando o juiz de direito como causador de sua desgraça contava que o Dr. José Carlos receberá de suas mãos um conto de reis para despacho favorável em uma questam de defloramento de uma moça movida contra si, e no salvo conducto garantindo sua vida e liberdade. O juiz depois de dar o despacho e o salvo conducto e receber o conto de reis, quando voltava a sua residência julgou sem effeito aquelles actos de sorte foi recebido a balas ao entrar em Cocos.

Vindo a esta cidade soube que o Dr. Cunha estava no Brejo a 6 kilometro da cidade, e disse que iria alli entender se com o mesmo para receber o seu dinheiro. (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907).

Segundo a fonte, quando os parentes do juiz souberam das intenções do cigano, reuniram homens armados e foram ao enalço do referido, que não mais retornou para a sua residência. Com isso, o chefe de polícia baiano José Maria Tourinho, tomando conhecimento da ocorrência, encaminhou, para o chefe de polícia mineiro, diversos telegramas informando os acontecimentos e requerendo providências sobre o ocorrido.

Considerando as solicitações do chefe de polícia baiano, o juiz de direito utilizou-se da sua influência política encaminhando pedidos de providências ao governador da Bahia, José Marcelino de Sousa, que enviou requerimento de

ordens de prisão para o cigano no estado mineiro. Assim, a Delegacia Especial da Vigésima Circunscrição abriu a primeira investigação contra o dito cigano. Dias depois, quando retornou para a cidade de Januária, o “coronel” Lacerda foi preso e recolhido à cadeia para averiguações policiais por ter ameaçado o juiz de direito, por não ter domicílio e ser autor de façanhas, inclusive de ter provocado tiroteio no distrito de Cocos, comarca de Carinhanha, acusações com base nas informações da polícia baiana (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907).

Cigano “vulgo coronel Lacerda” preso hoje aqui implicado crime inafiançavel Estado Bahia, não pode mandar expedir telegramma visto falta identificação assignando seu supposto nome apenas por signaes illegiveis. Se o fizer, será por intermédio via inimigos pessoas Dr. José Carlos. (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1912-1914).

Em 12 de março de 1907, o delegado de polícia especial de Januária, Capitão Américo Ferreira Lima, iniciou a apuração dos fatos relatando que o “coronel” Lacerda, morador do Mocambo, portador de armas proibidas, ameaçava a todos e recentemente teria se dirigido ao Brejo do Amparo para agredir o juiz de direito de Carinhanha – (Bahia). Sendo assim, foi preso em flagrante de delito e recolhido à cadeia, sendo as armas apreendidas mediante auto de apreensão e depositadas na delegacia. Estavam em poder do cigano: quatro carabinas de repetição, uma espada, uma garrucha, cartuchos de pólvora, chumbo e balas (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907). Assim, após prender o suspeito, o Capitão Américo, responsável pelo caso, remeteu telegrama para o chefe de polícia de Minas Gerais, informando que estava “aqui suspeito nome coronel Lacerda intitulado engenheiro portador joias armas e mulher raptada Paracatu” (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1912-1914).

Exercendo o direito garantido pela Constituição de 1891, o referido cigano entrou com um pedido de *habeas corpus*,⁶⁷ sendo posto em liberdade

67 “Art. 72 A Constituição assegura a brasileiros e estrangeiros residentes no país a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes: § 22 – Dar-se-á o *habeas corpus*, sempre que o indivíduo sofrer ou se achar em iminente perigo de sofrer violência ou coação por ilegalidade ou abuso de poder.” Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, 24 de fevereiro de 1891. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/

no dia 14 de março de 1907, mas, conforme afirmou o delegado em relatório, as armas apreendidas não foram devolvidas para o “indivíduo solto”, já que eram armas proibidas. Ao requerer *habeas corpus*, o cigano demonstrou possuir conhecimento dos seus direitos dentro da sociedade. Com base na documentação, sugerimos que ele exerceu o seu direito, questionando sua prisão por considerá-la arbitrária e injusta. Assim, a apresentação de documentos assinados por autoridades de outros estados, que atestavam o seu caráter como homem de bem e que estava apto a transitar pelos estados do Brasil, reforçava a contradição do que era assinalado pelas autoridades da Bahia, que o definiam como um criminoso perigoso por conta das divergências com o juiz de direito José Carlos da Cunha Sobrinho.

Logo, passados dois dias em liberdade, o cigano Lacerda deu motivo para novamente ser levado à presença da autoridade policial quando escreveu carta ao juiz de direito, exigindo a restituição do conto de réis, teoricamente desobedecendo ao termo de segurança assinado, que o obrigava a não mais tirar o “socego público nem agredir ou insultar a quem quer que seja especialmente o referido Doutor Cunha” (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907). Aqui se revela também que, ao tomar a atitude de encaminhar carta de cobrança ao juiz de direito, o cigano pensou que se resguardava de romper com o termo assinado, no qual se comprometia a não perturbar a ordem pública, pois confiou que, ao não ter contato físico com o juiz, não estaria rompendo com o que havia sido pactuado. Ao enviar a carta, o cigano cobrou pelo serviço não prestado e, ao mesmo tempo, evitou o conflito que gerou a sua prisão. Porém, as autoridades mineiras consideraram que o cigano desacatou a ordem estabelecida e, desta forma, decretaram novamente a sua prisão.

O Capitão Américo Lima, em telegrama encaminhado ao chefe de polícia de Belo Horizonte, relatou o episódio do processo de prisão do acusado, esclarecendo que o preso ficaria à disposição das autoridades baianas, as quais tinham solicitado a sua prisão.

Em presença da polícia mineira, o cigano relatou os motivos da rivalidade com o dito juiz e apresentou documentos de diversas autoridades, não citadas no documento, que comprovavam a sua boa índole e o seu caráter

ordeiro, justificando que ele não era um criminoso. Interrogado, em 25 de abril de 1907, o “coronel” Lacerda respondeu as seguintes perguntas:

Primeiro: se foi ao Brejo do Amparo com a intenção aggre-
dir ao doutor José Carlos da Cunha? Respondeu que nesta
terra elle não tem parentes nem irmão nem amigos para
defendel o caso quizesse aggre- dir o doutor José Carlos da
Cunha e que não foi ao Brejo com intenções de fazer- lhes
o mal.

Segunda: se é verdade que elle respondente no hotel onde
se hospedara dissera ter contas que ajustar com o doutor
José Carlos, e dar lhe uns gritos? Respondeu que é verda-
de que dissera no hotel em presença de diversas pessoas
que tinha contas a ajustar com o doutor José Carlos, por
ter este recebido um conto de reis seu para dar lhe garan-
tias de vida e bens, e para dar despacho favorável a seu ca-
samento: e depois que elle declarando retirara se chegara
em presença do juiz o Capitão Silvestre, e dele conseguirá
contra ordens as suas garantias. Perguntado qual a espé-
cie de ajuste de contas que tem a fazer com o doutor José
Carlos da Cunha? Respondeu que o ajuste de contas que
tem a fazer é perante os homens e a sociedade exigindo a
restituição de seu dinheiro e não pelas armas, pois não é
assassino.

Terceira: Se é verdade que nesta cidade, e nos districtos os-
tenta o uso de armas prohibidas attitude de aggre- dir quem
quer que seja? Respondeu que não; apenas conduz as ar-
mas necessárias à sua viagem; neste acto o mesmo coronel
Lacerda appresentou quatorze attestados de diversas auto-
ridades da República provando ser ordeiro e não ter crime
algum. (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907).

