



*áltera*  
revista de antropologia

v. 2, n. 7: jul./dez. 2018

DOSSIÊ  
Ciganos no Brasil: um  
exercício de comparação  
etnográfica

**PPGA**  
Programa de Pós-Graduação  
em Antropologia da UFPA

© 2018 UFPB

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**

Reitora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Margareth de Fátima Formiga Diniz Melo

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**

Diretora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mônica Nóbrega

**CENTRO DE CIÊNCIAS APLICADAS E EDUCAÇÃO**

Diretora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Angeluce Soares Perônico Barbotin

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

Coordenadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Patrícia Lopes Goldfarb

**COMITÊ EDITORIAL**

**Editores**

Prof. Dr. Marcos Carvalho  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Patrícia dos Santos Pinheiro  
Prof. Dr. Pedro Guedes do Nascimento

**Equipe**

Pedro Cardoso Saraiva Marques  
Caio Nobre Lisboa  
Rianna de Carvalho Feitosa

**DIAGRAMAÇÃO**

Caio Nobre Lisboa  
Patrícia dos Santos Pinheiro

**IMAGEM DE CAPA**

Jamilly Rodrigues Cunha

**DESIGNER GRÁFICO DE CAPA**

Pedro Cardoso Saraiva Marques

**REVISÃO ORTOGRÁFICA**

Luiza Dias Flores

Áltera Revista de Antropologia, João Pessoa, v. 2, n. 7, jul. /dez. 2018

<http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/altera>

[revistaaltera@gmail.com](mailto:revistaaltera@gmail.com)

**CONSELHO CIENTÍFICO**

|                                                       |                                           |
|-------------------------------------------------------|-------------------------------------------|
| Alfredo W. B. de Almeida (UFAM)                       | José Vega (Univ. de Holguín)              |
| Antonella M. I. Tassinari (UFSC)                      | Lady Selma Albernaz (UFPE)                |
| Antônio C. de Souza Lima (Museu Nacional/UFRJ)        | Lea Freitas Perez (UFMG)                  |
| Beatriz C. Labate (CIESAS-MX)                         | Leila Sollberger Jeolás (UEL)             |
| Bela Feldman-Bianco (Unicamp)                         | Lisabete Coradini (UFRN)                  |
| Carmem Rial (UFSC)                                    | Luis F. Dias Duarte (Museu Nacional/UFRJ) |
| Clarice Peixoto (UERJ)                                | Luis R. Cardoso de Oliveira (UnB)         |
| Cláudia Fonseca (UFRGS)                               | Mariza Veloso (UnB)                       |
| Cornelia Eckert (UFRGS)                               | Maya Mayblin (Univ. of Aberdeen)          |
| Cristina Larrea Killinger (Universidade de Barcelona) | Renato Athias (UFPE)                      |
| Elisete Shwade (UFRN)                                 | Roberta B. C. Campos (UFPE)               |
| Jane Beltrão (UFPA)                                   | Russel Parry Scott (UFPE)                 |
| João Pacheco (Museu Nacional/UFRJ)                    | Sergio Carrara (UFRJ)                     |
| José Sérgio Leite Lopes (Museu Nacional/UFRJ)         | Soraya Fleischer (UnB)                    |



*áltera*  
—  
*revista de antropologia*

ISSN: 2447-9837

## **Áltera**

**v. 2, n. 7, jul. /dez. 2018**

Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Universidade Federal da Paraíba

Catálogo da Publicação na Fonte.  
Universidade Federal da Paraíba.  
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Áltera: revista de Antropologia - UFPB.

Publicação do PPGA - Programa de Pós-Graduação em Antropologia da  
UFPB- Universidade Federal da Paraíba.

João Pessoa, v.2, n.7, jul./dez. 2018.

Semestral

303 p.:il.

ISSN: 2447-9837

Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/altera>

1. Antropologia - periódico. 2. Ciganos no Brasil. I. Título.

CDU 39

## SUMÁRIO

### EDITORIAL

*Comitê Editorial*..... 6

### *Artigos*

#### APRESENTAÇÃO

*Maria Patrícia Lopes Goldfarb e Mércia Rejane Rangel Batista*.....  
8

#### ESPÍRITOS CIGANOS E CIGANOS DE ESPÍRITO: o caso da Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez

*Cleiton Machado Maia, Ana Paula de Souza Campos*.....16

#### LIDERANÇAS CIGANAS E OS PROCESSOS DE DEMARCAÇÃO IDENTITÁRIA NA COMUNIDADE CALON DE SOUSA/-PB.

*Jamilly Rodrigues Cunha* ..... 38

#### DESAFIOS PARA A MEDIAÇÃO DA RETÓRICA DA CIDADANIA AO UNIVERSO DAS DEMANDAS ÉTNICAS: exercício investigativo entre os ciganos Calon de Sousa (PB)

*Jéssica Cunha de Medeiros* ..... 63

#### NOTAS SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE CALONS E GAJONS EM BELO HORIZONTE (MG)

*Juliana Miranda Soares Campos* ..... 83

#### A TRAJETÓRIA DE VIDA DE BIA EM UMA FAMÍLIA DE CIGANOS: adaptação e resistência

*Lailson Ferreira da Silva*..... 107

#### A MASCULIDADE CIGANA EM PROCESSO: uma análise etnográfica a partir dos Calon da costa norte da Paraíba

*Renan Jacinto Monteiro e Edilma do Nascimento J. Monteiro*..... 129

#### APROPRIAÇÃO ESPACIAL, IDENTIDADE E DESLOCAMENTOS: Experiências Calon no sertão alagoano

*Leila Samira Portela* ..... 154

#### OS DESLOCAMENTOS CIGANOS PELAS REGIÕES DE MINAS GERAIS

*Cassi Ladi Reis Coutinho*.....179

**HIATOS ENTRE AS PESQUISAS TEÓRICAS E EMPÍRICAS SOBRE OS CIGANOS**

*Flávia Marcarine Arruda*..... 209

**TECENDO OPINIÕES: o discurso do trabalho entre ciganos e não ciganos.**

*José Aclecio Dantas*..... 231

**SUS E POVOS CIGANOS: Desafios na construção de uma política brasileira para equidade**

*Luana Antonino de Medeiros e Maria de Lourdes Soares* ..... 270

*Ensaio fotográfico*

**COTIDIANO, FESTAS E FESTIVIDADES COMO MOMENTOS DE APRENDIZAGEM**

*Renan Jacinto Monteiro e Edilma do Nascimento J. Monteiro*..... 284

**FRIDA, SOBRE FUMO E CROCHÊ**

*Larissa Mattos da Fonseca* ..... 298

## Editorial

A Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB), em seu sétimo número, traz um novo dossiê intitulado *Ciganos no Brasil: um exercício de comparação etnográfica*, organizado por Maria Patrícia Lopes Goldfarb (UFPB) e Mércia Rejane Rangel Batista (UFCEG). Neste número é apresentada uma série de pesquisas, teóricas e empíricas, envolvendo populações ciganas diversas entre si e situadas em diferentes pontos do território nacional, bem como pesquisadores/as oriundos/as de uma série de universidades ao redor do país. Por meio de análises etnográficas, históricas, bibliográficas e documentais, os textos abordam uma série de questões transversais à temática cigana central, envolvendo problemáticas identitárias e interétnicas, relações de gênero, demandas territoriais e educacionais, saúde, trabalho, entre outras. De um modo geral, este quinto dossiê publicado pela Revista nos possibilita conhecer melhor a pluralidade de situações locais das minorias ciganas no Brasil, desvendando modos complexos pelos quais se atualizam diferentes processos de diferenciação autoreivindicados por tais populações bem como a gama de processos de estigmatização historicamente atrelados às mesmas.

Além do dossiê supracitado, a presente edição conta ainda com dois instigantes ensaios fotográficos. O primeiro deles se vincula diretamente à temática das populações ciganas no Brasil. De autoria de Edilma Monteiro e Renan Monteiro, *Cotidiano, festas e festividades como momentos de aprendizagem* foca nas vivências e aprendizagens de crianças Calon na Paraíba, tendo como principal foco o olhar sobre diferentes momentos festivos e de sociabilidade. O segundo ensaio, *Frida, Sobre Fumo e Crochê*, de autoria de Larissa Fonseca, também traz elementos interessantes para se pensar etnicidade e linguagens visuais. Através de uma narrativa fotobiográfica bastante expressiva, apresenta o cotidiano de uma fumicultora de ascendência alemã no extremo sul do país em diferentes facetas.

Por fim, como capa deste número, trazemos uma foto de autoria de Jamilly Cunha, representando um pouco do universo multicolorido das mulheres ciganas.

A Revista *Áltera* e sua equipe agradece mais uma vez aos/às novos/as colaboradores/as para a publicação de mais uma edição e deseja boas leituras e deleites estéticos a todos e todas!

### **Comitê Editorial *Áltera***

# DOSSIÊ

## CIGANOS NO BRASIL: um exercício de comparação etnográfica

Maria Patrícia Lopes Goldfarb

Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba e Fundadora do GEC (Grupo Estudos Culturais).

Mércia Rejane Rangel Batista

Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande e membro do LACED (Laboratório de Pesquisa em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento).

Ao propor um dossiê que trouxesse contribuições de pesquisa acerca dos Ciganos no Brasil, buscamos proporcionar um conjunto de pesquisas que apresentassem ao leitor interessado do campo das ciências sociais, referências que permitam romper com estereótipos. Quando se discorre sobre ciganos, tendemos a acionar um conjunto de dispositivos narrativos que são atravessados por imagens que reproduzem personagens formados por uma suposta natureza e culturas exotizantes. Aos ciganos destinamos um lugar quase fixo, relacionado ao estado de permanente itinerância, de suposta inapetência dos elementos civilizadores. O que redundava em uma percepção de que, se estão no Brasil, se nasceram aqui, não se conformam plenamente à condição de brasileiros.

Mais do que denunciar e procurar corrigir essa visão equivocada, buscamos, com a proposta deste dossiê, problematizar a construção histórica que resulta em práticas persecutórias e excludentes, muitas vezes promovidas e aceitas pelos agentes estatais.

Em certa medida, a antropologia construída no Brasil vem, paulatinamente, se aproximado da temática cigana.

Percebemos que é necessário registrar a presença de ciganos desde o início do processo colonial instaurado por Portugal nas terras brasileiras, pois, assim, torna-se possível trazer para o leitor as diversas situações que os constituíram e que se refletem na diversidade de condições que são experimentadas contemporaneamente. Estes conheceram a situação do degredo, acusados de serem pouco afeitos ao respeito às regras estatais com relação ao credo religioso, ao mundo do trabalho e da obediência à autoridade.

Ao longo da história colonial, e como uma decorrência do jogo que se instala, no qual os ciganos são legislados e tomados no imaginário coletivo como seres menos desejáveis e sujeitos aos processos de controle, a presença dos ciganos é registrada de forma episódica no território nacional, como é o caso dos ciganos retratados no magistral romance brasileiro, “Memórias de um Sargento de Milícia”, de Manuel Antônio de Almeida, publicado em 1854.

Contudo, apesar da existência e da convivência com famílias ciganas, os mesmos não são tomados como parte da herança colonial, menos ainda da participação na cultura e na formação do povo brasileiro. Estamos diante daqueles que são pouco narrados, mas constantemente lembrados enquanto um exemplo que transita entre o negativo e o folclorizável, e que ainda não se constituíram enquanto sujeitos que se possam auto enunciar e questionar.

Em termos de uma produção acadêmica, é importante registrar que nos encontramos num espaço muito rarefeito, tendo em vista que identificamos poucos trabalhos voltados para o tema, e, dentre esses, os sempre citados Alexandre de Melo Morais Filho, com o seu “Cancioneiro dos Ciganos”, publicado em 1885 e “Fatos e Memórias”, publicado em 1905; José B. de Oliveira China com “Os ciganos no Brasil”, publicado em 1936. Os textos são importantes porque nos trazem a presença dos ciganos na sociedade brasileira. Porém, respondendo aos quadros intelectuais da época, produzem um registro que é marcado por uma visão raciológica, evolucionista e folclórica.

Apenas na década de 1980, passamos a ter uma preocupação com os estudos sobre os ciganos no campo da antropologia. Em alguma medida, refletimos as questões de pesquisa e os recortes teóricos e etnográficos que estavam a se desenvolver no campo

acadêmico europeu (Espanha, França, Inglaterra, Itália e Portugal, principalmente). Aqui defrontamo-nos com contribuições que extrapolam o campo da antropologia, uma vez que temos estudos oriundos dos campos da literatura, linguística, geografia, história, sociologia, folclore, religião, dentre outros, e que vai construindo um cabedal no qual os ciganos são apresentados enquanto uma questão a ser pesquisada tanto no que diz respeito ao longo processo de existência face às sociedades envolventes, como também às situações contemporâneas. Essa variada produção vai repercutir e fertilizar no campo de estudos brasileiro, gerando a “descoberta” do tema “cigano” e das lacunas que o mesmo apresenta quando confrontados com outros grupos minoritários, que têm sido mais detidamente estudados.

É nesse diapasão que podemos, sem querer esgotar, trazer aqui a contribuição do trabalho de Maria de Lourdes Sant’Ana, pelo seu ineditismo, pois que, em 1983, começou a etnografar famílias ciganas na região sudeste, gerando uma dissertação de mestrado em antropologia que chama a atenção dos estudiosos sobre a constituição e permanência dos grupos minoritários na nossa sociedade. Por outro lado, em um contexto distinto, o pesquisador Frans Moonen (1993), ao ser instado pelo Ministério Público para realizar diagnóstico de violação de direitos em uma comunidade cigana, na Paraíba, nos apresenta um trabalho indicador da realidade cigana no Nordeste brasileiro.

A partir daí, passamos a nos defrontar com um interesse e uma crescente produção de pesquisas e etnografias que revelam a diversidade de situações experimentadas pelos ciganos em face da sociedade e Estado brasileiro; diversidade esta que é reconhecida pelos próprios ciganos.

Como um dos desdobramentos, e considerando o impacto da promulgação da Constituição Federal, em 1988, temos um cenário no qual os ciganos, com a presença do Ministério Público, e nas lutas por reconhecimento identitário, são confrontados com os desafios que envolvem uma agenda nova: os já tradicionais povos indígenas passam a ser ‘acompanhados’ pelos quilombolas e demais, identificados enquanto ‘povos tradicionais’. Em certa medida, aos ciganos se colocam grandes desafios, pois se veem e são vistos a partir de questões e critérios múltiplos.

A pesquisa de Maria Patrícia Lopes Sulpino (1999) realizada com os ciganos calons, localizados em Sousa (Paraíba), problematiza a oposição categórica nômade *versus* sedentarização, ao mesmo tempo em que nos apresenta a formação da identidade

cigana a partir de sinais diacríticos elencados pelos próprios ciganos para se definirem enquanto tal, sempre no processo de interação com a sociedade não cigana.

Em certa medida, vamos assistir à emergência de uma “demanda” cigana, ultrapassando as pautas geradas pelas pesquisas e compartilhando de um campo que apresenta questões voltadas para a atuação de representantes ciganos na agenda política nacional.

Como um desdobramento dessas pautas e com a criação e expansão de políticas públicas, somos desafiados a refletir sobre as associações ciganas, as discussões sobre saúde e educação diferenciadas, as inter-relações entre igualdade e equidade.