Quanto ao ocorrido, a versão é bastante diferente das descrições apre-
sentadas nas correspondências enviadas para as autoridades mineiras, em que
foi exaltada a imagem criminoso do acusado. Porém, o suspeito apresenta,
na citação anterior, outra interpretação do fato ocorrido, defendendo-se das
acusações a ele dirigidas.

Seguindo os autos ao Promotor João Moreira Castro, este optou pelo arquivamento do processo por considerar não haver matéria para proceder conforme relatou o juiz de direito de Januária, Aureliano Gonçalves, em telegrama encaminhado para o chefe de polícia, em Belo Horizonte:

Tendo indivíduo João Miguel Lacerda requerido habeas corpus, pedi informações delegado especial que respondeu me tel o prendido a requisição delegado Carinhonha, não declarando o crime a que o mesmo esta sujeito, nem artigo código, não sabendo se o crime é afiançavel, dos que livram soltos ou se esta pronunciado. Nada esclarecendo informação parece me ser illegal prisão por não se achar revestida das formalidades artigo 750 seguintes consolidação criminal para agir convenientemente peço responder me urgente saudações (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907).

Em 12 de maio de 1907, o promotor arquivou o processo por falta de subsídios que dessem continuidade às investigações, relatando os motivos em minuciosas informações colhidas através da delegacia de polícia de Januária, as quais foram transmitidas para o governo da Bahia.

As origens do conflito entre o juiz de direito José Carlos da Cunha Sobrinho e o cigano João Miguel de Lacerda, vulgo “coronel” Lacerda, eram mais profundas do que as narradas nos relatórios da polícia de Januária. Este conflito se iniciou no estado da Bahia após desavenças de Lacerda com a família dos ciganos Michlos por conta de um casamento que não se realizou e/ou aconteceria sem o consentimento da citada família.

Os casamentos ciganos aconteciam a partir de acordos previamente firmados pelas famílias e necessitavam do consenso dos pais e/ou irmãos da noiva. Feito o pacto, o pai do noivo fica responsável por dar a casa e a festa, que tem duração mínima de três dias, e o pai da noiva, além de pagar o dote, dá a mobília para que o casal inicie a vida juntos. No entanto, contrariando a tradição cigana, Lacerda tentou oficializar a união através de despacho favorável do juiz de direito, que, ao contrário do que era esperado, não disponibilizou o documento e, segundo o cigano, incitou a população expulsá-lo do distrito baiano.

Estas informações nos levam a pensar que a família Michlos se uniu com o juiz de direito com intuito de perseguir o cigano, pois, como explicitou Lacerda em telegrama já citado, o juiz, por não conseguir o seu assassinato no distrito de Côcos, mandou quatro pessoas para persegui-lo: “Não conseguindo alli o meu assassinato, mandaram quatro indivíduos no meu encaço para me assassinarem (...)” (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907).

De qualquer forma, as evidências pesquisadas indicam que os irmãos Michlos perseguiram Lacerda pelo estado mineiro. Porém, a documentação em questão não deixa claro quais foram os motivos que influenciaram a decisão do dito juiz de unir-se à família contra o cigano, mas a análise da documentação nos leva a aventar a hipótese de que a família pagou um valor maior ao dito juiz de direito para que não oficializasse a união entre Lacerda e a irmã dos Michlos, inclusive dando-lhe autorização para persegui-lo.

Segundo a documentação, a rivalidade entre José Miguel Lacerda e os quatro irmãos Michlos – Antônio, Jorge, Theodoro e Lucas – e o pai, Notário Michlos, artistas caldeireiros, analfabetos e de nacionalidade espanhola, que moravam havia 18 anos no Brasil, iniciou-se em 1902, no município de Assaré (CE), quando, segundo relatou a família Michlos em documento lavrado por tabelião de Carinhanha, “éramos victimas das purias deste indivíduo, já bastante conhecido como atrabiliario”. De acordo com os Michlos, ao se mudar para a Bahia, Lacerda se constituiu como “inimigo porque quis subtrahir nossos haveres e mais tentando contra a honra de nossa família” querendo “enlouquecer uma irmã dos mesmos” (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907). Nesta ocasião, após a tentativa de desonrar a família, segundo os autos, Lacerda teria se retirado da cidade de Côcos e reuniu ciganos que estavam em Angical, município vizinho a Sant`Anna dos Brejos, com o objetivo de atacar e roubar os espanhóis, que contaram com a ajuda do subdelegado de polícia do distrito de São Gonçalo para fazer a sua segurança: “O dito Lacerda para e uni grupo que já marchava a seu chamado, tendo sido intimado a turbulento para retirar-se do termo, o que cumpriu; atendido mais a que também ficou provado (...)” (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907).

Os irmãos se queixaram de que Lacerda já havia tentado assassiná-los e por isso estavam receosos de serem novamente vítimas do cigano, que se achava entre as comarcas mineiras de Januária, Montes Claros e Diamantina, local para onde os irmãos pretendiam partir em viagens de negócios. Por

isso, buscando se resguardar de novos ataques e agressões, solicitaram salvo conduto ao delegado de polícia, Capitão José Martins de Oliveira, primeiro suplente em exercício em Sant’Anna dos Brejos, comarca de Rio Corrente (BA), com o objetivo de transitar livremente pelo estado mineiro, dando continuidade à “demanda de vida de trabalhos” e para continuar deixando “boa fama” nos lugares por onde passavam. Não podemos deixar de ressaltar que era uma prática cigana carregar salvos condutos ou cartas de recomendação de autoridades governamentais ou religiosas para apresentar pelas regiões por onde passavam, garantindo que seriam bem recebidos nos locais, graças às recomendações destas autoridades.⁶⁸ Estes documentos eram necessários para garantir aos ciganos trânsito livre, e para serem melhor recebidos nas diversas regiões mineiras por onde passavam ou como viajantes que requeriam autorização para entrar nas cidades.

[...] e finalmente atendendo a que supplicantes allegaram receiar nova agressão por parte do referido Lacerda; mandei passar a presente carta de guia ou como endireitou melhor nome tenha pela qual pede e roga a todas as pedidas autoridades que se dignem garantir a vida e os bens dos referidos senhores preze de justiça, no que prestarão real serviço a causa publica; e vai por mim assignada. (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907).

Dentre os documentos produzidos pelas autoridades baianas, o relato lavrado em cartório fazia ressalva ao caráter ordeiro e à boa índole da família Michlos, narrados em outras declarações produzidas por diversas autoridades, conforme afirmou a fonte analisada. A solicitação ao comissário de polícia de documento que permitisse a demanda da vida de trabalho reforçou a imagem dos membros da família como trabalhadores ordeiros, que labutavam “pacificamente para ganhar licitamente o pão” e, assim, estavam em consonância com o compromisso do Estado e com o projeto do país que associava o trabalho a ação dignificadora do homem. Em paralelo, enfatizava as perseguições que o cigano Lacerda submetia à família, fortalecendo a ideia de que representava um perigo ao grupo e à sociedade. O Capitão José Martins de Oliveira descreveu o episódio, relatando que:

68 Sobre o assunto ver: TEIXEIRA, 2009 e PEREIRA, 2009.

[...] documentos valiosos de diversas autoridades civis, judiciárias e policiaes não só d'este Estado como de outros estados visinhos serem homens trabalhadores pacíficos e de exemplar comportamento; e mais attendendo a testemunhos insuspeito de diversos cidadãos conceituados residentes nesta cidade e seu termo que provaram que um indivíduo de nome João Miguel de Lacerda que se intitula de coronel, ora brasileiro nato, ora estrangeiro, tem perseguido os ditos Senhores chegando ao ponto de vir publicamente a esta cidade injurial-os quando pacificamente trabalhavam em suas barracas [...]. (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907).

Em contraste, a fonte apresenta Lacerda como um indivíduo descomprometido com a ordem, que continuava com a “vida errante” iludindo a sociedade e a justiça por onde passava. A referência ao modo de vida que o cigano continuava a levar reforça a visão deste como vagabundo, nômade, sem residência fixa e, por isso, distante do projeto de trabalhador ideal da época, constituindo-se como um perturbador da ordem. A imagem foi construída com o objetivo de classificá-lo como um “aventureiro” que tinha a intenção de enganar e ameaçar os cidadãos.

Algo também se revela no relato elaborado pela família Michlos. Ao fazer referência à profissão do cigano Lacerda, a família o indicou como um “simples caldeireiro”, fazendo-nos questionar quais seriam as características que permeavam essa definição, levando-se em consideração que a profissão da família era a mesma do acusado. Parece, contudo, existir a intenção de distanciá-lo da profissão, atribuindo experiências negativas na prestação do serviço deste indivíduo à comunidade, diferenciando-o daqueles que a exerciam com comprometimento e hombridade. Essas observações provocam interrogações importantes sobre a família Michlos. Afinal, seriam eles todos ciganos? Os Michlos teriam abandonado a “vida errante” para se dedicar a uma vida orientada pelo trabalho? Existia a tentativa de se afastar da identidade cigana para manter a “boa fama” e o respeito dentro da sociedade? Tudo indica que a classificação como “simples caldeireiro” teve o objetivo de minimizar o trabalho do outro, chamando a atenção para o fato de que, mesmo exercendo a mesma profissão, Lacerda não era digno de ocupá-la, porque o seu perfil estava associado ao

ladrão, mentiroso e descomprometido com as regras do trabalho. Por outro lado, devemos destacar que a profissão de caldeireiro é atribuída aos ciganos *Kalderasch* da etnia *Rom* considerados pelo grupo como exímios ferreiros.⁶⁹

Oliveira China, no livro **Os ciganos no Brasil**, ao tratar da presença cigana no estado da Bahia, trouxe entrevista realizada pelo jornal **Diário da Bahia**, no ano de 1935, com ciganos residentes no bairro da Mouraria, em Salvador, registrando a existência da família Michlos. A família, natural do Ceará e oriunda da cidade de Curvello (MG), já havia percorrido todo o estado mineiro entre os anos de 1909 e 1935 quando entrou na Bahia, passando por todo o sudoeste baiano. A família entrevistada afirmou ser “constituída nos mesmos moldes da família brasileira” por serem casados no civil e religioso (CHINA, 1936, p.122), e era, coincidentemente, formada por caldeireiros/ferreiros, tendo um deles o mesmo nome dos irmãos aqui estudado, conforme citação: “Seu nome, amigo? Theodoro Michlos”. (CHINA, 1936, p.122).

Com base em todos os vestígios, pode-se afirmar que os Michlos eram uma família cigana seminômade, embora a informação tenha sido omitida de todos os documentos registrados nos cartórios baianos em nome da família. Sugerimos que a omissão da identidade cigana ocorreu propositalmente para que os Michlos não fossem associados à imagem negativa atribuída ao cigano Lacerda.

De qualquer forma, as evidências pesquisadas comprovam que negar ser cigano era um ato estratégico e necessário, dentro de uma sociedade que via este grupo de maneira estereotipada/estigmatizada, por não cumprir as leis republicanas, de modo que o conceito de cigano significava não ter moral, romper com as leis, ser vagabundo. Segundo Rodrigo Teixeira, “ser cigano significava, no mínimo, estar sob suspeita” (TEIXEIRA, 2009, p.70). Comungando deste pensamento, China afirma que os ciganos eram conhecidos “por ladrões de cavallos (...). O roubo entre eles sempre foi praticado como profissão. (...) e os ciganos são excessivamente mentirosos” (CHINA, 1936, p.120). Desta forma, a atitude de se afastar da identidade cigana, neste momento, demonstra que eles tinham consciência da responsabilidade que existia em assumir-se como

69 Sobre o assunto ver: CHINA, 1936; LIECHOCKI, 1999; TEIXEIRA, 2009; PEREIRA, 2009.

tal e, por isso, omitir e/ou negar a etnia quando assumiam uma posição social de relevância era propício para a aceitação na sociedade.

Dando continuidade ao caso, registramos que o juiz de direito de Carinhanha, José Carlos da Cunha Sobrinho, respaldado no código penal, encaminhou documento para as autoridades mineiras solicitando a extradição do preso. Assim, dois anos após a prisão de José Carlos Lacerda, as polícias baiana e mineira ainda trocavam correspondências para alinhar a negociação para extradição do “suspeito” a Carinhanha. O cigano seguia preso em Arasuaçu (MG), aguardando as providências a serem tomadas pelo estado da Bahia que negociava a sua condução por Pirapora (MG), conforme telegramas encaminhados pelo chefe de polícia baiano Antônio Dantas.

Em resposta aos telegramas da polícia baiana, as autoridades mineiras informaram que a maneira mais fácil de locomover o preso para o estado da Bahia seria através da navegação fluvial pelo Rio São Francisco, em viagem com duração de 40 dias. Entretanto, esta ação dependeria de escolta mineira composta por no mínimo três praças de confiança e da ajuda de soldados baianos que acompanhassem a ação ou estivessem disponíveis a receber o preso em solo baiano. Caso contrário, a ação estaria fadada ao insucesso, como indicam as evidências. As forças policiais mineiras estavam se empenhando para a realização da extradição sem a ocorrência de nenhum problema.

Evidencia-se a preocupação das autoridades mineiras em proceder à extradição com o auxílio da polícia baiana de modo acordado entre as partes, evitando um desentendimento entre os estados, como foi registrado em documento envolvendo os municípios de Carinhanha e Januária.

Julgando conveniente V. Ex.^{cia} conheça notícias do que ocorre na fronteira nossos estados transmitto seguinte telegramma que chefe de polícia Minas casa receber do delegado militar Januária: Tenente Faria polícia bahiana chamou me pelo telephone declarando ter permissão entrar neste estado. Protestei por não ter chefia polícia comunicado está elevada semelhante permissão. Continua cidade Carinhanha revolucionado estando sendo alli queimadas casas. Tenente Faria tentou contra vida commandante vapor declarando que entrava em Minas afim ensinar mineiros, isto trazido me conhecimento por diversas pessoas. Peço

permissão lembrar que em virtude telegramma V. Ex.^{cia} há tempos tem pedindo que autoridades mineiras impedissem exportação armas para território bahiano sem precisar facto nem logar ordenei tal província fosse tomada Pirapora S Francisco na suposição que se tratasse armamento importado rio via central e S. Francisco. Referência agora atribuída Tenente Faria no telegramma supra parecem ter ligação assumpto há tempos tratado V. Ex.^a mas governo Minas ignora si população mineira da fronteira contribuirá qualquer modo para acontecimentos Carinhanha (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, S/D).

Alguns pontos devem ser ressaltados no episódio envolvendo o juiz de direito, o cigano Lacerda e a família Michlos, pois os motivos utilizados para explicar o surgimento do conflito são bastante específicos. Em geral, ao que tudo indica, o juiz abusou do poder enquanto autoridade jurídica para perseguir o cigano, após os desentendimentos envolvendo o pagamento/efetivação do despacho e salvo conduto. O juiz não apresentou os motivos para negar a documentação requerida pelo cigano, e nas documentações analisadas não encontramos nenhum relatório em que nega a história contada por ele. O que se pode afirmar, com base em todos os vestígios, é que as denúncias apresentadas pela polícia baiana contra o suspeito eram baseadas na rivalidade existente entre o cigano e o juiz de direito José Carlos da Cunha Sobrinho.