O trabalho de Marco Antônio Melo (et al., 2009) mostra-se como significativo da presença cigana no Rio de Janeiro, antiga capital colonial, imperial e republicana, onde os ciganos se especializaram numa atividade profissional, apontando a relação entre espaço e memória. O que reflete não só na ampliação dos temas estudados quando enfocam os ciganos, como também, na perspectiva teórica que se passa a incorporar, pois os mesmos são vistos não apenas como fiéis depositários de uma suposta tradição, mas enquanto conjuntos sociais interagindo de forma propositiva com as diversas situações sociais.

Efetivamente, passamos a ter o reconhecimento oficial do Dia do Cigano, de um conjunto de políticas públicas envolvendo as minorias e os esforços para incluir os ciganos enquanto interlocutores dos direitos / cidadania.

No campo das pesquisas, especialmente na Antropologia, vamos assistir ao surgimento e expansão das pesquisas históricas e etnográficas, tematizando o ativismo cigano, construções identitárias, gênero, territorialidades, deslocamentos, religiosidade, língua, além de exercícios comparativos.

No presente dossiê, recebemos doze excelentes artigos. Infelizmente, por questões de prazo, um não pôde ser publicado. Dividimos e aglutinamos a partir da questão Identitária, com os trabalhos que nos permitem observar como a identidade Cigana é construída, com o caso da “Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez”, de Cleiton Machado Maia e Ana Paula de S. Campos, que etnografam uma tenda em Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, onde um grupo de médiuns realiza trabalhos espirituais, com a médium que incorpora entidades/espíritos de ciganos para desenvolver seus rituais e performances. O trabalho problematiza os chamados “ciganos de espírito”, analisando o uso de determinados símbolos ritualísticos e elementos da “cultura cigana” para

formular uma identidade que se legitima em momentos diferentes, reivindicando autoridade religiosa ou cultural para melhor se relacionar em seu espaço privado e público.

Os textos de Jamilly Rodrigues da Cunha e de Jéssica Cunha de Medeiros abordam pesquisas realizadas entre ciganos de Sousa-PB. Jamilly Cunha apresenta parte de sua dissertação de mestrado em antropologia, defendida na UFPE, cujo objetivo foi abordar os processos de demarcação identitária no contexto de uma comunidade cigana. Através de pesquisa e observação participante, traça e discute a atuação das lideranças ciganas por meio de reivindicações étnicas, nos processos que envolvem a mobilização das identidades individuais, bem como no fortalecimento da identidade coletiva.

O trabalho de Jéssica Medeiros aborda questões de cidadania, a partir de uma etnografia realizada no espaço de residência (ranchos) dos ciganos Calon no município de Sousa. A autora analisa, ao longo dos últimos trinta anos de moradia neste espaço, o processo de articulação entre as lideranças calon com as diversas formas de poder público. Reflete a cidade de Sousa enquanto um lugar de rota entre os ciganos nos anos 70, sobretudo a partir de relações com a autoridade política local, constituindo modelos de alianças políticas que perdurariam até os dias de hoje. Assim, busca entender os processos de mediação, em diversos níveis, entre os ciganos calon e o setor público, nas suas mais variadas instâncias, como as organizações que representam o Estado, agentes governamentais, universidades, agentes comunitários etc.

O ensaio de Juliana Miranda Soares Campos apresenta dados etnográficos sobre efeitos dos encontros entre não ciganos (“gajons”) e os ciganos que vivem no Acampamento Calon de São Gabriel, Minas Gerais. Aborda diversas formas de interação entre ciganos e não ciganos, encompassadas por contatos com gajons que representam o estado e instituições, até os relacionamentos pessoais com os que vêm a se tornar amigos e cônjuges. Deste modo, retrata transformações decorridas desses processos interacionais ao longo da história deste coletivo até os dias atuais, enfatizando duas dimensões sempre presentes: a violência social imposta pelo racismo da sociedade envolvente e o potencial inventivo destes calons diante desta realidade, o que nos remete à questão da identidade cigana em Belo Horizonte.

Passamos, então, para os trabalhos que, em certa medida, tematizam a identidade a partir de outros referentes. O trabalho de Lailson Ferreira da Silva reflete, a partir da biografia de uma não cigana, a sua trajetória de convivência em uma família de ciganos

localizados no Ceará, sobre como essa personagem feminina vai sendo incorporada nas relações familiares e redes de parentesco através de sua união conjugal com um cigano. Assim, aborda o “fazer-se” calon, processo marcado por adaptações, exigências e alteridade vividas ao longo de quinze anos enquanto esposa de um cigano. De tal modo, permite-nos uma reflexão sobre as relações entre ciganos e não ciganos e a questão da identidade cigana.

Tratando a questão de gênero, a masculinidade cigana é discutida por Renan Monteiro e Edilma Monteiro, com um artigo que problematiza a constituição do “ser homem” entre os Calon na Paraíba, dialogando com uma perspectiva de masculinidade cigana em construção. A observação participante e os registros audiovisuais foram utilizados para a compreensão dos momentos de transição de ciclos geracionais, passando, também, pela necessidade de reconhecimento e pertencimento coletivo.

Já o trabalho de Leila Samira Portela de Moraes, discute o deslocamento de ciganos Calon em Alagoas, relacionando-os aos processos de mobilidade, com a moradia no município de Carneiros, sertão do Estado, através das relações construídas dentro e fora da cidade. Deste modo, aborda relações envolvendo a construção do “ser Calon” ao lado dos desafios postos face os constantes deslocamentos realizados pela comunidade em foco.

O dossiê prossegue, apresentando trabalhos que discutem questões envolvendo os ciganos e que buscam realizar importantes exercícios de comparação e avaliação. Começamos com o artigo de Cassi Ladi Reis Coutinho, que retrata, a partir da pesquisa realizada em registros policiais mineiros, dois peculiares casos envolvendo os ciganos em Minas Gerais, no período em que as ideias de modernização e progresso construídas no século XIX orientaram políticas públicas – resultando na exclusão de grupos e indivíduos que não comungassem deste projeto o que culmina na classificação dos mesmos enquanto vagabundos, vadios, mendigos e desordeiros.

Em seguida, o ensaio de Flávia M. Arruda compara algumas proposições teóricas com as observações empíricas em relação à diáspora dos ciganos em diferentes partes do mundo, bem como as nomenclaturas utilizadas para classificá-los. Apresenta um panorama de pesquisas teóricas que versam sobre o tema, como também, o que indicam algumas pesquisas empíricas, destacando observações de campo realizadas pela autora em acampamentos ciganos na Região Metropolitana de Vitória-ES.

José Aclecio Dantas apresenta resultados de sua Dissertação de Mestrado em Serviço Social (UFPB), abordando levantamento e análise bibliográfica sobre grupos ciganos e sua perspectiva do trabalho formal. Busca tematizar fatores condicionantes impostos aos ciganos no tocante às suas formas produtivas, o que moldou forçosamente hábitos de trabalho.

Finalmente, no dossiê, temos o artigo de Luana Antonino de Medeiros, que trata sobre a saúde dos ciganos brasileiros e os determinantes sociais que influenciam no processo-doença desses povos. Através de uma pesquisa bibliográfica e documental, investiga iniciativas institucionais voltadas para povos ciganos, com ênfase nas políticas de saúde, apresentando como o conceito de equidade se desenvolve na área de saúde e sua impotência para a redução das iniquidades em acesso e consumo de saúde por populações ciganas.

Resta-nos agradecer a todos os que se prontificaram a colaborar com este dossiê, na condição de avaliadores e parceiros na construção dos estudos ciganos no Brasil. E reafirmamos que a intenção ao se propor o mesmo, indica a possibilidade de não só trazer os diferentes pesquisadores que estão compartilhando do tema, como também de apresentar ao público o quanto este vem se desenvolvendo e ampliando.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Manoel Antônio de. **Memórias de um Sargento de Milícia**, 1854.

CHINA, José B. de Oliveira. **Os ciganos do Brasil**. São Paulo: Editorial Imprensa de São Paulo, 1936.

MELLO, M. A. S.; VEIGA, F. B. COUTO, P. B.; SOUZA, M. A. Os Ciganos do Catumbi: de “andadores do Rei” e comerciantes de escravos a oficiais de justiça na cidade do Rio de Janeiro. In: **Cidades, Comunidades e Territórios**, n. 18. Lisboa: CET-ISCTE, Jun/2009, p. 79-92.

MELO MORAIS Fº., Alexandre de. **Cancioneiro Cigano**. São Paulo: Cadernos do Mundo Inteiro, 2018 [1885].

\_\_\_\_\_. **Fatos e Memórias**. Rio de Janeiro: Garnier, 1905.

MOONEN, Franz. **Ciganos Calon no Sertão da Paraíba**, João Pessoa: PR/PB, 1993.

SANT’ANA, Maria de Lourdes. **Os ciganos: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas**. São Paulo: FFLCH/USP, 1983. (Antropologia, 4).

SULPINO, Maria Patrícia Lopes. **Ser viajor, ser morador**: Uma análise da construção da identidade cigana em Sousa – PB. Dissertação de Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFRGS), 1999.

**ESPÍRITOS CIGANOS E CIGANOS DE ESPÍRITO: o caso da Tenda Cigana  
Espiritualista Tzara Ramirez**

*Spirits of gypsies and Gypsies spirits: the case of Tenda Cigana Espiritualista Tzara  
Ramirez*

Cleiton M. Maia

Doutorando em Ciências Sociais no Programa de  
Pós-Graduação em Ciências Sociais da  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Ana Paula de Souza Campos

Doutoranda em Ciências Sociais no Programa de  
Pós-Graduação em Ciências Sociais da  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

RESUMO. O objeto desse trabalho é a Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez em Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, onde um grupo de médiuns realiza trabalhos quinzenalmente, com o propósito de ajudar pacientes vindos à região com diferentes problemas e necessidades. Desde a sua fundação, os médiuns dessa Tenda só incorporam nesse local entidades/espíritos de ciganos para desenvolver seus rituais. Problematizando como foco desse artigo o que esses médiuns chamam de *ciganos de espírito*, analisamos como o grupo religioso ali formado utiliza determinados símbolos ritualísticos e símbolos da cultura cigana para formular uma identidade que se legitima em momentos diferentes, reivindicando autoridade religiosa ou cultural para se relacionar em diferentes espaços.

PALAVRAS-CHAVE: Ciganos de espírito. Baixada Fluminense. Religião.

ABSTRACT. The object of this work is the *Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez* in Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, where a group of mediums work biweekly, with the purpose of helping patients coming to the region with different problems and needs. Since its foundation, the mediums of this tent only incorporate in this place entities / spirits of gypsies to develop their rituals. By problematizing as a focus of this article what these mediums call gypsies of the spirit analyze how the religious group formed there uses certain ritualistic symbols and symbols of the gypsy culture to formulate an identity that legitimizes itself in different moments, claiming religious or cultural authority to relate in different spaces.

KEYWORDS: Gypsies of the spirit. Baixada Fluminense. Religion.

## INTRODUÇÃO

Durante a minha<sup>1</sup> dissertação de mestrado (MAIA, 2014a) o foco de minha pesquisa foi a Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez, localizada na Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro. Pretendo neste artigo discutir como esse grupo religioso ali formado utiliza determinados símbolos ritualísticos (MAIA, 2014b) e símbolos da cultura cigana para formular uma identidade que se legitima em momentos diferentes, reivindicando autoridade religiosa ou cultural para melhor se relacionar em seu espaço privado e público (MAIA, 2013). A proposta é debater o que trabalhei como *ciganos de espírito*<sup>2</sup> (MAIA, 2014a, p. 13) na Tzara Ramirez, termo que utilizei para designar uma forma de pertencimento de médiuns<sup>3</sup> desse grupo religioso, mas que é possível ser observada em outros muitos grupos religiosos em contextos semelhantes.

Proponho debater também a influência que os médiuns da Tenda exercem sobre esses eventos ritualísticos, incorporando novos símbolos e construindo as suas identidades nesse contexto, uma vez que a análise do pertencimento desses médiuns em grupos religiosos, seja como adeptos, pacientes ou lideranças possibilita a discussão da existência de diferentes símbolos e identidades nesse grupo religioso da Baixada Fluminense, em Nova Iguaçu.

A resposta dos adeptos à incorporação de novos símbolos e às práticas misturadas com seus “outros lados”<sup>4</sup> é vista em alguns momentos como positiva, e em outros momentos, como negativa para o grupo. De todo modo, a relação com os pacientes da casa acabou agregando elementos importantes.

---

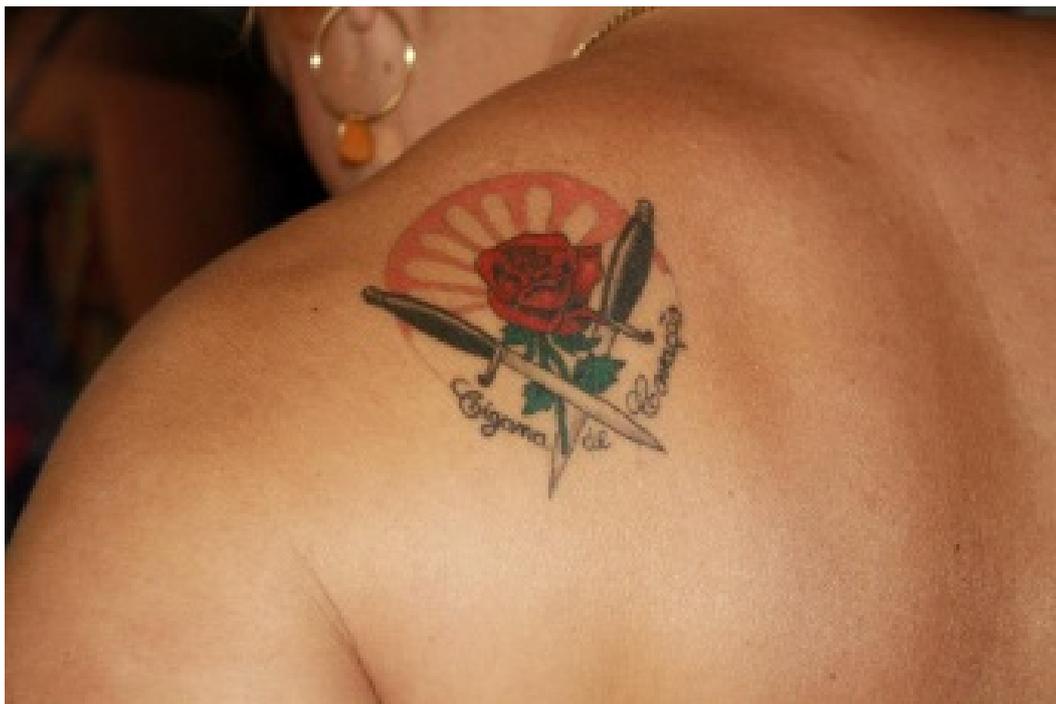
1 O trabalho de campo referente a este texto foi realizado durante os anos de 2012 e 2013. A revisita ao material para esse artigo, nos anos de 2017 e 2018, foi feito em parceria. Logo, é uma opção autoral do texto apresentar-se na primeira pessoa do singular.

2 Essas duas nomenclaturas, “ciganos de coração” e “espírito cigano”, são usadas entre os adeptos para se diferenciar dos “ciganos de sangue” na Tenda. Os ciganos e famílias ciganas de sangue são chamados de “ciganos de etnia” e é comum ver essa expressão até tatuada em alguns médiuns (Foto 1).