Assim, com base na documentação existente, concluímos que as acusações a Lacerda foram arbitrárias e provavelmente foram manipuladas pelas autoridades baianas, pois não foram apresentados à polícia mineira documentos comprobatórios sobre a culpa do acusado. O crime de Lacerda teria sido cobrar ao juiz dívida constituída após serviço não prestado. Assim, o cigano adquiriu um novo inimigo que tinha papel importante no município baiano e influência na área política e social do Estado. É óbvio, no entanto, que o cargo exercido pelo Sr. José Carlos da Cunha Sobrinho e as suas relações com o delegado e governador do estado da Bahia, José Marcelino de Sousa, pesaram nas decisões e ações tomadas contra João Miguel de Lacerda pelas autoridades mineiras. Ora, vimos que, mesmo após o arquivamento do processo envolvendo Lacerda, a polícia mineira optou por mantê-lo preso, provavelmente

para manter a boa relação com o estado baiano, que havia solicitado a prisão e extradição do cigano.

No entanto, a fonte analisada não indica os rumos posteriores à negociação para a extradição do cigano Lacerda, impossibilitando o conhecimento do desfecho deste caso. Desta forma, levantamos alguns questionamentos sobre os possíveis caminhos tomados para a sua conclusão: a operação para extradição do acusado teria dado certo e o cigano Lacerda teria sido entregue à polícia baiana? O “coronel” Lacerda sofreu penalidades por cobrar ao juiz de direito? Teria o cigano fugido durante a viagem para a Bahia? O que teria acontecido com a família Michlos?

Marcados pelo estigma da criminalidade, os ciganos sofreram preconceitos na sociedade por serem considerados trapaceiros, ladrões, mentirosos, criminosos, vadios e sujos. Assim, foram vistos pela historiografia como sujeitos a margem da sociedade e excluídos das discussões históricas.

Com a possibilidade dos estudos das experiências destes grupos, mesmo a partir da visão institucional dos fatos históricos, podemos identificar peculiaridades que nos permitem ampliar a imagem existente dos ciganos, através do exame minucioso da documentação que nos permitiu a investigação de pormenores negligenciados nos registros policiais mineiros. Desta forma, tentamos demonstrar que os ciganos são possuidores de história e que ela não está somente marcada pela desvalorização do grupo, mas que existiam outras formas de relacionamento que norteavam a relação entre ciganos, polícia e sociedade.

FONTES

Legislação

Disponíveis em: <http://www4.planalto.gov.br/legislacao>

Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB)

CATÁLOGOS REPUBLICANOS

REFERÊNCIAS

BORGES, Isabel Cristina Medeiros Mattos. **Cidades de portas fechadas: a intolerância contra os ciganos na organização urbana na Primeira República.** Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, 2007.

CHINA, José B. D'Oliveira. **Os ciganos no Brasil:** subsídios históricos, etnográficos e linguísticos. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1936. (Separata da Revista do Museu Paulista Tomo XXI).

DORNAS FILHO, João. **Os ciganos em Minas Gerais.** Belo Horizonte: Movimento Editorial Panorama, 1949.

FIGUEIREDO, Francisco Soares. **Calon:** História e cultura cigana. João Pessoa: Sal da Terra Editora, 2010.

GOFFMAN, Erving. **Estigma:** Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

MOSCOVICI, Serge. Os ciganos entre perseguição e emancipação. **Sociedade e Estado.** Brasília, v 24, n 3, set/dez. 2009,pp. 653-678.

LIECHOCKI, Sally Edwirges Esmeralda. **Ciganos:** a realidade. Instituto Lachatre, 1999.

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

SHARPE, Jim. A História vista de baixo. BURKE, Peter (org.). **A escrita da história:** novas perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **Ciganos no Brasil:** uma breve história. Belo Horizonte: Crisálida, 2009.

A MAGIA CIGANA NO OCIDENTE E OS ESPÍRITOS CIGANOS DA JUREMA SAGRADA

Lucas Medeiros de Araújo Vale

Maria Patrícia Lopes Goldfarb

“Cigano” é uma palavra que ultrapassa todos os sentidos enunciados nos dicionários. Depois de pronunciada, bombardeia-nos e invade-nos com imagens, sons, gestos e cheiros. Desfilam no imaginário seres líricos e fantásticos, multicoloridos e detentores de um poder místico. São as Carmens e as Esmeraldas, os ladrões de cavalo, o trapaceiro, os músicos ou uma velha que te lê a sina na palma da mão e que pode te lançar uma praga caso não a pague bem. Em geral, são vistos como perigosos e neles nunca se deve confiar.

A palavra “cigano” é um termo genérico inventado na Europa do século XV pelos europeus, que durante muito tempo foi - e segue sendo, em diversas partes do mundo - associado a insultos, servindo para designar uma gama de identidades e grupos étnicos de maneira homogeneizante, ignorando, a priori, o multiverso cultural e as diferentes formas que os grupos e indivíduos ditos “ciganos” se reconhecem, se relacionam com o espaço e com o outro.

De acordo com a antropóloga Patrícia Goldfarb (2013), o termo “cigano” é uma derivação da palavra espanhola “gitano”, e da inglesa “gypsy”. Muitos foram os etnônimos utilizados para referir-se aos ciganos no velho mundo - Bohemios, Tattares e Egípcios foram alguns deles. Estas denominações geralmente deram-se associando a estereótipos e perpassando a ideia de uma fantasiosa unidade ou homogeneidade cultural de um povo imaginário, preservado, imutável desde as suas origens, o que está longe de corresponder à realidade. Para Goldfarb (2013), “não há uma história específica dos ciganos, nem no Brasil nem no mundo, tampouco há traços culturais característicos que possam definir um grupo cigano” (2013, p. 59). De acordo com a antropóloga, “as designações, atribuídas por não ciganos, foram assumidas pelos ciganos, obrigados a se identificarem às autoridades locais” (GOLDFARB, 2013, p. 20).

Ainda hoje o termo é adotado, seja por falta de outro melhor (MOONEN, 2012, p. 9), ou pelas suas (re)significações históricas. Assim como no uso das categorias “negro”, “indiano” ou “asiático”, tal como explica Brah (2006), podemos pensar a categoria “cigano” de forma semelhante, enquanto algo que é determinado “não tanto pela natureza de seu referente como por sua função semiótica dentro de diferentes discursos” (BRAH, 2006, p. 365). Esses significados implicam também diferentes estratégias e resultados políticos. “Mobilizam diferentes conjuntos de identidades culturais ou políticas, e colocam limites ao estabelecimento de fronteiras da ‘comunidade’” (BRAH, 2006, p. 365).

As identidades étnicas ciganas situam-se e constituem-se dentro de um “multiverso cultural” onde costumes, religiões e tradições distinguem-se em relação ao espaço, tempo e sociabilidade. Diante disso, os próprios ciganos costumam adotar categorias diferentes para diferenciar-se e identificar-se etnicamente entre eles.