3 Como são chamados os adeptos da Tenda Espiritualista Tzara Ramirez, que incorporam os espíritos ciganos.

4 Expressão usada na Tenda, quando se faz referência a outra religiosidade de um dos adeptos.

**Foto 1:** “Tatuagem ‘espírito cigano’”



**Fonte:** Acervo pessoal do autor Cleiton M. Maia, 2014.

## UM CONVITE PARA UM BATISMO CIGANO

O meu contato com o grupo pesquisado se deu em 2009, quando, cursando minha pós-graduação<sup>5</sup>, a proposta para fotografar um batismo surpreendeu-me. O convite inesperado que prometia ser, no mínimo, inovador era para um “batizado cigano” de uma jovem. O convite aconteceu por intermédio de uma amiga em comum que eu já tinha visto em alguns eventos.

Assim que cheguei à Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez, nossa amiga veio nos receber, feliz e sorridente. Éramos os únicos convidados a comparecer. Então, ela nos levou até a parte mais central do ambiente e começou a explicar a história da Tzara Ramirez, como funcionava e o que veríamos naquele dia. Essa entrada

---

<sup>5</sup> Durante os anos de 2006 e 2007 acompanhei o grupo religioso Vale do Amanhecer – DF, no mesmo período que recebi o convite para o primeiro ritual com o grupo aqui apresentado.

despretensiosa, a recepção calorosa e o local em que fomos colocados proporcionaram uma observação e um contato com os adeptos que seriam essenciais para fazer com que as primeiras perguntas e o interesse por esse local surgissem e me fizessem retornar, já que desde o primeiro dia o pesquisador foi colocado para observar todo o ritual na posição mais central e com liberdade de andar por onde queria, com a possibilidade de conversar com a grande maioria dos médiuns desse dia.

Esse tipo de abertura hilariamente me faz lembrar das despretensões de entrada no campo citadas por Geertz em *A interpretação das culturas* (GEERTZ, 1989 p. 186). Contudo, não precisei correr para ser aceito, bastou chegar. A única dificuldade ocorreu com o responsável principal, o cigano Barô Juan<sup>6</sup>, cujo médium é Marcelo.

Assim que cheguei fui apresentado aos presentes e familiarizado ao local e conheci a narrativa de como surgiu a Tenda Espiritualista Tzara Ramirez. Esclareço que esse trabalho tem como campo somente este lugar, sendo assim, esta Tenda e os espíritos que incorporam nos médiuns deste local são o centro de minhas atenções e observações etnográficas. É sobre esses médiuns – que se chamam de “ciganos de coração” e/ou “ciganos de espírito” – e sobre o que neste grupo religioso afirmam ser tradição/cultura cigana que focarei meu trabalho. Desta forma, esclareço que todos os ciganos de etnia estão fora desta análise.

O *duplo pertencimento* religioso (SANCHIS, 1994) é comum na Tenda. Todos os adeptos com os quais conversei têm uma segunda religião, ou o “outro lado” – como eles mesmos nomeiam –, que na maioria dos casos são a umbanda<sup>7</sup> e o candomblé<sup>8</sup>. O diferencial da Tenda é que após a separação do espaço físico da umbanda, na Tenda, só existe incorporação de espíritos ciganos. Este fato implica minha análise desse grupo, pois tenho que observá-los não só em seu espaço ritualístico onde incorporam, mas

---

6 Os nomes adotados são o nome de batismo que os médiuns recebem após tornarem-se membros do grupo. Optei por utilizar os nomes dos espíritos ciganos ao invés dos nomes civis, pois foi assim que as pessoas se apresentaram no campo. A única exceção é o caso do pai de santo Marcelo que se apresentava pelo nome de batismo, mas muitas vezes era chamado também pelo nome de seu cigano Juan quando estava na Tzara, e, quando estava em seu terreiro de candomblé, era chamado de Marcelo e Babalorixá.

7 Segundo José Guilherme Cantor Magnani (1991, p. 61), a umbanda trata-se de uma: “[...] religião mediúnica formada a partir de elementos doutrinários e rituais de cultos africanos, indígenas, espiritismo kardecista, catolicismo e baseada na incorporação, nos iniciados, de entidades espirituais (caboclos, pretos-velhos etc.) agrupadas em linhas e falanges”.

8 De acordo com Magnani (1991, p. 59), candomblé é o “[...] nome originalmente dado a danças profanas e/ou religiosas dos escravos. Passou a designar o culto dos orixás tal como é praticado em terreiros, principalmente de tradição nagô”.

também como os adeptos se relacionam com seus outros grupos religiosos, tentando entender os meios que usam para construir o que os adeptos chamam de *cultura cigana*.

Por uma vez, em um encontro ao acaso entre os corredores que dão acesso à Tenda, Marcelo me contou como teria começado a história da Tenda, já que existem várias narrativas sobre a sua origem. Muitas vezes, esse surgimento, a forma como ocorreu, é tratado pelo grupo como uma informação *tabu*, sendo Marcelo o detentor de uma história construída como oficial e reproduzida pelos médiuns da casa. Até os médiuns de maior preeminência e importância hoje em dia, não estavam na fundação desse espaço chamado Tzara Ramirez, como percebi ao comparar uma fotografia feita por mim em uma cerimônia com todos os médiuns atuais, com outra que me foi entregue por Marcelo para restaurar, composta pelo primeiro grupo de médiuns da Tzara.

Marcelo é pai de santo em um terreiro de candomblé em uma região chamada “Chacrinha”, em Nova Iguaçu, há mais de 20 anos. Lá, durante as festividades, aconteciam rituais somente em um barracão de candomblé angola<sup>9</sup>, mas alguns dos adeptos, inclusive ele, teriam começado a sentir a presença de espíritos ciganos no ambiente. Segundo ele, alguns dos adeptos frequentavam a umbanda também, o que estava causando essa energia diferente no ambiente. Até que um dia Marcelo incorporou o cigano Juan Ramirez.

Assim que incorporou esse cigano, Juan assumiu a responsabilidade de arrumar um lugar onde pessoas de terreiros de umbanda e de candomblé diferentes pudessem cuidar<sup>10</sup> de seus espíritos ciganos. O Barô começou a reservar, no mesmo espaço, alguns dias só para trabalhos com espíritos ciganos e em outros apenas para rituais de candomblé. Mas o espaço de ciganos começou a tornar-se conhecido dos próprios frequentadores e pessoas da comunidade. Três anos depois, o Barô Juan Ramirez foi orientado a procurar outro lugar, que tivesse um espaço maior para as atividades

---

9 Segundo Stefania Capone (2009, p. 14), “O candomblé é dividido em nações: nagô, ketu, efon, ijexá, nagô-vodum, jeje, angola, congo, caboclo. O conceito de nação perdeu sua significação étnica originária e recobre hoje uma significação mais política (no sentido mais amplo do termo) que teológica.”

10 Expressão que é usada quando o médium adepto da casa usa para explicar que na Tenda direciona sua atenção espiritual para trabalhar com seu “espírito cigano”, já que no candomblé e na umbanda eles podem dar uma atenção melhor aos outros espíritos.

ritualísticas e para que, principalmente, houvesse a separação da Tenda do barracão de candomblé, pedido feito pelo cigano Juan Ramirez.

Esse pedido teria sido feito pelo cigano, pois os espíritos ciganos queriam um espaço só para eles, já que não se sentiam à vontade em dividir um espaço onde acontece sacrifício animal, uma vez que essa prática não existe na tradição cigana. Entre os trabalhos, feitiços e magias dos espíritos ciganos não existe o pedido de “sangue vermelho”<sup>11</sup>, somente de “sangue verde”<sup>12</sup>. Esse pedido fez com que a região da “Chacrinha” fosse trocada para uma região mais ampla e que as especialidades fossem separadas. A opção foi o bairro de Santa Eugenia, que é mais distante do centro de Nova Iguaçu e onde hoje em dia se localiza a Tenda. Nessa região foram comprados dois terrenos vizinhos, um para a Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez<sup>13</sup> e outro para o barracão de candomblé.

O espaço que chamo de Tenda está em um terreno de 700 m<sup>2</sup> onde se encontra a Tenda propriamente dita. Trata-se de um barracão que ocupa a metade do terreno, pintado com desenhos de ciganos e de forma bem colorida, com um tablado de madeira central, telhado simples e que usa como divisórias um conjunto de biombos móveis, que são colocadas e tiradas com facilidade – dependendo das cerimônias. Na região de trás da Tenda temos algumas salas que são usadas para trabalhos espirituais como banhos<sup>14</sup>, sala dos potes<sup>15</sup> e vestiários. No espaço à frente da Tenda encontramos o pátio central, onde a salamandra<sup>16</sup> está localizada ao centro, e a região de espera dos pacientes, com o número de sete bancos, onde mais de 70 pacientes se revezam quinzenalmente, sentados ou em pé, em filas enormes, para algum dos trabalhos que são ali oferecidos.

No trabalho de campo, acompanhei dois ciclos completos dos seus rituais e festividades, o que me permitiu vivenciar a comunidade e sua relação com seus

---

11 Referência que os espíritos ciganos fazem ao sacrifício de animal.

12 Quando é feito um trabalho com ervas, flores e elementos da natureza, os espíritos chamam-no de sacrifício de sangue verde.

13 O local começou a usar esse nome a partir desse momento, quando os dois espaços religiosos estavam separados.

14 São banhos com ervas que os pacientes e médiuns tomam para limpeza espiritual.

15 Local onde são depositados os potes utilizados no ritual de batismo dos médiuns.

16 A salamandra é o nome dado à fogueira que sempre é montada na região central do pátio externo. Ela tem uma função primordial e de indiscutível importância no ritual de domingo da Tzara Ramirez. É na salamandra que todas as velas de trabalhos e pedidos são entregues, onde os incensos são acesos, e os médiuns incorporam de forma coletiva – sempre ao cair da noite, após as 18 horas.

pacientes e os que cercam sua localidade durante o ano de 2012 até o ano de 2013<sup>17</sup>. Prezando por um rigor analítico sobre os dados coletados no campo durante esse período, sistematizei visitas durante todos os rituais quinzenais, além das atividades para as quais fui convidado a participar fora da Tenda e no Barracão do líder Marcelo. Essas atividades me proporcionaram maior tempo com o grupo e pude fotografar e estabelecer diálogos de maneira aberta, sem entrevistas fechadas. Isso gerou maior aceitação por parte dos 12 médiuns que frequentam a Tzara Ramirez, durante o campo. Estes médiuns têm destaque pela centralidade na organização dos rituais e na liderança entre o grupo.

Tomarei à mão as obras de Geertz (1989) e Sahlins (1994) norteando minha perspectiva de pesquisa de campo. Eles se tornaram grandes colaboradores para a coleta de fontes e observação no campo. Busco, assim, entender as influências que corroboraram para as mudanças acontecidas naquele local no decorrer do tempo da pesquisa e a reconfiguração de símbolos religiosos, que revelaram uma *bricolagem* única (BIRMAN, 1995), na qual cada símbolo será interpretado e carregado de valores e peso de acordo com suas necessidades para aquele ambiente, como uma *mistura*<sup>18</sup> de projetos (MACHADO, 2012).

#### “CIGANOS DE ESPÍRITO” E A BEIJA-FLOR

Durante uma fatídica noite de 2013, preparava um lanche quando o meu telefone celular tocou e fui surpreendido por uma voz apressada e com informações confusas, mas que extremante feliz me fazia um convite. Era Arimar, uma das principais informantes na pesquisa desenvolvida na Tenda, que se lembrara de mim nos últimos

---

17 Apesar de meu contato com a Tzara Ramirez ter começado no ano de 2009 e se estender até o doutorado, considero somente o período de pesquisa que estive no mestrado para esse artigo.

18 Destaco o artigo *É muita mistura: religião, música, política, dengue, beleza e saúde no Complexo do Alemão* (2012), de Carly Barboza Machado (PPGCS – UFRRJ), apresentado na 28ª Reunião da ABA, em 2012, que destaca a ação de mediadores e mediações privilegiados da relação entre religião, política e mídia no Rio de Janeiro, a partir da análise específica de um show no conjunto de favelas Complexo do Alemão, na época recém-ocupado pelo projeto da Secretaria de Segurança Pública do Estado do Rio de Janeiro, de instalação de Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) nas favelas do Rio de Janeiro, segundo o princípio de uma polícia de proximidade.

momentos em que redigia a lista de um ônibus que sairia da Tenda para a escola de samba Beija-Flor naquela noite, por convite de um dos sambistas da escola.

No primeiro momento não consegui entender muito bem o que estava acontecendo, como estava acontecendo ou porque estava acontecendo, mas tomado pela felicidade de minha informante em estar indo para tal evento, com todos os membros da Tzara e ainda por ser o único não médium convidado me fez aceitar sem pestanejar, inclusive sem pensar sobre a única exigência feita pela minha informante e uma das líderes do grupo: “Tem que ir vestido de cigano”.

Assim que desliguei o celular tentei me concentrar, comer meu lanche e pensar no que tinha acontecido, estava acontecendo e iria acontecer. Menos de uma semana antes tinha participado de uma atividade na Tenda em que durante dois dias ajudei a organizar, arrumar e comemorar com eles a sua principal festividade do ano, comemorada no dia 12 de outubro, a festa de Nossa Senhora Aparecida e Santa Sara Kali<sup>19</sup>. Até então, nada tinha sido falado de Beija-Flor, do convite da escola ou sobre o carnaval.

Imediatamente comecei a ligar para meus contatos na Tenda, buscando entender o que tinha acontecido e do que se tratava de uma maneira geral. Após alguns telefonemas, descobri o que, em meio à euforia e felicidade, minha informante não conseguiu dizer. Durante a semana que antecederia esse evento, algumas das médiuns da Tenda, que trabalham com dança cigana em estúdios de Nova Iguaçu, tinham sido procuradas por membros da G.R.E.S. Beija Flor de Nilópolis<sup>20</sup> para comparecer na noite da final da escolha do samba-enredo<sup>21</sup> e participar dançando, como ciganas, no samba deles. Ambas as professoras apresentaram a Tzara Ramirez e disseram que conseguiriam formar uma grande ala de ciganos, mas dependeria do apoio que a escola ofereceria e a aceitação de Juan, liderança da Tzara, e sua “espiritualidade”<sup>22</sup>.

---

19 As festas em comemoração à Santa Sara Kali, no dia 24 de maio, e à Nossa Senhora Aparecida, no dia 12 de outubro, são as duas maiores festividades realizadas pelo grupo, incluindo um ritual público com procissão pelas ruas do bairro.

20 O Grêmio Recreativo Escola de Samba Beija-Flor, referida como Beija-Flor de Nilópolis, é uma escola de samba brasileira do município de Nilópolis, Baixada Fluminense. Com quatorze conquistas a escola assume a posição de terceira maior campeã do carnaval do Rio de Janeiro.

21 A escolha do samba-enredo é o momento em que cada escola se reúne para escolher o samba que será representado pela escola naquele ano no desfile que acontece no sambódromo Marquês de Sapucaí no Rio de Janeiro.

22 Desde o primeiro momento os adeptos da Tzara Ramirez apresentaram seu envolvimento com o mundo dos “ciganos de espírito”.

Logo que Juan Ramirez e Arimar foram apresentados aos representantes da Beija-Flor, pelas professoras e médiuns da Tzara, explicaram quem eram e suas condições para participar. Durante a primeira conversa logo encontraram conhecidos em comum: a Tzara Ramirez é bem conhecida na Baixada Fluminense (Nova Iguaçu e Nilópolis, Mesquita e municípios vizinhos), ligados à área de política, artes, cultura, dança e religiões afro-mediúnicas, mas esse “conhecimento” explicarei mais adiante. O primeiro convite era somente para a noite de escolha do samba enredo, conforme fosse essa noite seriam apresentados às lideranças de coreografias, de alas e ao carnavalesco da escola: Layla.