SOBRE OS CIGANOS

As pesquisas realizadas em diversas partes do mundo (MARTINEZ, 1989; RÓMAN, 1997; COSTA, 2006; etc.) apontam para o aparecimento dos grupos ciganos no mundo ocidental por volta do século XV. De acordo com Costa (2016), “migrou em vagas distintas, em épocas diversas e por motivos ainda pouco explicados, desde a Índia até a Europa e terá alcançado o extremo ocidental europeu, com bastante probabilidade, por finais do século XV” (COSTA, 2005, p. 154). A presença destes no ambiente urbano foi registrada ao longo dos séculos nas páginas dos processos-crimes, nos decretos de lei e nas manchetes ou denúncias dos jornais. Por se tratar, ao menos no passado, de uma cultura essencialmente ágrafa, são raros os registros em que eles próprios narram as suas trajetórias pelas cidades. O deslocamento dos grupos pela Europa até a América deu-se associado a uma série de leis anti-ciganas e acusações de feitiçaria que puniam com prisões, degredos, açoite, trabalho forçado, mutilações e com pena de morte aos que se identificassem ou fossem identificados como ciganos.

De acordo com Moraes Filho (1981), no mesmo século os ciganos já estariam na França, domiciliados nas proximidades de Saint-Denis, onde o povo corria para ouvir das ciganas a buena-dicha, enquanto pilhagem e o roubo

estendiam-se pela cidade. Segundo Matinez (1989), nas cidades os “nômades” e “nômades sedentários”, termos utilizadas pela autora para se referir aos ciganos, ocupavam, na maioria dos casos, as regiões periféricas, juntando-se com os demais seres invisíveis da sociedade. Ocupando terrenos abandonados, “espaços mortos”, recebiam intimações das forças representativas da ordem, perquisições, abertura de trincheiras, acesso bloqueado, tornando assim o terreno escolhido inacessível; acusações, queixas, petições, contribuíram para afastar os “indesejados”.

Em Portugal, o primeiro registro que temos conhecimento sobre a presença cigana no ambiente urbano nos é revelado através de um decreto de lei de 1535, que diz: “Serão igualmente açoitadas as ‘pessoas de qualquer outra nação que forem que andarem como ciganos.’” (COSTA, 1995, p. 14).

Quase meio milênio se passou desde que os primeiros ciganos de que se têm notícia chegaram ao Brasil. De lá para cá, estes desenvolveram inúmeras estratégias de sobrevivência e conquistaram alguns direitos e reconhecimento através de muita luta. De acordo com Elisa Costa (2005), os primeiros ciganos que supostamente desembarcaram na América portuguesa foram os Calon, oriundos de Portugal, e estes não vieram voluntariamente, mas expulsos da então metrópole, através da política de degredo:

As leis e disposições diversas que aplicavam o degredo para África e para o Brasil visavam regular os comportamentos da generalidade das pessoas punidas com tal condenação. Ao que se acrescenta o facto de assim se libertar a Metrópole de gentes indesejáveis, irrecuperáveis, em suma, os desajustados que não cabiam dentro dos parâmetros tidos como normalizadores da vida em comunidade, numa sociedade bastante complexa. (COSTA, 2005, p. 156).

O primeiro registro de ciganos na América Portuguesa data de 1574, quando o cigano João de Torres, sua mulher e filhos foram degredados para o Brasil. Nas terras tropicais repetiam-se as mesmas perseguições e o ódio aos ciganos, sendo acatadas várias recomendações de Portugal a respeito dos chamados vagabundos itinerantes. Um exemplo foi o decreto de 11 de abril de 1718, que alertava o Estado do Brasil a não permitir o ensinamento da língua, ou “gíria”, dos ciganos para as suas próximas gerações, a fim de extingui-la. (TEIXEIRA, 2007).

Em seu estudo sobre os Ciganos em Minas Gerais do século XIX, o historiador Rodrigo Corrêa Teixeira conta-nos que, ao que tudo indica, no período oitocentista, numericamente, os principais grupos de ciganos “sedentários” estavam na Bahia e no Rio de Janeiro, ou seja, nos dois mais importantes portos marítimos da época. Segundo ele, os ciganos, possivelmente, ocupavam os espaços mais insalubres das cidades. Não que eles se opusessem ao conforto e à higiene, mas sim ao que vinha atrelado a isso: o cerceamento à liberdade de movimentação e o controle de suas ações. [...] Se tivessem de acampar na cidade, deveriam fazê-lo o mais longe possível, para evitarem a transmissão de doenças físicas e moléstias morais. (TEIXEIRA, 2007. p. 58).

Estes ciganos ocupavam as ruas das cidades, os arredores das fazendas e percorriam as matas em meio a andanças e perseguições. Viviam da barganha, comercializavam desde “tranquilizantes” (tecidos, bugigangas, cavalos, elixires, remédios) a escravos (TEIXEIRA, 2007). A mendicância e a quiromancia também eram um meio de sobrevivência, contudo, nenhuma de suas atividades nunca foi bem vista pela maioria da sociedade não-cigana, muitas vezes concebidas como “magia”.

A “MAGIA” CIGANA

Ao longo da história, os povos que os cercaram desenvolveram percepções dicotômicas acerca destes: “imagens belas como sonhos, horríveis como pesadelos, que afastam sempre os ‘ciganos’ e ocupam o lugar do real (MARTINEZ, 1989, p. 11. grifo nossos). Se por um lado foram/são vistos como sujos, fedorentos, ladrões e vagabundos, por outro ocupam o espaço de um imaginário místico e folclorizado, onde os ciganos são seres metafísicos, detentores de conhecimentos mágicos e de dádivas divinas, capazes de acessar através do jogo de cartas, ou da palma da mão, facetas do passado, presente e futuro.

Também poderiam curar, amaldiçoar, enfeitiçar e atuar sobre a vida de quem quer que seja, estando eles vivos ou mortos, operando milagres em seus túmulos (ANDRADE JÚNIOR, 2008), ou se fazendo presentes enquanto espíritos, em centros Kardecistas, tendas ciganas espiritualistas (MAIA, 2014), templos do Vale do Amanhecer, em terreiros de Umbanda e até mesmo nos

de Jurema Sagrada/Catimbó. “As necessidades mudam assim em função do imaginário de uma época, de um lugar, e os papéis mudam com ele.” (MARTINEZ, 1989, p. 49)

De acordo com Teixeira, “no Brasil do século XIX, a descrição da aparência física dos ciganos repetiu-se continuamente em estereótipos que remetiam a alguns traços do ideal grego de beleza.” (TEIXEIRA, 2007, p. 105). A aparência física dos ciganos inspirou escritores e artistas durante séculos e foi bastante exaltada. Sobretudo as mulheres jovens, que eram ditas como as mais atraentes, ao contrário das velhas que eram consideradas horríveis e decrépitas. “A boa forma física é ressaltada, sobretudo nos homens, sendo relacionada ao nomadismo.” (TEIXEIRA, 2007, p. 105). Apesar disso, de acordo com o autor, com frequência a imagem dos ciganos é associada à barbárie, imundície, desonestidade e imoralidade. Algo que se perpetua até os dias atuais no Brasil, como mostra o trabalho de Goldfarb (2013).

Segundo Martinez (1989), já nos séculos XV e XVI os ciganos são chamados de maliciosos, ladrões, bruxos e vagabundos. “Não são mais um povo, mas errantes perigosos, detentores de pretensos poderes que só assustam os ingênuos, e são, com a adivinhação, ou magia amorosa, aspectos de mendicidade e roubo” (MARTINEZ, 1989, p.16.), ao mesmo tempo em que na América Portuguesa são vistos como incivilizáveis, “[...] inúteis à sociedade, supersticiosos, corruptores dos costumes, vândalos, enfim, uma anomalia social e racial” (TEIXEIRA, 2007, p. 12).