Assim que cheguei, comecei a fotografar. Algumas das minhas primeiras fotografias foram tiradas do camarote e a primeira observação que fiz em meus pensamentos foi: “quanta mistura”. Balões, bandeiras, faixas e símbolos diferentes se congelaram no visor da câmera, assim como pessoas e personagens mais variados, que eram símbolos importantes a serem analisados também. Ali, Globo<sup>23</sup>, G.R.E.S. Beija-Flor, Ciganos e diferentes atuações das micropolíticas locais da cidade de Nilópolis se misturavam e representavam interesses diferentes, mas é a Tenda Tzara e seus ciganos que são o foco de minhas observações e minhas análises nesse trabalho. Como os ciganos foram parar ali, o que representam ali e como interagiram com os demais grupos ali representados?

A Rede Globo estava presente como principal patrocinadora da Beija-Flor naquele ano, por causa da relação do enredo com a novela *Salve Jorge*<sup>24</sup>, que mostra a região de origem do povo cigano, seus cavalos mais importantes e valiosos, e a relação estabelecida no início da história cigana com esse animal. Já os políticos de Nilópolis mantêm uma longa e estreita relação com a presidência da Beija-Flor desde a sua fundação, o que explica a força da escola de samba na comunidade e a relação com os moradores. Mas então, como “os ciganos da Tenda” chegaram até ali?

No domingo seguinte, fui ansioso ao atendimento da Tenda esperando notícias da conversa que ocorrera durante a semana. Assim que cheguei, fui direto à sala de

---

23 Rede Globo é uma rede de televisão comercial brasileira, com sede na cidade do Rio de Janeiro. É a segunda maior rede de televisão comercial do mundo.

24 Para maiores informações, verificar “Salve Jorge”, Gshow, 2015. Disponível em: <http://tv.globo.com/novelas/salve-jorge/index.html>. Acesso em 27 de dezembro de 2018.

Arimar e pedi que me contasse sobre a sua reunião com Layla. Ela me contou que foram recebidos por ela durante a semana, assim como por outros representantes da Beija-Flor, e que participariam mesmo do carnaval em uma ala de ciganos. Disse que os três (Juan, Arimar e Morgana – uma das professoras de dança que é médium na Tenda) falaram com ele esclarecendo e acertando algumas coisas sobre participação, roupa e coreografia. Após ela falar por quase uma hora, comentou: “Aí o Layla perguntou se a gente era cigano mesmo. Eu disse que sim, de coração, de espírito! Ele perguntou se tinha algum cigano de sangue, família. Eu disse que sim, mas se fosse para a Tenda ir teríamos de ir todos, todos somos ciganos, ou estaríamos fora!”

O “ser cigano” para o grupo da Tzara parece ser um só, em que sangue e espiritualidade não se distinguem na avenida – assim como em qualquer momento que estão como Tenda, momento ritualístico ou não. Os *critérios de pertencimentos*<sup>25</sup> (BARTH, 2000, p. 25) são do grupo e independentes do olhar de fora, seja pesquisador ou não.

Essa relação da Tenda com outros “grupos” já tinha chamado minha atenção em momentos diferentes. Como eles mesmos fazem questão de ressaltar, “somos ciganos de coração, espírito”, porém essa relação é muito mais complexa do que me pareceu nos primeiros momentos. Pude presenciar casos em que essa identidade foi acionada e legitimada por fatores e forças diferentes: ora são ciganos; ora grupo religioso; ora ciganos da Tzara; às vezes oriundos de umbanda e candomblé; ou totalmente diferentes de umbanda e candomblé. E dependendo do grupo ou relação com o grupo envolvido, essa diferenciação entre ciganos de “sangue” e “espírito” muitas vezes se torna conflitiva entre os próprios adeptos dentro do grupo e também em referência a outros grupos, no caso dos “ciganos de sangue”, e de grupos religiosos como umbanda e candomblé.

---

25 Assim, as identidades coletivas seriam produtos do “projeto de fazer grupos” (BARTH, 2005). Com base nos conceitos de identidade contrastiva de Barth proponho-me analisar o grupo étnico não como entidade supostamente substancial, mas sim como diferentes interesses e agências são atribuídos por variados agentes políticos, ativistas, organizações, instituições. Assim, me proponho analisar o papel que esses discursos têm ao fazer esses grupos surgirem, o que muito me remete ao conceito de “comunidades políticas imaginadas” de Benedict Anderson (2008). Para o autor, a ideia se refere a comunidades (2008, p. 32) “imaginadas” porque “mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles”. Atores acionam identidades étnicas (BARTH, 2005, p. 25) na ação de promover políticas.

Outro momento importante para refletir sobre essas questões foi a festa de Nossa Senhora Aparecida. A grande festividade de dois dias envolveu não só os médiuns da Tenda, mas também os moradores da comunidade em que a Tenda está localizada e alguns políticos da região, que cederam material de grande importância para o acontecimento do evento em 12 de outubro de 2012 – como carro de som, fogos de artifício, ajuda financeira para custeio da comida e autorização para fechar a rua junto aos setores responsáveis na Prefeitura.

Acompanhei os procedimentos para a festa durante o dia de seu acontecimento e o dia anterior, com seus preparativos, momentos em que pude acompanhar os médiuns durante um dia inteiro fora do ritual e precedendo o principal ritual anual deles, o que me possibilitou observar e presenciar fatos e conversas essenciais para entender algumas das observações aqui feitas. Ao chegar à Tenda no dia de arrumação que precedia a festa, percebi que o evento acontecia na rua, que aliás já estava sendo fechada, porque isso proporcionaria um espaço quase de um quarteirão, já que a rua de trás da Tenda é sem saída.

Logo que estacionei indaguei sobre o fechamento e recebi algumas respostas como “a festa é grande e precisa de espaço grande”. E quando indaguei sobre a comunidade e pessoas das ruas, ouvi que “todos gostam e participam, é um grande evento”. Mesmo assim, continuei cismado. Até que Arimar chegou, cumprimentou-me e, quando indagada pelo mesmo motivo, respondeu-me:

Temos autorização da Prefeitura [nesse caso, Nova Iguaçu], temos amigos lá, sempre que precisamos eles apoiam e colaboram, como hoje na autorização para fechar a rua, autorização para o som, – que foram eles que deram o carro de som, e autorização para fazer uma procissão mais tarde, dando a volta em alguns quarteirões da vizinhança.

Surpreso com essa declaração, resolvi aprofundar sobre esses “amigos lá” que Arimar destacou com orgulho. A Tenda Tzara Ramirez tem certo reconhecimento na cidade de Nova Iguaçu e em alguns bairros da Baixada Fluminense, por sua relação com a dança, arte e cultura cigana<sup>26</sup>. Desde o seu surgimento, a Tenda tem se empenhado em

---

26 O que explica o convite feito pela Beija-Flor, principalmente depois de entrar em contato com a liderança da Tenda.

promover a cultura cigana com aulas de dança e música ciganas. É forte a tradição de professoras/profissionais de dança na casa, como citado anteriormente, o que faz com que exista uma divulgação muito grande da Tenda em eventos de prefeituras relacionado à *cultura cigana* e à *espiritualidade cigana*. Essa divulgação faz com que a Tenda seja chamada para festas em outros grupos religiosos, como umbanda e candomblé, com muita frequência.

Essa relação com a dança se deve muito ao médium Juan, que é líder da Tenda e tem uma relação muito grande com a dança e espetáculos. Juan é um excelente dançarino – o melhor da Tenda seja entre homens e mulheres, e essa opinião é compartilhada por médiuns, adeptos, o pesquisador que escreve e, ultimamente, tenho percebido que na Beija-Flor também, o que lhe faz ser constantemente o destaque quando dança.

Essa colaboração com a cultura fez com que Juan recebesse um prêmio pela colaboração com a divulgação da cultura cigana no ano de 2008, concedido pela Prefeitura de Nova Iguaçu, e organizado pela Secretaria de Cultura de Nova Iguaçu no SESC da cidade, onde após uma noite inteira de homenagens, dança e canto, Juan recebeu um diploma das mãos do próprio prefeito e do secretário de cultura da cidade. Segundo as próprias palavras de Juan “[...] foi uma noite e tanto, já viu as fotos? O SESC lotado de ciganos, o pessoal da umbanda, lá do barracão<sup>27</sup>. Muito lindo”.

Destaco aqui a fala de Juan para aprofundar uma questão já mencionada acima e que darei uma ênfase maior em minha abordagem: o fato de Juan ser pai de santo num terreiro de candomblé, onde é conhecido como “Marcelo de Onira Babalorixa”. Acompanhei Juan algumas vezes nesse terreiro em festas e saídas de santo<sup>28</sup>. Observando a sua relação com o candomblé, percebi que lá, a música e dança são destaques principais do terreiro, proporcionando convites diversos para acompanhar outros grupos e festas, assim como na Tenda, e com a Secretaria de Cultura de Nova Iguaçu também, agora na propagação e eventos da cultura afro. Um evento de destaque contado a mim pelo próprio Juan (durante o acontecido) foi um convite em que ele foi a

---

27 É como os adeptos da Tenda referenciam o espaço do terreiro de candomblé em que Marcelo é pai de santo.

28 São cerimônias de iniciação dos filhos de santo.

Salvador (BA) para lecionar um curso de dança afro bancado pelo governo da Bahia, mediado por “gente de lá” da Prefeitura de Nova Iguaçu.

Esse terreiro fica na rua de trás da Tenda, a menos de 150 metros, o que proporciona uma grande força e certo destaque desses grupos no local e junto à comunidade, por meio de suas festas, frequência de atendimento e relação com a prefeitura. Os bares do entorno, barraquinhas de cachorro-quente da região localizam-se mais próximos dos templos em dias de atividades tanto do terreiro como da Tenda. Em um dia de Tenda, um dono me falou que aumenta o número de frangos para botar para assar na padaria, por saber que “eles não comem carne vermelha em dia de trabalho, o que ajuda a ele vender mais”, demonstração da relação que a comunidade tem com a Tenda e o barracão de Juan.

Essa relação foi comprovada na Festa de Nossa Senhora Aparecida, quando a procissão demonstrou essa interação. Havia uma grande quantidade de pessoas presentes, muitas saíam no portão para observar e todos demonstraram um respeito sempre zelado. Esses eventos e situações mostram como a Tenda desenvolve o “jogo das identidades” e como as identidades tornaram-se “politizadas”, na medida em que mudam de acordo como são interpeladas pela sociedade (com seus diferentes grupos), sendo assim, uma identidade de grupo não automática (HALL, 2011, p. 78), pois assim como discute Stuart Hall, cada grupo vai reivindicar uma identidade própria (HALL, 2011, p. 78), e assim a Tenda o faz.

“... A CIGANA LEU O MEU DESTINO...”

A presença dos ciganos nas artes e literatura foram importantes para a manutenção de um imaginário popular brasileiro – em alguns momentos positivo, em outros, negativo. Os ciganos foram retratados por pintores como Debret (MELLO, 2009, p. 251), e também destaque em obras de literárias como Machado de Assis, Guimarães Rosa e Cecília Meireles, que atribuíram características como “Olhos dissimulados”, “Romanceiro” e “Boêmio”<sup>29</sup>, como destaque do povo cigano, respectivamente.

---

29 Referências às obras *Dom Casmurro*, *Grande Sertões Veredas* e *Poemas*, respectivamente.

Mas destaco outra característica para essa análise: “A cartomante”<sup>30</sup> que permeou os contos e literatura brasileira, assim com o imaginário de nosso povo. Lembro-me muito bem das ciganas que liam mão no calçadão de Nova Iguaçu e sempre me encantaram, com a possibilidade de ver meu “destino” ou “sorte”. Enquanto uma das práticas passadas de geração em geração, a quiromancia é, sem dúvida, um dos ofícios da cultura cigana mais questionados e perseguidos pelas autoridades ao longo da história (PEREIRA, 2009, p. 149; BARROS, 2010, p. 49), aquele elemento da cultura cigana justamente interpretado como religioso. A figura da cartomante é um símbolo eficaz (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 194), uma figura lendária fundante dessa “magia cigana” e “identidade cigana”, construída no imaginário popular brasileiro.

Em trabalhos clássicos como os de Ruth Landes (1947), Edison Carneiro (1948), Roger Bastide (1958), Pierre Verger (1981) e Juliana Elbein dos Santos (1995) os autores mostram a busca da africanização e de uma raiz étnica do candomblé da Bahia, em meio a um processo de “rompimento com o sincretismo”, conforme é acentuado no manifesto divulgado ao público em 1984<sup>31</sup>.

Assim como a conseqüente africanização do culto, é frequente e facilmente entendido o apagamento bem-sucedido de uma mentalidade católica no candomblé e outras religiosidades mediúnicas (VAN DE PORT, 2012, p. 131). Apesar de Talal Asad (1993, p. 31) não nos deixar esquecer do fato de que “[...] as declarações sobre o que constitui a ‘essência’ de uma religião são inextricavelmente ligadas a – e trabalham a serviço de – configurações específicas de poder”, nesse caso, do “verdadeiro candomblé”.

Isso nos leva a outra categoria de análise para o entendimento dos *ciganos de espírito*, que é o *baixo espiritismo* (MAGGIE 1992, p. 226; GIUMBELLI, 2003, p. 248). Em sua análise, Emerson Giumbelli documenta, sobre os anos de 1890-1940, o processo de institucionalização política que norteia a definição do que é religião, nesse caso, as religiões mediúnicas. No caso do espiritismo (GIUMBELLI, 1995, p. 120), o autor mostra a socialização do *baixo espiritismo* e a produção de agentes sociais “falsos

---

30 Título e personagem do conto de Machado de Assis na obra “Contos”.

31 Manifesto *Ao público e ao Povo do Candomblé*, assinado por cinco importantes lideranças religiosas de Salvador (BA): Mãe Menininha do Terreiro do Gantois, Mãe Stella de Oxóssi do Ilê Axé Opô Afonjá, Mãe Olga do Terreiro do Alaketu, Mãe Tetê de Iansã do Terreiro da Casa Branca e Doné Mãe Nicinha do Terreiro do Bogum. Para maiores referências, ler Consorte (2006).

e verdadeiros” na definição do que é religião quanto às práticas mediúnicas, normatizando o que seria considerado espiritismo (GIUMBELLI, 2003, p. 250-251).

Não obstante, Renato Ortiz em *A morte branca do feiticeiro negro* afirma que nessa ruptura dentro do *baixo espiritismo*, a umbanda sofre o processo contrário, chamado de “empretecimento” e é difundida nas camadas mais pobres da população (ORTIZ, 1999 p. 32). No mesmo período, anos de 1930 no Brasil, os ciganos eram reprimidos por suas práticas culturais<sup>32</sup> e sofriam perseguição, o que pejorativamente associou a sua imagem a diferentes grupos considerados *marginais* (BRUMANA; MARTINEZ, 1991). Isso possibilitou um *dinamismo* (TURNER, 2005, p. 50) no interior do *imaginário brasileiro* (BARROS, 2010, p. 41), enquanto o espiritismo se normatiza e se embranquece.

As dificuldades que o candomblé constrói com sua africanização e o espiritismo com a sua normatização, encontram na umbanda, no momento do *Estado Novo*<sup>33</sup>, a possibilidade de estabelecer novas relações por meio da “mistura”, o que para muitos estudiosos se tornou um problema a ser entendido e estudado, como destaca Birman ao afirmar uma *flexibilidade de fronteiras* no que diz respeito a essa nova religião (BIRMAN, 1995, p.16). Na umbanda, um mesmo símbolo possui *multivocalidade*, podendo vir a representar diferentes significados de acordo com a performance ritual (TURNER, 2005, p. 77).

Na ruptura com o Espiritismo, a *missão* se torna uma herança importante e os *espíritos* considerados pouco evoluídos – e em alguns casos proibidos de incorporar – ganham maior lugar em figuras como *preto velho*, *caboclos*, *negros e mestiços* (BARROS, 2010, p. 43). Segundo alguns autores a umbanda se torna “[...] uma tradição presente, uma comemoração criativa do Brasil atual” (BAIRRÃO, 2002, p. 58) com interação sem limites étnicos, geográficos e sociais definidos.

Gera-se, assim, uma intenção de mestiçagem que, por meio da *bricolagem* (MEYER, 1993, p. 132), possibilita a inclusão e acolhimento de atores sociais marginalizados (BARROS, 2010, p. 43), de acordo com a “[...] atenção às dinâmicas

---

32 Na época, eram considerados crimes de contravenção penal as práticas de vadiagem, nomadismo e leitura da sorte.

33 Como ficou conhecido o governo do Presidente Getúlio Vargas entre 1937 e 1945, marcado por características autoritárias. Para maiores informações ler Bomeny (2001).

sociais e necessidades dos homens” (BAIRRÃO, 2004, p.73), como prostitutas (pombagira), bandidos (malandros), boiadeiros (cangaceiros) e ciganos, personagens (modelos/arquétipos) da vivência brasileira (BARROS, 2010, p. 46) presentes como *símbolos dominantes* (TURNER, 2005, p. 77).

A prática de quiromancia – leitura de mão – que durante anos foi associada à *feiticeira* ou *charlatanismo* e perseguida no Brasil pela Igreja Católica e o Estado Novo (MIRANDA, 2010, p. 127), foi o símbolo comum encontrado entre a *cultura cigana* e o *espírito cigano* (PEREIRA, 2009, p. 94-95), causando as primeiras associações entre as duas identidades, principalmente depois da década de 1970, quando no Brasil grandes grupos de famílias ciganas se tornaram sedentárias, e muitas mulheres ciganas começaram a ler mãos em praças públicas e em salas de quiromancia. Nesse mesmo período, as primeiras quiromantes não-ciganas (médiuns) já estavam começando a desenvolver essa prática (PEREIRA, 2009, p. 96).

#### E A PEMBA SERVE PARA QUÊ? A PROIBIÇÃO!

No período do Estado Novo os ciganos foram perseguidos como “feiticeiros” – assim como os adeptos de cultos mediúnicos – e boêmios – assim como sambistas, prostitutas e artistas/músicos da noite – tal qual grande parte dos modelos incorporados pela umbanda como espiritualidades/entidades. Porém, nos últimos 30 anos (PEREIRA, 2009, p. 160; MIRANDA, 2010, p. 130), as *entidades ciganas* têm surgido e vêm sendo incorporadas à “Linha de Exu”<sup>34</sup>, o que para muitos adeptos têm lógica por “serem povo de rua”, ainda que se gere problemas pois “não são a mesma energia”. O artigo publicado no ano de 2004 *Os espíritos ciganos*, do historiador Roberto Kaz, no dossiê cigano da Revista de História da Fundação Biblioteca Nacional, é uns dos primeiros a abordar, mesmo que em uma visão histórica e de maneira resumida, o tema<sup>35</sup>.

---

34 Termo nativo que corresponde a que grupo essa entidade está ligada, designando características que vão ser usadas para enquadrá-las na cosmologia da umbanda. Para saber mais ler Renato Ortiz (1999).

35 O autor acompanha um *ritual cigano* (KAZ, 2004, p. 33) de outro grupo, assim como a Tzara Ramirez, que trabalha com “entidades ciganas” na mesma festividade do dia 12 de outubro (em 2004), em homenagem à Nossa Senhora Aparecida.

Na Tenda Espiritualista Tzara Ramirez esse discurso é muito frequente entre os adeptos, principalmente quando o assunto é *incorporação e energia da incorporação*. Os médiuns diferenciam a força e sensação entre o *outro lado* e a Tenda do seguinte modo:

“Não vou lá no barracão pois tem sangue de animal, aqui não, é tranquilo e a energia é boa.” Cigana Morgana – adepta de umbanda e da Tenda.

“Vim para cuidar de minha cigana, ela me trouxe, ela não desce lá por ser carregado [...]” Cigana Sibilian – adepta de umbanda e da Tenda.

“Aqui é diferente. Lá no barracão a energia é outra, muito mais pesada.” Cigana Indianira – adepta de candomblé e da Tenda.

“A energia de minha cigana é boa, leve... Me deixa bem, isso desde a primeira vez que ela veio.” Cigana Carmencita – adepta de candomblé e da Tenda.”

Essa divergência entre as energias *Exus x Ciganos* é comumente encontrada em outros médiuns e casas (PEREIRA, 2009, p. 153) e seria um dos motivos do surgimento da Tzara Ramirez – como já mencionado – destacando uma das suas principais características em relação a outros grupos de presença de *espíritos ciganos*: na Tenda há a proibição de incorporação de outros espíritos, quer dizer, dos espíritos que não sejam ciganos.

Um dos eventos em que notei esta proibição aconteceu durante um “Ritual de energização<sup>36</sup>”, feito só com os médiuns da Tenda. Uma semana antes, a Cigana Arimar passou uma lista com todos os elementos que deveriam ser comprados para a realização da energização que iria realizar. Outra semana depois, os médiuns, todos sentados, começaram a receber a explicação de como seria o ritual e a função de cada objeto a ser utilizado.

Chegando na vez da “pemba”<sup>37</sup>, a Cigana Arimar – assim como fez com todos os objetos – pergunta em voz alta: “E a pemba, serve para quê?”. Quase de maneira uníssona os presentes respondem: “para riscar<sup>38</sup> o ponto”, e caem na gargalhada. Arimar

---

36 Foi um ritual extraordinário de limpeza feito somente com os adeptos da Tenda. Durante o dia os médiuns fizeram meditações, tomaram banhos e participaram de outros rituais internos.

37 Nome dado ao giz utilizado em rituais religiosos, com diferentes funções.

38 O “riscar o ponto” é uma prática comum nos rituais de umbanda, quando algumas entidades incorporadas usam esse material para “riscar” no chão um espaço determinado para seu atendimento, o

imediatamente responde: “se tivessem do outro lado sim, mas aqui não!”, promovendo um grande constrangimento. Na Tzara Ramirez, por ser desde a sua fundação um lugar para as *entidades/espíritos ciganos*, é proibido incorporar outros espíritos, “é um espaço pedido pelos ciganos e só de ciganos”, como referido por Cigana Carmencita.

Essa singularidade é muitas vezes um motivo de invocação e distinção desse grupo em relação aos que incorporam outros espíritos além dos ciganos<sup>39</sup>. Muitas vezes, expressões como “a gente é cigano”, “incorporamos só ciganos”, são referenciais de hierarquia no grupo, uma espécie de distinção de “pureza” e “impureza”, mas como demonstra Mary Douglas (2012, p. 118), tais classificações são formas de demarcar fronteiras entre os grupos, são formas de obter poder construindo legitimidades.

Referindo-se à cigana Sibilian, outra cigana afirmou: “aquela ali uma vez pegou champanhe e derramou na cabeça igual pombagira. Não pode, a gente é só cigano!<sup>40</sup>”. Esse limiar (TURNER, 2005, p. 139) é sempre observado e cuidado entre o grupo. Lideranças e os próprios adeptos vigiam essa difícil tarefa de não deixar o outro lado “encostar<sup>41</sup>”, já que todos têm o seu “outro lado”. O “outro lado” seria toda a forma de entidades que os médiuns da casa podem ter em seus outros contextos religiosos, como na umbanda e candomblé, onde são comuns, mas se torna totalmente proibida a incorporação ali na Tenda. Em todo o período que estive acompanhando o grupo o ato de só incorporar entidades ou espíritos ciganos, na Tzara Ramirez, era uma preocupação e vigilância constante.

Essa preocupação com a presença dos espíritos/entidades dos “outros lados” que os médiuns destacam durante os rituais abertos e fechados, afirmando também que a existência da *entidade/espírito cigano* nos seus *outros lados* foi o que os levou a cuidar dessa entidade ali na Tzara Ramirez, mostra como a presença dessas entidades está constantemente representada nas umbandas e candomblés, o que nos faz pensar em como essa trajetória de inserção da imagem dos ciganos mediúnicos chega até a Tzara Ramirez.

---

que teria marcação de espaço sagrado.

39 Na Umbanda, as entidades são divididas em diferentes grupos conhecidos como “linhas”. Além dos ciganos, podem haver caboclos, preto-velhos, exus e crianças (erês).

40 Fala da cigana Carmencita.

41 Quando uma entidade está querendo incorporar – baixar, ou usar – um médium – aparelho/cavalo.

## CONCLUSÃO

Observei uma diversidade de relações que este grupo estabelecia e que estava muito além da minha proposta inicial de analisar os elementos religiosos. Elementos tais como a sua formação, as relações de gênero dentro do grupo, as incorporações e símbolos ritualísticos usados em seus rituais foram acrescentados no decorrer de meu trabalho no desenvolvimento da minha dissertação de mestrado.

As representações das ciganas estão mescladas à cultura brasileira e a figura do cigano ganhou diferentes representações no imaginário da população brasileira. Um olhar desatento sobre identidade cigana pode gerar uma confusão sobre “etnia cigana” e “espírito cigano”, principalmente quando percebemos esses grupos em total interação em momentos como festas, passeatas, apresentações culturais ou manifestações de interesses comuns, o que é muito comum na realidade brasileira.

No caso da Tzara Ramirez esses dois universos não só se apresentam de forma separada: *os ciganos de sangue* e *os ciganos de espírito*, mas também estão em constante negociação. A configuração de uma religiosidade com elementos e símbolos da cultura cigana proporciona na Tenda o encontro dessas duas identidades, o que confirma a Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez como espaço em que esse encontro acontece, e é esse “encontro” que contribui para a identidade do grupo, que é performada por vários elementos que o permeiam.

Os símbolos religiosos da Tenda são um resultado desse universo simbólico composto de elementos religiosos diversos, proporcionado por duplos ou múltiplos pertencimentos religiosos de seus médiuns e com a associação de símbolos ligados à cultura cigana. Estes ganham significados e forças mágicas na realidade da Tenda em todos os seus rituais, e ganham privilégio nos atendimentos particulares e no ritual da Salamandra.

Esse caleidoscópio de mágicas encontra um campo religioso permeado de “cuidados”, “terapias” e “sofrimentos” na Tenda, mas é na “cura” e busca por “cura”, que esses símbolos e suas apropriações ganham sentido e força. A constante ideia de busca por “cura” possibilita a existência desses mais variados símbolos religiosos, além

da circulação dos médiuns em diferentes grupos religiosos. Há então uma realidade extremamente porosa, como um grande guarda-chuva que acolhe múltiplos símbolos e combinações possíveis.

Levando em consideração o já mencionado reconhecimento da Tenda Tzara Ramirez na cidade de Nova Iguaçu e em algumas outras cidades da Baixada Fluminense<sup>42</sup>, desde o seu surgimento, a Tenda tem se empenhado em promover a cultura cigana com aulas de dança e música, sendo forte a tradição de professoras profissionais de dança na casa, como citado anteriormente, o que faz com que exista uma divulgação muito grande da Tenda em eventos de Prefeituras relacionados à *cultura cigana* e à *espiritualidade cigana*. Essa divulgação faz com que a Tenda seja chamada para festas em outros grupos religiosos como umbanda e candomblé com muita frequência.

Essa relação entre ciganos e Baixada Fluminense opera a partir de uma conformação particular entre etnia, religião e cultura, sendo a dança um dos principais elementos dessa relação entre ciganos e a cultura na Baixada Fluminense. O trabalho com a Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez possibilitou, por isso, reconhecer novos problemas para a análise, que estão sendo desdobrados somente agora em minha pesquisa de doutorado.

O crescente reconhecimento dos *ciganos de espírito*, assim como acontece com a Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez, na Baixada Fluminense e no Rio de Janeiro, fazem-me pensar também no trabalho organizado por Ana Isabel Afonso (2012) chamado “Etnografias com ciganos”, em que a autora não só apresenta um grande número de trabalhos desenvolvidos com ciganos em diferentes contextos e realidades sociais, mas também propõe pensar como pesquisar ciganos é pesquisar *diferenciação* (AFONSO, 2012, p. 17). Assim, pensar cigano no Rio de Janeiro é também pensar *ciganos de espírito* e todas as possibilidades que esses *ciganos de espírito* abrem como um campo de análise na realidade brasileira.

---

42 Por sua relação com a dança, arte e cultura ciganas.

## REFERÊNCIAS

- AFONSO, A. I. (Org.). **Etnografias com ciganos: diferenciação e resistência cultural**. Lisboa: Edições Colibri, 2012.
- AMARAL, L. **Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. 230 p.
- ASAD, T. **Genealogies of religion**. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.
- BARROS, M. L. **Labareda, teu nome é mulher: análise etnopsicológica do feminino à luz de pombasgiras**. Ribeirão Preto: USP, 2010.
- BAIRRÃO, J. F. M. H.. **O impossível do sujeito – v. 2: implicações do tratamento do inconsciente**. São Paulo: Edições Rosari, 2004. 280 p.
- \_\_\_\_\_. Subterrâneos da submissão: sentidos no mal no imaginário umbandista. In: **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, Belo Horizonte, v. 2, p. 55-67, 2002.
- BARTH, Fredrik. **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BIRMAN, Patricia. **Fazer estilo criando gêneros: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Eduerj, 1995.
- BOMENY, H. Identidades eletivas: intelectuais e política. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Constelação Capanema: intelectuais e política**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas; Bragança Paulista: Ed. Universidade de São Francisco, 2001, p. 11-35.
- BRUMANA, Fernando; MARTÍNEZ, Elda. **Marginália sagrada**. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.
- CONSORTE, J. G. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, C.; BACELAR, J. (Orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 2006.
- DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1989.
- GIUMBELLI, E. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e da legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Ed. Arquivo Nacional, 1997. 326 P.
- \_\_\_\_\_. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 9, n. 19, jul. 2003.
- GRES BEIJA-FLOR. Página inicial. **GRES Beija-Flor de Nilópolis**, dez. 2018. Disponível em: <<http://www.beija-flor.com.br>>. Acesso em: 16 dez. 2018.

- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- KAZ, R. Os espíritos ciganos. **Revista de História da Fundação Biblioteca Nacional**. Ano 2, n. 14, nov. 2004.
- LANDES, R. **The city of women**. New York: MacMillan, 1947.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. 6 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- MACHADO, C. É muita mistura: projeto religioso, político, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro. **Religião & Sociedade** [Online], Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, p. 13-36, 2013. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872013000200002&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872013000200002&script=sci_abstract&tlng=pt)>. Acesso em: 16 dez. 2018.
- MAGGIE, Y. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional/Ministério da Justiça, 1992.
- MAGNANI, J. G. C. **Umbanda**. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 1991.
- MAIA, C. **Posso ler a sua mão?**: uma análise da Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez. 113 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais/Instituto Multidisciplinar/Instituto de Três Rios, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2014a.
- \_\_\_\_\_. “Salamandra – Onde os ciganos se encontram”. **Revista Intratextos**, v. 6, n. 1, p. 106-118, 2014b. DOI: <http://dx.doi.org/10.12957/intratextos.2014.1224>
- \_\_\_\_\_. Optcha! Ciganos, Beija Flor, Globo e Nilópolis – debate sobre construção de identidade, etnia, cultura e religião na Tenda Cigana Tzara Ramirez. **ARIÚS: revista de ciências humanas e artes**, Campina Grande, v. 1, n. 1, out./dez. 1979 – v. 19, n. 2, jul./dez. 2013 – Campina Grande: EDUFCG, 2013. 195 p.
- MEYER, M. **Maria Padilha e toda a sua quadrilha**: de amante de um rei de Castela a pombagira da umbanda. São Paulo: Livraria Duas Cidades; EBC Nordeste, 1993.
- MIRANDA, A. P. M. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in) criminalização da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. **Anuário Antropológico**, Brasília, n. 2, ano 2009, p. 125-152, dez. 2010.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileiro**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PEREIRA, C. C. **Os ciganos ainda estão na estrada**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- SAHLINS, M. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- SANTOS, J. E. dos. **O dono da terra**: o caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: Sarah Letras, 1995.
- TURNER, V. **Floresta de símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, 2005.