A ideia de que os ciganos fazem uso da magia, bruxaria ou feitiçaria não é nova: “Os ciganos foram, não se sabe a partir de quando, considerados como portadores de um olhar mágico e poderoso, capaz de lançar pragas e maldições” (TEIXEIRA, 2007, p. 108).

Inúmeros relatos mencionam, desde sua aparição no ocidente, a crença na habilidade de ler a sorte do consulente através das cartas ou da palma da mão, o uso de sortilégios, amuletos, e a habilidade com rezas, curas, e uma infinidade de trabalhos místicos. O imaginário sobre a magia dos ciganos seduz – ou afasta – os não-ciganos desde tempos imemoriais, e é refletida ainda hoje na contemporaneidade através de inúmeras publicações de livros esotéricos (arrisco dizer que este número ultrapassa os de publicações científicas), recheados de receitas e passo-a-passo de magias e/ou simpatias ciganas, ou nos diversos baralhos/tarôs e livros de oráculos ciganos vendidos igualmente em

lojas esotéricas que prometem ensinar o não-cigano a prever o futuro como os antigos ciganos.

Este misticismo que envolve os ciganos está presente, sobretudo, nos mitos de origens que atribuem maldições aos ciganos. Talvez o mito mais famoso sobre a origem dos ciganos que se espalhou na Europa é o de que eles seriam descendentes de Caim, pois, ao matar o seu irmão Abel, ele e todos os seus descendentes teriam sido amaldiçoados a serem errantes, assim como os ciganos nômades. Outro explica o nomadismo (associado a muitos ciganos, embora não seja um fator determinante na legitimação de sua identidade e etnicidade) e narra que os ciganos teriam sido responsáveis por roubar um dos pregos que seria usado na crucificação de Jesus Cristo (o que reforça o estigma de “ladrões”), e que por isso teriam sido condenados a vagar.

A prática cigana da quiromancia (leitura das mãos) e a cartomancia é documentada no Brasil, de acordo com Teixeira (2007, p. 90), pelo menos desde o fim do século XVII e início do XVIII, muito embora na Europa já fosse documentada desde o século XV. Ainda segundo o autor, a “quiromancia era o termo erudito para aquilo conhecido popularmente por buena-dicha.” Para os ciganos não se tratava de um ritual sagrado, mas sim uma atividade lúdica para as ciganas e uma forma de conseguir dinheiro. A leitura de mãos ainda é hoje entre os ciganos uma atividade realizada majoritariamente pelas mulheres, as quais contribuem significativamente para a manutenção financeira das famílias ciganas. Segundo Martinez (1989), “A adivinhação foi, durante muito tempo, uma atividade de sobrevivência, permitindo às mães de família ganhar, de manhã, o dinheiro da refeição diária...” (MARTINEZ, 1989, p. 49). Para Maia (2014):

A prática de quiromancia - leitura de mão - que durante anos foi associada a “feitiçaria” ou “charlatanismo” e perseguida no Brasil pela “Igreja Católica” e “Estado Novo” foi o símbolo comum encontrado entre a identidade “cultura cigana” e “espírito cigano”, 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. (MAIA, 2014, p. 41).

Raymond Buckland, escritor do famoso livro esotérico “Magia e feitiçaria dos ciganos”, publicado em várias línguas e em vários países, afirma ser descendente de ciganos Rom, e se identifica como um poshtat (romani mestiço). De acordo com ele, os ciganos têm sido identificados com as bruxas e feiticeiros, pelo menos desde o século XV. Para se sustentarem, se viram obrigados a fomentar a crença de que retinham certo tipo de conhecimento arcano e de que realmente eram adeptos das artes ocultas.

Buckland (2000) diz que, em suas origens, as crenças religiosas dos ciganos eram ditas pagãs, e que, com o passar dos séculos de convivência com os gadjés, na Europa, acabaram “assimilando” uma mistura de ensinamentos não-pagãos, de tendência judaica e cristã. Esta “assimilação”, como o próprio Buckland desenvolve depois, foi uma forma de resistência desenvolvida por estes, que buscavam amenizar os conflitos com estas populações. Ele cita Edward Evans-Pritchard, que assina o prefácio de *Gypsy Demons*, afirmando que:

Para se protegerem, os ciganos foram obrigados a vestir as máscaras de hindus, muçulmanos e cristãos, um artifício que não é nem um pouco incomum entre as minorias. Por isso essa artimanha de autoproteção não deve ser vista como uma submissão completa (EVANS-PRITCHARD, apud. BUCKLAND, 2000, p. 22).

Buckland (2000) apresenta duas versões da história de Santa Sara, cultuada por diversos ciganos ao redor do mundo, e com estátuas presentes em alguns terreiros de Umbanda e Candomblé, ou em tendas espiritualistas ciganas. Em uma, ela é uma egípcia que foi empregada de Maria Salomé e Maria Jacobina, que durante um passeio de barco, onde estavam navegando, ao passar por uma turbulenta tempestade, é Sara que guia o caminho para a praia através das estrelas. Na outra versão, Sara é uma líder cigana de grande prestígio que prevê a chegada das santas pelo mar e encarrega-se de auxiliá-las. Nessa última versão, é graças a Sara que as duas se salvam de um eminente naufrágio. “Ainda existe uma estátua de Sara no local onde se supõe que as duas

Marias aportaram, exatamente na cripta da igreja Saintes Maries de la Mer, que fica na ilha de Camargue, na foz do rio Reno.” (BUCKLAND, 2000, p. 24).

De acordo Buckland, o estilo de vida nômade fez com que os ciganos tivessem uma maior proximidade com as ervas e flores que iam encontrando pelos caminhos. Produziram remédios, à base de ervas, além de vendê-los para os habitantes dos vilarejos, dizendo que eram elixires mágicos. (BUCKLAND, 2000, p. 31).

A palavra romani, equivalente a “bruxa”, é shuvihani, e essa figura aparece frequentemente na literatura como uma mulher velha responsável por transmitir seus saberes mágicos. “Existem muitas superstições no seio da tradição cigana. Assim, augúrios, tabus e profecias, tudo isso faz parte da vida desses nômades.”(BUCKLAND, 2000, p. 45).

OS ESPÍRITOS CIGANOS NA JUREMA SAGRADA

Mas como se configura o culto de espíritos ciganos na jurema? É preciso destacar que “Jurema” é o nome popular utilizado para se referir a uma árvore leguminosa dos gêneros Mimosa, Acácia e Pithecelobium, bastante comum na região do semi-árido nordestino. Elemento central do Catimbó ou Jurema Sagrada, a leguminosa é utilizada desde muito antes da colonização portuguesa pelos povos nativos, que já faziam uso de suas cascas e raízes na produção de remédios, ou em forma de bebida em seus rituais religiosos. Neste último, com o intuito de atingir um estágio diferente de consciência e entrar em contato com os seus ancestrais. Tais feitos são explicados pela ciência através da comprovação de substâncias psicoativas presentes na árvore. De acordo com Lima Segundo (2015):

O seu princípio ativo foi encontrado em 1959, segundo Sangirard Jr., quando “Patcher, Zacharias e Ribeiro isolaram das cascas da Mimosa hostilis um alcaloide com as mesmas características da nigerina, cuja estrutura determinou como sendo um derivado indólico: a N, N-dimetiltriptamina(D.M.T.)” (idem, p. 204). Substância presente em outras bebidas rituais psicoativas, como a ayahuasca, para Strassman o “DMT é um ‘espírito molécula’ capaz de conectar ‘domínios espirituais’ acessíveis apenas em es-

tados não-usuais de consciência” (apud. GRÜNEWALD, 2008, p. 12). E a espécie de onde os pesquisadores retiraram este material foi a jurema preta (*Mimosa tenuiflora* (Willd) Poir.), muito valorizada e cultuada pelos Juremeiros, e é a partir dela que é retirada “a bebida mágica que transporta os indivíduos a mundos estranhos e lhes permite entrar em contato com as almas dos mortos e os espíritos protetores” (OLIVEIRA apud. SANGIRARDI JR, 1983, p. 193)” (LIMA SEGUNDO, 2015, p. 45).