VAN DE PORT, M. Candomblé em rosa, verde e preto: recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia. **Debates do NER**, Porto Alegre, n. 22, p. 123-164, jul./dez. 2012.

VERGER, P. **Orixás**: deuses iorubás na África e no novo mundo. Salvador: Corrupio, 1981.

---

Recebido em: 30/04/2018

Aceito para publicação em: 26/11/2018

# LIDERANÇAS CIGANAS E OS PROCESSOS DE DEMARCAÇÃO IDENTITÁRIA NA COMUNIDADE CALON DE SOUSA/PB

*Gypsy leadership and identity demarcation processes in the Calon community of  
Sousa/PB*

Jamilly Rodrigues Cunha

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia da Universidade Federal de  
Pernambuco. Bolsista CAPES.

**RESUMO.** Esse artigo objetivou discutir como ocorreu o processo de reconstrução e negociação identitária entre os povos ciganos. Para tal, analisamos as ações de agentes que atuam entre os Calon que vivem na cidade de Sousa (PB). No local, há uma comunidade que tem buscado acessar políticas sociais e culturais e, para isso, procurou demarcar sua identidade em espaços públicos, objetivando o seu reconhecimento perante o Estado. Compreendemos que este processo provocou novas dinâmicas no interior do grupo e que podem ser associadas às atuações dos líderes ciganos e de seus projetos identitários. Desse modo, o artigo analisou a emergência e a atuação de lideranças comunitárias e a ressignificação dos modelos de autoridade tradicional.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ciganos. Projetos identitários. Líderes ciganos.

**ABSTRACT.** This article aimed to discuss how the process of reconstruction and identity negotiation among the gypsy peoples took place. For that, we analyze the actions of agents who work among the Calon who live in the city of Sousa (PB). At the site, there is a community that has sought to access social and cultural policies and, for this, sought to demarcate its identity in public spaces, aiming at its recognition before the State. We understand that this process has brought about new dynamics within the group and that can be associated with the actions of Gypsy leaders and their identity projects. In this way, the article analyzed the emergence and performance of community leaderships and the redefinition of traditional authority models.

**KEYWORDS:** Gypsies. Identity projects. Gypsy leaders.

## APRESENTAÇÃO

O artigo aqui apresentado é parte de uma pesquisa de dissertação de mestrado em Antropologia na Universidade Federal de Pernambuco. Neste trabalho, discutimos o papel das lideranças ciganas na negociação de uma identidade étnica que está sendo (re)construída no cotidiano Calon. Portanto, nosso foco foi compreender o processo de emergência desses novos atores e os possíveis embates com os modelos tradicionais de chefia.

A comunidade cigana que foi foco de nossa pesquisa vive na cidade de Sousa<sup>1</sup> há mais de 30 anos e, internamente, está subdividida em três grupos que se reconhecem a partir de suas respectivas autoridades locais, os chefes. Além disso, localizada na área urbana, está dividida em dois espaços. No denominado “Rancho de Cima” vive a comunidade de Pedro Maia e no “Rancho de Baixo” as comunidades de Eládio e Vicente<sup>2</sup>. Além disso, apesar das subdivisões, quando diante de um “não cigano”, reconhecem-se enquanto membros da “comunidade cigana de Sousa”. Logo, a depender do contexto no qual se inserem, as divisões tendem a ser dissolvidas.

Sabe-se que, atualmente, segundo as associações ciganas e os representantes do Estado brasileiro<sup>3</sup>, são aproximadamente um milhão de ciganos vivendo entre as cinco regiões do Brasil, e que se reconhecem a partir de três etnias: os Rom ou Roma, que falam a língua romani; os Sinti, que falam o dialeto sintó; e os Calon, que, ao viverem entre Portugal e Espanha, através de processos variados (degredos, nomadismo, ou ainda trazidos pela corte portuguesa como artistas e grandes animadores de festas), acabaram chegando em maior número à América do Sul. Estes últimos, constituem a maioria das comunidades no Brasil, inclusive a que vive em Sousa (MOONEN, 2011, p. 13).

---

<sup>1</sup> Sousa é uma cidade localizada no sertão da Paraíba e, de acordo com o IBGE, tem 65.803 habitantes.

<sup>2</sup> O chefe Pedro Maia e Vicente faleceram, porém, ainda continuam sendo utilizados como referência de chefia.

<sup>3</sup> A SEPPPIR, através dos dados da Pesquisa de Informações Básicas Municipais (MUNIC) de 2011, recolhidas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, bem como de uma parceria com a Associação Internacional Maylê Sara Kali, constatou que 291 municípios abrigam acampamentos ciganos em todo o Brasil, estes localizados em 21 estados (Fonte: <http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/povos-de-cultura-cigana>. Acessada em 13 de outubro de 2018).

De um modo geral, é preciso reconhecer que tais grupos, apesar de se articularem a partir de uma mesma categoria – cigano<sup>4</sup> –, também se apresentam e se reconhecem em meio às diferenciações internas – língua, profissão, entre outros aspectos. No caso de nossa pesquisa, em nossas primeiras conversas, classificaram os Calon como “*legítimos*” e os Roma ou Sinti como “*misturados*” ou “*gringos*”. No entanto, observa-se que essas categorizações, assim como outros aspectos, podem alternar a partir dos contextos nos quais estes indivíduos se inserem (CUNHA, 2015).

Conforme descrito por Guimarães (2012), a utilização e a (re)apropriação dessas categorias fazem parte de um projeto político elaborado por ativistas ciganos do Brasil e da Europa que busca unificar todas as etnias.

Os agentes políticos que estão na esfera pública procuram homogeneizar diferentes narrativas, criando uma unidade discursiva. Já os atores que não participam da construção dos projetos identitários, afirmam particularismos étnicos e confrontam os discursos de unidade nacional (SOUZA, 2013, p. 25).

Ao recorrermos à literatura antropológica que versa sobre os ciganos que vivem no Brasil, constatamos que foi quase sempre produzida 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 esse povo, ou ainda, descrever um modo de vida cigano, classificado através de muitas depreciações<sup>5</sup>. Assim como a autora, não queremos repetir esses modelos.

Aliás, o confronto com esse imaginário já é realizado por muitos pesquisadores que, atualmente, propõem-se a pesquisar o universo cigano – Ver Goldfarb (2004), Guimarães (2012), Siqueira (2012). Afora isso, muitos grupos, especialmente aqueles que são classificados como “sedentarizados”, “fixados” e sem fortes sinais diacríticos de

---

<sup>4</sup> Além disso, a categoria “cigano” passou a ser utilizada no século XV, como sinônimo de indivíduo de vida errante e imoral, mas, com o passar dos anos, acabou sendo incorporada pelos próprios atores sociais (VASCONCELOS; COSTA, 2015).

<sup>5</sup> 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 à identidade desses indivíduos.

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. A elaboração e a negociação dessa identidade passaram a ser o nosso foco.

Pensamos ser mais importante analisar e compreender como essas narrativas são utilizadas nos discursos públicos, ou, mais precisamente, como protesto político – assim como fez Mirian Souza (2013) em sua brilhante tese de doutorado. Dessa forma, evitamos nos ater ao repertório clássico que naturaliza<sup>6</sup> uma ciganidade quase sempre não reconhecida pelos atores sociais que são assim nomeados e classificados. Por conseguinte, seguimos o mesmo caminho feito pela autora, cujo objetivo é discutir questões ligadas aos processos políticos identitários, até pouco tempo negligenciados pelos pesquisadores que se dedicam aos chamados “universos ciganos”.

Participamos de um momento no qual foi possível analisar a atuação das “lideranças ciganas” e sua articulação nos processos de negociação étnica. Nesse contexto, alguns grupos, como os ciganos que vivem no município de Sousa, reivindicavam o acesso aos direitos gerados a partir da Constituição Federal de 1988 e da proposta ali contida de atendimento das demandas dos movimentos sociais que lutaram para o reconhecimento e valorização étnica.

Nesse sentido, durante os anos de 2012, 2013, 2014 e 2015, acompanhamos uma intensificação no diálogo entre o governo brasileiro e as lideranças<sup>7</sup> ciganas, que por sua vez, (re)organizam suas demandas a fim de apresentá-las aos órgãos competentes do Estado. Acompanhamos os debates que ocorreram, seja de forma presencial ou através das observações trazidas por nossos interlocutores. Para tal, participamos de vários eventos que foram organizados pelo governo do Estado da Paraíba, pela prefeitura de Sousa, pelas Universidades ou ainda pelos próprios ciganos<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> O “efeito de naturalização parece transformar a diferença racial em um fato fixo e científico” (HALL, 2003, p. 66).

<sup>7</sup> Tomas Acton (1974) dedica-se 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.

<sup>8</sup> Os eventos ligados às comemorações do dia 24 de maio (Dia Nacional do Cigano) são: reuniões com a prefeitura da cidade, apresentações no Centro Cultural Banco do Nordeste, reuniões com a SEPPIR, participações em eventos da UFCG ou ainda participações no I Encontro dos Ciganos do Nordeste.

Os ciganos de Sousa têm se (re)definido enquanto minoria étnica e, por consequência, performatizam com mais ênfase sua identidade cultural. Como mesmo dizem, “se enfeitando”, para que possam ser reconhecidos enquanto ciganos. Nota-se que, nesse processo, são ativados não apenas os elementos culturais, mas, sobretudo, aqueles que são reconhecidos enquanto “elementos de sua ciganidade”: as roupas coloridas; os acessórios que fazem referência ao ouro; o lenço que, mesmo sendo comum o uso entre as mulheres casadas, é amplamente utilizado por todos que queiram “se enfeitar” de cigano. Além desses, para compor a performance também são acionadas e utilizadas a dança, a música, a língua e as lembranças de um passado nômade.

Pensamos serem esses elementos, aqueles reconhecidos também externamente como “elementos de ciganidade”<sup>9</sup>, mecanismos importantes na manutenção da identidade étnica dos grupos, acionados a partir de ações e contextos. Como vimos, compreendemos a etnicidade a partir de um processo organizacional e interacional ou, mais precisamente, de um relacionamento entre grupos que se percebem como culturalmente distintos (ERIKSEN, 2002). Além disso, percebemos o caráter político dessas ações, uma vez que estes indivíduos agem em torno de interesses comuns. 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).

Observamos esses novos contextos a partir das problematizações que Souza (2013) fez ao atentar para os processos de atuação das lideranças ciganas no Brasil e no Canadá. Indica que são eles quem formulam o projeto identitário do grupo<sup>10</sup>, contendo as estratégias discursivas e representacionais imaginadas para a identidade cigana.

---

<sup>9</sup> Ciganidade é um termo utilizado por Dimitri Rezende (2000) como referência a uma possível essencialidade.

<sup>10</sup> 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, 2013, p. 133).

[...] as construções discursivas, moldadas não apenas pelas circunstâncias internas da “comunidade” cigana, agentes políticos ciganos ou por considerações estratégicas, mas também pelas circunstâncias externas tais como o contexto institucional e significados culturais e, o que é muito importante, por formulações de políticas públicas (SOUZA, 2013, p. 122).

Ao refletir sobre este tema, Fredrik Barth (2005), ao falar de agentes políticos ou empreendedores étnicos, faz referência àqueles atores que acionam a identidade para a ação. Atuam nos processos de construção e reconstrução das identidades coletivas mediados com o Estado e que restringem e controlam a liberdade de ação e de escolha dos próprios indivíduos objetivando o reconhecimento ou legitimação dos grupos e comunidades que representam. Aliás, esse movimento nos faz perceber que tanto as identidades individuais como 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 interconectados e eternamente em tensão. As identidades de grupo, ao definir indivíduos, acabam por realizar um movimento que pode forçar ou enquadrar alguém que não se reconhece na categoria, ou criar um sentimento de solidariedade, quando existe identificação, em que 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 afirma que as identidades coletivas são formas de organização social politicizadas, ao mesmo tempo em que é um meio de protesto contra a própria discriminação, além de ser onde as identidades individuais estão articuladas (SCOTT, 2005, p. 20).

## CHEFIAS, LIDERANÇAS E AS FORMAS DE ATUAÇÃO

Compreendemos que, na organização política das comunidades ciganas que vivem em Sousa, os líderes ciganos atuam de modo a garantir o envolvimento daqueles indivíduos, com suas identidades particulares, na demarcação de uma identidade coletiva a ser reconhecida pelo “outro”. Logo, as mobilizações destas identidades vêm sendo determinantes na conformação étnica dos grupos ciganos e, no cenário da

comunidade de Sousa, a atuação de alguns ciganos tem se mostrado com bastante intensidade. É possível perceber a presença de várias lideranças políticas no local que se articulam com ONG's, associações, missionários e agentes do Estado a partir de um "projeto político" de busca por reconhecimento, enquanto minoria étnica e discriminada. Por isso, o "projeto" traz demandas que levem em conta os problemas enfrentados ao longo de todos esses anos. Diz Oliveira:

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), a partir das pesquisas que fez entre os povos indígenas Truká que vivem na Ilha da Assunção, no Rio São Francisco, em Pernambuco, afirma que quando analisamos esse tipo de sociedade, bem como suas articulações políticas, apreendemos que o representante, ao se constituir enquanto um mediador, acaba por se distanciar do grupo que deve, ou que se propõe, representar. É nesse sentido que o "porta-voz" acaba por criar (ou tentar criar) um grupo no qual as diferenças e os conflitos são diluídos. Como dito anteriormente, compreendemos que as lideranças ciganas vêm atuando de modo que o "anticiganismo"<sup>11</sup>, historicamente perpetrado diante desses povos, passou a ser utilizado em seus discursos como forma de legitimação de sua identidade (GUIMARAIS, 2012; SOUZA, 2013).

Além disso, percebemos que, a partir da atuação dessas lideranças, uma série de ações é 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*<sup>12</sup> para crianças (realizado no centro de cultura da comunidade), o Centro Calon de

---

<sup>11</sup> "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](http://www.ezaf.org)) que, em 2005, realizou a II Conferência Internacional sobre Anticiganismo. À semelhança de antissemitismo, 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).

<sup>12</sup> Como também é conhecida a língua cigana.

Desenvolvimento Integral – CCDI e a realização de eventos nos ranchos<sup>13</sup>, como os jogos esportivos ciganos, os casamentos tradicionais, entre outros, revelaram-nos que há uma mobilização por parte desses agentes que busca incorporar todos aqueles indivíduos nos processos de acionamento e demarcação da identidade coletiva do grupo. Para tal, as diferenciações internas são diluídas e, mesmo se subdividindo em três grupos ciganos, em Sousa, os ciganos passam a formar uma única comunidade.