Os estudos sobre catimbó-jurema no Brasil se inserem dentro de contextos de pesquisa sobre culturas e religiosidades afro-brasileiras e afro-ameríndias, campo que vem cada vez ganhando mais espaço na academia, seja na produção de trabalhos científicos, ou na execução de ações de extensão. Buscamos aqui refletir acerca das operações de construções sociais e imagéticas de conhecimento sobre a etnia cigana no culto aos espíritos/entidades ciganos(as) da Jurema Sagrada/Catimbó em um “terreiro” que também se denomina como de Candomblé, levando em conta os marcadores de diferença “raça” e “religião”, e a relação simbólica e material entre os espíritos/entidades, que são cultuados neste espaço, e “médiuns juremeiros(as)” de duplo pertencimento religioso.

Roger Bastide (1960) nos ajudou a conhecer um pouco do extenso campo destas religiosidades, a partir de sua descrição histórica da formação das religiões, das influências portuguesa, africana e indígena nestas construções, e suas modificações ao longo do tempo no cenário brasileiro, levando em consideração os aspectos sociais e culturais, como o contexto escravocrata, as lutas raciais e as ressignificações religiosas e culturais.

Para os juremeiros, a Jurema é muito mais que uma árvore, ou um psicoativo. A jurema representa uma “ciência” que foi transmitida pelos mais velhos e que vive até os dias atuais. “[...] é na árvore da jurema, que se detêm poderes mágicos, onde reside todo o conhecimento acumulado pelos espíritos - caboclos, índios e mestres juremeiros - e que são aplicados em curas espirituais e físicas: a ciência da Jurema.” (LIMA SEGUNDO, 2015, p. 16). No plano espiritual, é o nome dado a um extenso reinado, com cidades encantadas, e seus “moradores” são todos aqueles espíritos que vêm durante os rituais os auxiliarem.

Segundo Assunção (2006), os primeiros relatos historiográficos de que se tem conhecimento sobre o culto à Jurema remetem ao século XVII, sendo compostos por descrições de viajantes e missionários que percorreram o sertão nordestino. Verificou-se por parte desses sujeitos uma reunião em que os indígenas praticavam em segredo uma dança coletiva, o consumo de uma bebida preparada com a jurema, e o uso do fumo e do cachimbo com fins religiosos e terapêuticos. O mesmo autor aponta estes elementos como práticas ainda comuns e centrais no que hoje é chamado de “catimbó” ou “jurema”.

Ao longo do tempo, a Jurema Sagrada, segundo Motta (2005), passou por um processo de “acumulação cultural”. Este processo foi explicado pelo autor como sendo dividido em três etapas: a primeira, teria sido a introdução da figura dos “Mestres”, uma linhagem de espíritos que ao serem cultuados introduziram aspectos da magia não-indígena e europeia nos rituais. Posteriormente, o espiritismo kardecista iria influenciar significativamente na transformação das práticas, através do contato com os seus dogmas, ensinamentos espirituais e categorias como “mediunidade”, “incorporação”, etc. Por último, segundo o autor, as trocas e interações com as religiões afro-brasileiras, como o Candomblé, e, sobretudo, a Umbanda. Por meio desta acumulação resultada do encontro com a Umbanda, aparecem novos conjuntos de espíritos, que vêm juntar-se às entidades cultuadas na Jurema.

Para Cleiton Machado Maia (2014, p. 14), os ciganos foram, durante o período que se entende como “Estado Novo”, perseguidos como “feiticeiros” e adeptos de “cultos mediúnicos”, “assim como sambistas, prostitutas e artistas/músicos da noite - grande parte dos modelos incorporados pela umbanda como ‘espiritualidades/entidades’”.

Tanto na Umbanda, como no Catimbó/Jurema que estudo, os ciganos compõem uma “falange”, ou uma “linhagem espiritual” própria, muito embora possam ser incorporados na falange dos Exus/Pombagiras (considerados povos da rua), ao exemplo das famosas Pombagiras Ciganas.

Em algumas vertentes do espiritismo Kardecista, sujeitos como prostitutas (pombagiras), bandidos (malandros), boiadeiros, cangaceiros e ciganos, personagens (modelos/arquétipos) da vivência brasileira (MAIA, 2014, p. 41), não encontraram espaços para serem cultuados. De acordo com Maia (2014):

[...] na umbanda estes espíritos fazem parte de uma interação criativa do Brasil atual, sem limites étnicos, geográ-

ficos e sociais, gerando uma “intenção de mestiçagem que por meio da “bricolagem” possibilita a inclusão e acolhimento de atores sociais com “atenção as dinâmicas sociais e necessidades dos homens” como símbolos dominantes. (MAIA, 2014, p. 41)

Não se sabe quando os ciganos passaram a ser cultuados no Catimbó. Apesar de comumente afirmar-se que se deva à bricolagem e interação com a Umbanda no século XX, Motta (2005) afirma que antes mesmo do “processo de acumulação” da umbanda, a jurema nordestina já cultuava os índios, caboclos, mestres e ciganos. O fato é que é necessário um estudo de cunho historiográfico mais aprofundado e específico para obter conclusões mais concretas.

Os espíritos ciganos nas religiões afro-brasileiras correspondem ao imaginário social místico, e, em certa medida, enquadram-se em alguns este-reótipos culturais. Os ciganos são conhecidos por realizarem trabalhos espiri-tuais relacionados aos caminhos financeiros, respaldando-se na ideia de que o “povo cigano” seria próspero. Os feitiços, quando não ligados à prosperidade, são para atrair amor ou curar alguma doença.

No Ylê Axé Nagô Ôxáguiã, as mulheres ciganas vestem-se com longas saias rodadas coloridas, usam adornos dourados, moedas, lenços na cabeça, enquanto os homens são mais discretos, fazendo uso apenas de um chapéu de couro ou palha. Os cantos de invocação (pontos cantados, ou toadas) contam histórias, criam imagens e todo um imaginário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo Émile Durkheim, as representações religiosas são “representações coletivas que exprimem realidades coletivas” (DURKHEIN, 2003, p.38) e os seus ritos “são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos que se destinam a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos” (DURKHEIN, 2003, p. 38). Tomando isto como premissa, compreendemos que as representações religiosas dos juremeiros sobre os ciganos exprimem as suas próprias realidades e noções construídas sobre o que é ser cigano. A partir da sua experiência com o sagrado, seus ritos (rituais, oferendas, festas e toadas) e fé agem como legitimação e manutenção destas representações.

Nestas representações, os ciganos são sublimados, objetos de fé e devoção. No terreiro de Jurema, os ciganos encantados operam magicamente, fazem uso da cartomancia e outros métodos divinatórios, e realizam trabalhos espirituais a fim de ajudar o próximo. Estes ciganos são despidos de qualquer estereótipo negativo que atinge os ciganos vivos: os ditos como sujeitos, ladrões e traiçoeiros.

Além de formular ideias sobre os ciganos encantados, os juremeiros criam parâmetros de “ciganidade” para os ciganos do presente baseados em seus ritos e representações. Apesar de igualmente despidos de estereótipos negativos, impõem a valorização desigual das duas categorias em detrimento do seu entendimento acerca do que caracteriza os ciganos.