Observa-se que nos dois ranchos ciganos em que se localizam esses três grupos existem lideranças que, quando “falam”, exteriorizam um discurso bastante articulado e politizado. Durante a dissertação de mestrado, descrevemos uma série de situações sociais que nos deparamos quando estávamos na comunidade. Assim como Gluckman (1987, p. 239), acredito que tais situações, e a análise delas, constituem grande parte da matéria-prima do antropólogo. A partir destas e de suas inter-relações em uma sociedade particular, pode-se abstrair a estrutura social, as relações sociais e as instituições daquela sociedade.

Com isso em mente, narramos o seguinte episódio: em um evento, em conversa com membros da Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB), uma das lideranças do Rancho de baixo foi informada que seu grupo não se “encaixaria” enquanto um “povo tradicional”, visto que a prática nômade não seria mais uma realidade 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. Em suas palavras: “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 Maninho, maio de 2014).

---

<sup>13</sup> 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.

A forma como o cigano articulou suas palavras, utilizando inclusive o Centro Calon de Desenvolvimento Integral (CCDI)<sup>14</sup> como atestado de ciganidade do seu grupo, chamou-nos a atenção. Aliás, ele não era o único. Outros ciganos se afirmavam, agora, 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 desses novos contextos, buscamos compreender a partir de que momento e de quais elementos emergem esse processo de “mobilização política” entre aqueles ciganos, se existe alguma relação com a construção do CCDI em Sousa e o porquê da frequente utilização do centro<sup>15</sup> como legitimação de sua identidade.

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, dependeriam da articulação e empenho da própria comunidade. Para eles, um exemplo também seriam os movimentos indígenas e quilombolas que, a partir de suas próprias mobilizações, foram ganhando espaço. Com isso, existem diversas políticas específicas aos grupos, além de órgãos voltados para promoção e preservação de suas culturas (como a Fundação Nacional do Índio e a 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” (Cigano Maninho, janeiro de 2015).

Na organização social dos ciganos de Sousa há uma estrutura que, até pouco antes de nossa pesquisa, aparecia de modo muito bem definido 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. Eram eles quem negociavam as “paradas”, quem representavam e portavam a história oficial<sup>16</sup> do grupo. No momento de nossa pesquisa, presenciamos a emergência

---

<sup>14</sup> O CCDI foi construído em 2009 na cidade de Sousa, com o objetivo de trazer fortalecimento cultural para o grupo cigano que ali vive. Porém, na prática o prédio acabou fechado e utilizado de forma esporádica pelas lideranças do Rancho de Cima (CUNHA, 2015).

<sup>15</sup> Em outros momentos da pesquisa, ouvimos comentários que traziam o centro como uma prova de reconhecimento de sua identidade cultural.

<sup>16</sup> Michel Pollak (1989, p. 23), ao problematizar os 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

de outras posições sociais. Ciganos e ciganas que, reconhecendo as limitações<sup>17</sup> dos seus chefes no processo de mediação com as agências, passam a assumir o papel de “líderes comunitários” e atuam diretamente nos processos de negociação e de construção identitária. Por conseguinte, as decisões que envolviam o coletivo como um todo, ou que necessitavam da presença e ação de mediadores externos, foram realizadas tradicionalmente pelos chefes, com apoio dos ciganos mais velhos.

Por se tratar de uma comunidade patriarcal<sup>18</sup>, sua organização social é caracterizada por um conjunto de relações nas quais os detentores de poder são os homens, sendo os donos da palavra final. Portanto, na hierarquia social do grupo, as mulheres tradicionalmente ocuparam posições que se limitavam ao espaço de suas casas. Neste caso, restringiam-se à responsabilidade com a educação das crianças e com a manutenção do lar. Sobre esse 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. Para tanto, as mulheres ciganas nos apontam a necessidade de realizar a mendicância, a quiromancia e a leitura de cartas a fim de adquirir recursos. O gráfico abaixo nos mostra a composição hierárquica da comunidade, lembrando que, para sua elaboração, nos baseamos nas falas das chefias e lideranças e de suas esposas.

---

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.

<sup>17</sup> A ausência de estudo se apresenta como a principal, além do amplo reconhecimento da existência de dinâmicas externas ao grupo que, para serem acessadas, dependem da articulação e da mobilização da própria comunidade.

<sup>18</sup> 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).

### Época do nomadismo



*Pirâmide 1 – Organização social e política da Comunidade*

Já fixados em Sousa e mediante os atuais processos políticos que os envolvem, há algumas mudanças nesse sistema, no qual novas posições e formas de liderança surgem. A partir da observação participante realizada, notamos a existência de jovens atores sociais assumindo papéis identificados pelo grupo como de “líderes comunitários”. Aparecem, nesse contexto, como agentes principais e, atualmente, podem ser considerados como as maiores autoridades do grupo. Os próprios chefes têm assumido e participam do processo de acionamento e de demarcação de sua identidade étnica. No entanto, aparecem como coadjuvantes ou, mais precisamente, como peça do “projeto identitário” (SOUZA, 2013) que ali é produzido e utilizado.

### Contexto de nossa pesquisa



*Pirâmide 2 – Organização social e política da comunidade*

A figura do cigano Pedro Maia, chefe do Rancho de Cima, nos ajudou a pensar essas novas dinâmicas percebidas. Afinal, a autoridade e a atuação desse cigano 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, Pedro Maia afirma que os chefes eram aqueles que escolhiam e mediavam o “pouso”<sup>19</sup>. Para isso, levavam consigo algumas cartas de recomendação<sup>20</sup> que atestavam as boas intenções do “bando”, como pejorativamente foram identificados. Além disso, indica que, ainda nessa época, toda e 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, então, suas funções.

---

<sup>19</sup> Pouso é uma categoria êmica que faz referência à época em que os ciganos vivenciavam o nomadismo. Representa os períodos que serviam de descanso durante as viagens e os espaços que eram utilizados como acampamentos provisórios.

<sup>20</sup> “Além disso, no jornal o Diário da Borborema, uma das matérias trazia reclamações dos 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” (BATISTA et al., 2012).

Lá em Campina<sup>21</sup>, 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, Pedro Maia, maio 2012).

Por sua vez, o “líder comunitário” – como assim se apresenta – desenvolve atividades muito distintas das que foram relatadas pelo cigano Pedro Maia. Com efeito, são aqueles que incentivam os ciganos com suas identidades particulares para a performance<sup>22</sup> 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 rememoradas, ancoradas na memória coletiva” (SECUNDINO; BURITY, 2010, p. 27). Compreendemos, assim, que sua atuação é puramente coletiva e para além dos limites do grupo. Ela é, antes de tudo, de mobilização e de persuasão, na medida em que encoraja os indivíduos, acostumados a camuflar sua identidade como estratégia de driblar o preconceito, a demarcarem e se reconhecerem enquanto ciganos.

Interessadas em compreender de modo mais profundo a relação entre ciganos e lideranças, decidimos observar as comemorações da semana que antecede o dia 24 de maio, Dia Nacional dos Ciganos, especialmente a festa de abertura dos “Jogos Ciganos”. Os jogos foram organizados 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. Além dos ciganos, contou com membros do governo, imprensa, alguns estudantes da Universidade Federal de Campina Grande e missionários evangélicos de diferentes cidades do Brasil que atuavam no local. Nossa intenção foi escolher um momento em que houvesse uma maior interação entre toda a comunidade, que, conforme dito anteriormente, é subdividida em três grupos. Só assim

---

<sup>21</sup> Campina Grande é uma cidade que aparece bastante na rota migratória dos ciganos e fica localizada no interior da Paraíba, a 120 km da capital do Estado.

<sup>22</sup> Ver Richard Schechner (1988).

seria possível compreender o tipo de relações que existem entre os grupos, os chefes e os líderes, bem como as disposições e as utilizações dos espaços pelos indivíduos.

Dito isto, passo então à descrição<sup>23</sup>:

*Bem... eu já estava na cidade de Sousa há cinco dias. Porém, por uma questão estratégica, ainda não havia dormido em nenhum dos ranchos. 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, passar o dia entre os ciganos e retornar para uma pousada à noite. 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, fui convidada (pelos três grupos) para participar das festividades do dia 24 de maio. Partimos, assim, em direção à comunidade.*

*A cigana Ilda, minha “mãe cigana” – assim se identificou quando um missionário que estava no local a questionou acerca de minha origem –, prontamente me recebeu em sua casa. No Rancho de Cima, eu 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 onde eu estava hospedada foi utilizada pela Secretaria de Cultura, Juventude, Esporte e Lazer do governo do Estado da Paraíba 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 dar 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*

---

<sup>23</sup> A descrição contém trechos do diário de campo.

*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. Estes, por sua vez, juntaram-se às autoridades do governo e por lá permaneceram.*

*O início da cerimônia ocorreu com o desfile das bandeiras do Brasil, da Paraíba e da Secretária da Cultura, Juventude, Esporte e Lazer, cada uma foi carregada por uma liderança. A bandeira dos ciganos foi levada por membros do grupo de dança que, por sua vez, foi coordenado por uma cigana da comunidade. Logo após, iniciou-se o desfile dos 11 times (homens, mulheres e crianças participaram) compostos por ciganos dos dois ranchos. No desfile, houve 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 haviam tido espaço na cerimônia.*

*Após os devidos agradecimentos, o líder Damião 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 participavam do evento em bom número (acredito que entre participantes e plateia havia aproximadamente 300 ciganos no local, de todas as gerações) e a importância de um momento de integração. Seguido do Sr. Damião, o líder Pedro Bernadoni também discursou e destacou o trabalho que fazia no grupo como professor do “curso de chibi”. Chamou três alunas para que elas 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 (porém 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). A partir disso, houve 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 compreensão de como, atualmente, os grupos ciganos de Sousa se organizam e se revelam na interação com o “outro”. A presença de vários mediadores no local acabou por revelar o modo como as lideranças atuam negociando sua identidade com o Estado e, por sua vez, o esforço e envolvimento de todos nesse processo. Como vimos, os ciganos passam por um momento nunca antes vivenciado. Atualmente, há uma mobilização a fim de que tais indivíduos se reconheçam enquanto pertencentes a um grupo étnico com uma identidade cultural própria, para que assim acessem 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, é necessário dizer o que queremos quando falamos em “performance cigana”.

Tal questão nos remete à Goffman (2009), haja visto que, para o autor, o indivíduo *performatiza* quando, por meio de uma apresentação, desempenha estratégica e ritualmente um papel social orientado a partir da expectativa de uma plateia. Aliás, seguindo as concepções goffmanianas, esse seria 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. É muito interessante observar o modo como tais atores organizam seu “equipamento expressivo” a ser empregado de forma consciente e intencional em alguns processos interacionais de negociação e de demarcação identitária. Nesse caso, eles não acionam elementos que, após os processos de ressignificação simbólica, fazem parte do seu sistema social e cultural. Afinal, as roupas coloridas, os cabelos longos, os chapéus, os dentes de ouro, bem como o “chibi”, já não fazem parte do seu cotidiano com tanta frequência e isso é perceptível graças à convivência intensa que tivemos.

Com isso, não estou dizendo que, ao estar na comunidade, os ciganos não representem para nós. Ao contrário, existem várias ordens e processos rituais e em algum momento claramente estávamos seguindo uma mesma “linha” e fui instada a ser

“equipe”<sup>24</sup>, ou plateia. Porém, durante nossa inserção nos grupos estudados, em alguns momentos ouvimos uma expressão que muito nos chamou a atenção e que pode ser pensada a partir da discussão que realizamos. Os ciganos que pesquisamos vivenciam claramente esse processo de emergência étnica e, nesse sentido, há uma mobilização, sobretudo por parte das lideranças, para que tais indivíduos, acostumados a não assumir este papel, voltem (ou passem) a se dizer e a interagir enquanto tais, especialmente diante de certos cenários específicos que, no contexto de nossa pesquisa, chamamos de “arenas políticas”. Como consequência, é comum ouvir na comunidade falas como “se enfeitar de cigano”, pois sabemos que existe uma performance que se desdobra numa linguagem que informa um papel, neste caso, o de serem ciganos.

Como vemos, tais indivíduos estão controlando conscientemente o acesso à informação através de certas estratégias, e gerenciando, a partir da apresentação de uma performance que está sendo dramatizada, o acesso à informação. Lembramos que, naquilo que Goffman chama de “realização dramática”, o indivíduo geralmente inclui, em sua atividade, sinais que acentuam e configuram fatos confirmatórios. 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, correspondem ao fato de que ao escolher um papel social amplamente estabelecido, como é o caso dos ciganos, o agente se depara com uma fachada que também já está estabelecida e institucionalizada. Como nos diz Goffman (2011, p.41), existem as “expectativas estereotipadas” e, nesses processos, a fachada não é criada, ele a selecionou. Por conseguinte, quando o agente 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” (GOFFMAN, 2011, p.41). Nesse jogo, utiliza-se várias estratégias a fim de convencer o público da veracidade do papel que está desempenhando. O “cenário”, que para Goffman é parte da fachada, é um desses artifícios que compreende o pano de fundo da ação.

---

<sup>24</sup> Goffman (2011, p. 78) utiliza o termo “equipe” para discutir as “equipes de representação”, pensando estas como qualquer grupo de ação onde os indivíduos cooperem na encenação de uma rotina particular.

Na comunidade cigana em que pesquiso, para citar outra situação, existem os espaços públicos e privados, aqueles que podem ser acessados e os que não podem ser. Nesse caso, se a sala de estar geralmente é o lugar em que recebemos nossas visitas, onde a mobília e a decoração passam uma informação intencionalmente premeditada, os ciganos utilizam outro espaço e que, concomitantemente, também corresponde a esse processo de essencialização de seu sistema cultural.

Por conseguinte, se uma das principais características que os são atribuídas é o nomadismo, os ciganos de Sousa, ao invés da sala de estar, recebem o “outro” em frente as suas casas, sob a sombra das árvores. Isso demonstra uma clara intenção de reproduzir um cenário que remeta a um período já não vivenciado. No espaço, existem tecidos e tapetes que cobrem o chão, geralmente uma fogueira onde é preparado o café e, em alguns casos, é possível encontrar uma bandeira cigana. Interessante que, após bastante convivência, ao acessar outros espaços de suas casas, um número significativo delas conta com uma sala de estar, uma cozinha equipada com fogão, mesa e geladeira, além de quartos com camas, guarda-roupa etc.

Outra parte do equipamento expressivo é o que Goffman (2011) chama de “fachada pessoal”. Esse artifício diz respeito àquilo que o próprio ator carrega consigo e tem a ver com o corpo biológico: sexo, idade, fenótipo, altura, expressões faciais e gestos corporais. Fator muito evidente quando olhamos para os ciganos. Seus corpos são treinados e vigiados pelos mais velhos ou pelas 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 esse “personagem”. Aliás, esta preparação tem a ver com o fato de que toda ação social é precedida por uma definição a partir do qual o ator escolherá a linha de ação que seguirá. Processo que pode ser consciente ou inconsciente. A definição da situação é sempre muito importante no sentido organizacional do ator ou da equipe. Tendo em vista a natureza do encontro, ele poderá optar por qual linha seguir e qual fachada utilizar e estará atento ao que o autor chama de ações de “preservação da fachada”.