Faz-se necessário o alargamento da categoria “cigano”, sobretudo, no que diz respeito ao pensamento religioso e na compreensão da relação das culturas ciganas (ou do que se pensa ser “cultura cigana”) com a magia, enquanto um processo social e histórico envolvido por crenças e religiões (muitas vezes pertencentes àqueles que não são ciganos). A religião e a magia apresentam outros marcadores de identidade cigana, dando margem para o aparecimento de sujeitos que reivindicam a etnicidade via pertencimento religioso, podendo gerar conflitos e disputas com aqueles que se dizem “ciganos de verdade”. Trata-se de um campo fértil para antropólogos, que precisa ser melhor explorado.

REFERÊNCIAS

ANDRADE JÚNIOR, Lourival. **Da barraca ao túmulo: Cigana Sebinca Christo e as construções de uma devoção**. 2008. 284 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. Os Mestres da Jurema: Culto da Jurema em terreiros de Umbanda no interior do Nordeste. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro, Pallas, 2004.

_____. **Reino dos mestres: tradição da jurema na Umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

_____. A tradição do Acais na Jurema natalense: memória, identidade, política. **Revista Pós Ciências Sociais**, Maranhão. v. 11, n. 21. Jan/jun. 2014. p. 143-166.

- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. 1ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1960.
- BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 26, pp. 329-376, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>
- BUCKLAND, Raymond. **Magia e feitiçaria dos ciganos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- DANTAS, Patrícia de Araújo. **A prática da cartomancia: um estudo exploratório na cidade de Natal**. 2004. 41 f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2004.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Lisboa: Presença, 2007.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- CORTESÃO, Luiza; PINTO, Fátima (orgs.). **O Povo Cigano: Cidadãos na Sombra – Processos explícitos e ocultos de exclusão**. Porto: Edições Afrontamento, 1995.
- GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **Memória e etnicidade entre os ciganos Calon em Sousa-PB**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.
- LIMA SEGUNDO, Francisco Sales de. **Memória e tradição da ciência da Jurema em Alhandra (PB): A cidade da Mestra Jardecilha**. 2015. 170 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.
- MAFFESOLI, M. **A Transfiguração do Político: a tribalização do mundo**. Porto Alegre: Sulina, 2001.
- MAIA, Cleiton Machado. **Posso ler a sua mão? Uma análise da Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez**. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRJ, Brasil.
- MARTINEZ, Nicole. **Os ciganos**. Campinas: Papyrus, 1989.
- MOONEN, Frans. **Os Estudos Ciganos No Brasil: 1885-2010**. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/1_fmestudosciganos2011.pdf. Acesso em: 10 jun. 2015.
- MOTTA, Roberto. **A Jurema do Recife: religião índio-afro-brasileira em contexto urbano**. Recife.
- ROMÁN, Teresa San. **La diferencia inquietante: viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos**. Madrid: Siglo XXI de España, 1997.
- TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **Ciganos em minas gerais: uma breve história**. Belo horizonte: Crisálida, 2007.

VALE, Lucas Medeiros de Araújo. **“Vinha caminhando a pé, para ver se encontrava uma cigana de fé”**: o culto aos espíritos ciganos no Catimbó/Jurema do Ylê Axé Nagô Ôxáguiã (Caicó/RN). Dissertação (Mestrado). UFPB/CCHLA – João Pessoa, 2019.

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 dos Livros “Etnicidade e Memória entre os ciganos Calon” e “Ciganos: olhares e perspectivas” (EduFPB). Líder do GEC – Grupo de Estudos Culturais do CNPq.

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.

Stefania Pontrandolfo

Pesquisadora de Antropologia Sociocultural da Universidade de Verona (Itália), onde lidera o Centro de Pesquisa Etnográfica e Antropologia Aplicada “Francesca Cappelletto” (CREAa). Doutora em Antropologia Social e Etnologia na École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Paris. Realizou estudos etnográficos em vários contextos socioculturais, lidando principalmente com a cultura, história e sociedade de grupos de ciganos que vivem no sul da Itália ou aqueles que migraram da Romênia para a Itália. É autora de várias publicações, incluindo “La dissolution identitaire d’une communauté rom. Ethnographie d’une disparition” (Paris, L’Harmattan, 2013), “Rom dell’Italia meridionale” (Roma, CISU, 2013).

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).

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.

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 (UFCG). 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.

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).

José Aclécio Dantas

Graduação em Pedagogia e Serviço Social, especialista em Gestão Escolar e Coordenação pedagógica. Mestre em Serviço Social (UFPB), com dissertação sobre a temática cigana. Foi bolsista do PIBIC onde desenvolveu pesquisas sobre “Ciganos no Estado da Paraíba”. É professor da Prefeitura Municipal de João Pessoa. Pesquisador do GEC – Grupo de Estudos Culturais do CNPq. Atua nos seguintes temas: políticas públicas, gestão escolar, ciganos e representações sociais.

Lucas Medeiros de Araujo Valle

Graduado em História (UFRN). Mestre em Antropologia (PPGA/UFPB), com dissertação sobre ciganos e religiosidade. É professor de História na Escola Mov – Educação Integral. Vem desenvolvendo pesquisas na Linha de pesquisa de Etnografias e Sociabilidades Urbanas.

Cassi Ladi Reis Coutinho

Doutora em História Social pela Universidade de Brasília, obteve título de Mestre em História Regional e Local pela Universidade do Estado da Bahia. Especialista em Arte Educação: culturas brasileiras e linguagens artísticas contemporâneas (UFBA). Graduada em História pela Universidade Católica do Salvador. Acompanhou a execução de Políticas Públicas

para Povos e Comunidades Tradicionais na Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República, Ministério do Desenvolvimento Agrário e Secretaria de Promoção da Igualdade Racial do Governo do Estado da Bahia. Atuou como assessora na Superintendência de Desenvolvimento Territorial da Cultura na Secretaria de Cultura do Estado da Bahia e hoje é Coordenadora de Culturas Populares e Identitárias no Centro de Cultura Populares e Identitárias – CCPI.



Este livro foi diagramado pela Editora UFPB em 2019, utilizando as fontes Minion Pro e Avenir.
Impresso em papel Offset 75g/m² e capa em papel Supremo 250g/m².

As múltiplas imagens que surgem quando falamos sobre ciganos é um indicador de quão complexo é esse universo. Associamos aos momentos festivos, despreocupados, sem que com isso se vincule aos desafios postos no cotidiano.

A presente coletânea procura discutir os contextos diversos (Brasil e Itália) a partir dos quais poderemos entender que um dos maiores desafios vividos pelos ciganos é o reconhecimento de uma diversidade que se projeta enquanto unidade.

Para além deste imaginário, que acabou por marginalizar e excluir os ciganos de um real exercício de cidadania, com a ausência de direitos humanos e sociais básicos, as demandas ciganas existem, e passaram a fazer parte da agenda política do Estado Brasileiro, com a efetivação de políticas públicas, passando a serem vistos e a se verem como grupos tradicionais, e como tal demandando direitos correlatos.

Assim, este livro volta-se para análise de ciganos em contextos específicos, buscando levar o leitor a conhecê-los e reconhecê-los enquanto grupos heterogêneos, agentes de direitos, fundamentais nas configurações variadas das formas identitárias e direitos correlatos. Lógicas identitárias, práticas culturais contemporâneas e representações históricas cercam tais grupos, que merecem de todos nós uma reflexão profícua e ética.

ISBN 978-85-237-1449-9



9 788523 714499 >