## DEFININDO PAPÉIS – CHEFIA E LIDERANÇA

A ideia de que essas lideranças são uma ressignificação da chefia, como indicado por Robson Siqueira (2012), merece uma melhor reflexão. Diante dos novos processos e dinâmicas vivenciadas a partir da “fixação” em Sousa, o que percebemos é a ressignificação da própria chefia. Ao estar em Sousa e sem a necessidade de mediar “pouso”, além de um processo de integração dos ciganos ao ambiente urbano e, conseqüentemente, a incorporação de novas práticas, percebemos que os mediadores<sup>25</sup>, que se inserem na comunidade e fazem a intermediação com a “nação” (WOLF, 2003, p. 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 “vida cigana” e articulam em suas falas as principais tradições desse povo. Ou seja, acionam também aquela percepção que está no imaginário dos “não ciganos” e que é relevante no contexto político no qual esses 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 nos indicaram sua “*turma*”<sup>26</sup> e, respectivamente, a chefia à qual pertencem. Aliás, a “vida cigana” é aquela vivenciada na época do nomadismo que, apesar de se constituir como uma prática imposta de fora para dentro por conta das constantes expulsões, é rememorada com certo saudosismo pelos chefes, que declaram “é cigano quem já foi nômade”.

Desse modo, com o passar do tempo e através do aprofundamento das relações no campo da pesquisa, compreendemos a existência de alguns líderes com modos de agir distintos, mas que se consideram mediadores e assim são reconhecidos no interior do grupo. Ora, na cerimônia de abertura dos “Jogos ciganos”<sup>27</sup>, tais distinções se

---

<sup>25</sup> Neste caso, estamos falando dos mediadores que não necessariamente são membros do grupo. Partindo das concepções defendidas por Wolf, Andrade (2009, p. 05) afirma que “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, 2003, apud OLIVEIRA, 2013).

<sup>26</sup> Como os ciganos chamam o grupo em que fazem parte.

<sup>27</sup> Evento realizado na semana do dia 24 de maio que procura reunir toda a comunidade cigana de Sousa.

apresentaram de modo mais aparente. Cada liderança desenvolveu uma relação (de poder) particular diante da comunidade e seu comando foi sentido também de modo distinto pelos indivíduos. Por exemplo, dependendo de quem falasse, percebíamos uma maior atenção do público, ou, ainda, gritos de apoio e satisfação.

[...] 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).

Além disso, é interessante constatar que, diferentemente dos chefes – sempre os mais idosos e experientes –, a maioria das lideranças que identificamos são bastante jovens. As novas dinâmicas políticas impostas aos grupos acabam por gerar um movimento que, ao menos no Brasil, é bastante novo. Estamos falando de um ativismo político praticado pelos ciganos mais jovens e, dentre estes, temos a mobilização de algumas mulheres<sup>28</sup>, que ultrapassam várias barreiras a elas perpetradas historicamente e hoje são ouvidas e instadas a participarem da luta em prol do povo cigano.

Até o momento da pesquisa, identificamos apenas uma mulher cigana desempenhando esse papel. É o caso de Marcilânia Alcântara<sup>29</sup>, pedagoga e professora, que organiza um grupo de dança no Rancho de Cima e montou espetáculos que trouxeram, em seu enredo, aspectos considerados tradicionais ao universo cigano. O grupo faz apresentações não apenas em Sousa, mas em todo o Nordeste. Além disso, ela tem articulações com outras lideranças femininas do Brasil, como a ativista Romani Yaskara Guelpa<sup>30</sup>, e aciona os jovens ciganos para uma ação de valorização de identidade. Logo, assume uma posição de destaque na organização social do grupo e exerce uma relação de poder<sup>31</sup> com os demais ciganos, controlando seus gestos, suas atitudes,

---

<sup>28</sup> Ao pesquisar outros universos ciganos, nos deparamos com uma comunidade que vive em Condado, também sertão do Estado, liderada por uma jovem cigana, que se apresenta como presidente de sua comunidade, e articulada com outras lideranças femininas no Brasil.

<sup>29</sup> Tenho autorização para citá-la.

<sup>30</sup> Graduada em Letras e Pedagogia pela USP. Presidente da Associação CERCI - Centro de Estudos e Resgate da Cultura Cigana. Pesquisadora do LEER/USP.

<sup>31</sup> Michel Foucault, no livro “Microfísica do Poder”, indica que o poder funciona e se exerce em pontos diferentes 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

hábitos, comportamentos, bem como os discursos que são por eles enunciados (FOUCAULT, 1979), como podemos perceber através dos trechos encontrados no diário do campo abaixo.

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

Então, se antes a preocupação com a manutenção cultural advinha principalmente dos mais idosos (GOLDFARB, 2004), o desejo, atualmente, perpassa também os mais jovens. Isso possibilita, a nosso ver, uma mudança na hierarquia social do grupo. Nesse caso, os mais jovens participam das principais decisões e são ouvidos e instados a lutar pelos direitos coletivos. Esse cenário foi analisado pelo pesquisador Robson Siqueira (2012) que, ao focar e analisar a organização política dos ciganos que vivem no Rancho de Baixo, aponta para uma mobilização dos mais jovens através da figura do cigano Maninho, afirmando:

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, emprego, inclusão digital, bolsas de estudo, esporte e arte (SIQUEIRA, 2012, 139).

Como vemos, esse cenário trouxe modificações significativas para o grupo. Os jovens assumem os desdobramentos da fixação. O fato de serem escolarizados, e por isso atravessarem outros universos, os fazem ser articuladores e mobilizadores de sua identidade. Todo esse quadro pode revelar mudanças estruturais que, para serem verificadas, fazem necessária a realização de mais pesquisas de campo. O trabalho

---

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 [...]” (FOUCAULT, 1979, p. 19).

desenvolvido por Marcilânia Alcântara que, como disse, até o momento da pesquisa é a única mulher que percebemos assumir a posição de liderança em Sousa, nos indica a existência de novas dinâmicas internas e externas, inclusive uma possibilidade de empoderamento de outras Calin<sup>32</sup>. Afinal, existe uma mobilização de mulheres ciganas no Brasil e, atualmente, se pensarmos os ativistas 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 mulheres ganham bastante destaque. É o caso da cigana Romi Elisa Costa, presidente da Associação Internacional Maylê Sara Kali, que defende uma pauta voltada para a produção de políticas públicas que contemplem os ciganos e seus diversos recortes.

Aparentemente, mulheres que até então tinham seu poder de atuação limitado ao espaço de suas casas e à manutenção do lar, bem como à educação dos seus filhos, 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 faz com que algumas delas passem a exercer (ou desejar exercer) um tipo de liderança que, muito provavelmente, ao menos internamente, não é da mesma ordem daquela desempenhada pelos homens. Porém, e a partir do governo da presidente Dilma Rousseff (2011-2016), foram chamadas a participar de uma agenda política que antes era única e exclusiva do universo masculino. Durante nossa presença em campo, foi possível perceber a ausência de mulheres que, por sua vez, estavam viajando e participando de reuniões e de encontros por todo o Brasil. Perceptível também é a hostilidade diante da emergência da mulher enquanto alguém possuidor de poder, capaz de negociar com o Estado, haja vista que, como notamos, os ciganos apresentam um sistema patriarcal que regula as relações e no qual, tradicionalmente, homens ocupam as posições mais importantes na comunidade.

Pesquisadora: As mulheres têm viajado bastante, né?

Cigana D.D.: Algumas. Não são todas. Acho errado deixar filho e marido. Depois fica mal falada.

Pesquisadora: Sua esposa já viajou para participar de algum evento como o que vai acontecer em maio?

Cigano E.: Não. Ela nem quer. Sabe que não pode. Não tem como deixar a casa (Sousa, janeiro de 2015).

---

<sup>32</sup> Como a mulher cigana é chamada no contexto da comunidade de Sousa.

## À GUIA DE CONCLUSÃO

É muito interessante participar desse momento, em que podemos analisar a atuação das lideranças ciganas e pensar a existência de um movimento cigano no Brasil. A ação desses agentes é bastante recente, pois recente é a produção de políticas específicas para tais povos. Logo, como uma pauta que está em 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 modo geral, reconhecemos 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 possibilita o reconhecimento por parte do Estado, enquanto minoria étnica, garantindo-os não apenas o acesso às 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

ACTON, Tomas. **Gypsy Politics and Social Change**. London: Routledge and Kegan Paul, 1974.

ANDRADE, Maristela de Paula. **Mediação e conflitos agrários** – uma reflexão sobre processos de mediação entre quilombolas e aparelhos de Estado. Trabalho apresentando no 33º Encontro Nacional da ANPOCS, Caxambu, SP. 2009.

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

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

CUNHA, Jamilly Rodrigues da. **“Olhe nosso centro! Aqui somos todos ciganos”**: construções identitárias e dinâmicas políticas entre os ciganos de Sousa-PB. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-graduação em Antropologia, 2015.

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

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

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. **Ritual de interação**: ensaios sobre o comportamento face a face. Tradução Fábio Rodrigues Ribeiro da Silva. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. **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.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte, Editora UFMG; Brasília, Representações da UNESCO no Brasil, 2003. pp. 51-100.

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

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

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

OLIVEIRA, Kelly. **Diga ao povo que avance! Movimento indígena no Nordeste**. Recife, PE. Ed. Massangana, 2013.

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

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

REZENDE, Dimitri Fazito de Almeida. **Transnacionalismo e etnicidade: a construção simbólica do romanesthàn (nação cigana)**. 192 f. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Universidade Federal de Minas Gerais, 2000.

SCHECHNER, Richard. **Performance Theory**. London, New York: Routledge, 1988.

SCOTT, Joan W. O enigma da igualdade. **Revista Estudos Feministas**. Abr. 2005, vol.13, no.1, p.11-30.

SECUNDINO, Marcondes de A.; BURITY, Joanildo A. Estados Nacionais e novos atores sociais: cartografias das teorias da etnicidade. In: BURITY, Joanildo A., RODRIGUES, Cibele Maria L.; SECUNDINO, Marcondes de A. (org.). **Desigualdade e justiça social**, volume II: diferenças culturais & políticas de identidade. Belo Horizonte: Argemntvm, 2010.

SIQUEIRA, Robson de A. **Os calon do município de Sousa-PB: Dinâmicas ciganas e transformações culturais / Recife**, 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.

VASCONCELOS, Marcia; COSTA, Elisa. **Datas de celebração e luta de direitos dos Povos Romani (Ciganos)**. AMSK/Brasil: Brasília-DF, 2015.

WOLF, Eric. Antropologia e poder. In: FELDMAN-BIANCO, B.; RIBEIRO, G. (Org.). **Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf**. São Paulo: Ed. Universidade de Brasília: Editora Unicamp: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

---

Recebido em: 08/05/2018

Aceito para publicação em: 16/11/2018

**DESAFIOS PARA A MEDIAÇÃO DA RETÓRICA  
DA CIDADANIA AO UNIVERSO DAS DEMANDAS ÉTNICAS:  
exercício investigativo entre os ciganos Calon de Sousa (PB)**

*Challenges for the mediation of rhetoricity of citizenship to the universe of ethnic demands: investigative exercise between the Gypsies Calon from Sousa (PB)*

Jéssica Cunha de Medeiros

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

RESUMO. Partindo das discussões sobre os desafios e as mudanças que foram se instaurando tanto no plano global, como mais restritamente no âmbito do Brasil, com relação ao papel do Estado como instância fundamental para o reconhecimento e atendimento de demandas específicas aos grupos minoritários, vamos trazer a análise para o nosso campo de pesquisa: discutir os ciganos na Paraíba, especialmente, o *Rancho dos Calon*, localizado no município de Sousa. Ao longo dos últimos 30 anos, assistimos ao processo de articulação entre lideranças Calon e as diversas formas de poder público. O artigo analisa a região de Sousa e como vem se mostrando enquanto um lugar de rota para as famílias ciganas Calon, o que gerou uma relação de fortalecimento de autoridade política local, resultando numa aliança que perdura até hoje. Portanto, entender os processos de mediação em seus diversos níveis entre os Calon de Sousa e o setor público nas suas mais variadas instâncias, com as organizações que se estendem enquanto representação do Estado - tais como agentes governamentais, universidades e agentes comunitários -, abre caminho para começarmos a compreender como estes ciganos incorporam a retórica da cidadania à identidade étnica, como estão organizados social e territorialmente em Sousa e, conseqüentemente, como diversos grupos e famílias se articulam no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Ciganos. Estado. Cidadania. Mediação.

ABSTRACT. Based on the discussions on the challenges and changes that have been established both globally and more strictly in Brazil, regarding the role of the State as a fundamental body for the recognition and attendance of specific demands to minority groups, we will bring the analysis for our field of research: discussing the gypsies in Paraíba, especially the *Rancho dos Calon*, located in the municipality of Sousa. We have identified that over the last 30 years we have witnessed the process of articulation between Calent leaders and the various forms of public power. The article allows to analyze that the region of Sousa has been showing itself as a place of travel for the gypsy Calon families, which has resulted in a strengthening relation of local political

authority, resulting in an alliance that lasts until today. Therefore, understanding the processes of mediation in its various levels between the Sons of the Sons and the public sector in their most varied instances, with organizations that extend as representation of the State, such as government agents, universities, community agents, opens the way to begin to understand how these gypsies incorporate the rhetoric of citizenship to ethnic identity, as well as the way in which they are socially and territorially organized in Sousa and, consequently, how various groups and families articulate themselves in Brazil.

**KEYWORDS:** Gypsies. State. Citizenship. Mediation.

## CONTEXTOS DE MEDIAÇÃO DAS POPULAÇÕES CIGANAS COM O ESTADO

Com a promulgação da Constituição Federal do Brasil de 1988 e, anos depois, da efetivação da 6ª Câmara<sup>1</sup>, começamos a assistir um tratamento específico aos temas relacionados aos segmentos sociais que estão reunidos sob a égide “comunidades tradicionais”<sup>2</sup>, pelo fato de se associarem a um modo de vida tradicional e distinto da sociedade nacional majoritária. Com esse processo de mudança, associou-se ao papel do Estado a função de assistência e aos diferentes grupos a condição de protagonistas na arena pública. Desde então, nos deparamos com ações que, dentre outros espectros, procuraram superar o estigma – resultante muitas vezes da prática estatal que gera uma condição de incapacidade construída pelo regime de tutela –, o que implicou em busca de recursos públicos associados à reivindicação por direitos.

Diante do contexto de redemocratização, os grupos, a partir de então, passaram a acionar o Estado com base em demandas eleitas por eles, iniciando uma forma de

---

<sup>1</sup> Com a retomada do processo democrático, a atuação do Ministério Público Federal expandiu-se e, a partir de abril de 1994, criou-se a Câmara de Coordenação e Revisão dos Direitos das Comunidades Indígenas e Minorias (Art. 6, VII, “c”), na qual se incluíram as “comunidades negras isoladas” – remetendo-se aí aos antigos quilombos - e as minorias ciganas. Em decorrência, a 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público é intitulada Câmara dos Índios e Minorias (MOONEN, 2011). Ver também: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6>. Acesso em julho de 2018.

<sup>2</sup> Entre os povos e comunidades tradicionais do Brasil estão os quilombolas, os ciganos, os povos de terreiro de matriz africana, os seringueiros, os castanheiros, as quebradeiras de coco-de-babaçu, as comunidades de fundo de pasto, os faxinalenses, os pescadores artesanais, as marisqueiras, os ribeirinhos, os varzeiros, os caiçaras, os praieiros, os sertanejos, os jangadeiros, os açorianos, os campeiros, os varzanteiros, os pantaneiros, os caatingueiros, entre outros. Ver também: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6>. Acesso em maio de 2018.

planejamento e de ação por parte de diversas organizações. Esse cenário favoreceu a emergência e a expansão de representantes dos grupos ciganos. Assim, reforçou o papel de indivíduos que são responsáveis por articular recursos e demandas junto ao poder público (União, Estados e Municípios) e que buscam a construção de políticas públicas específicas para as recém nomeadas comunidades, grupos étnicos e povos tradicionais, adotando o papel de mediadores.

As políticas públicas voltadas aos Povos e às Comunidades Tradicionais são recentes no contexto do Estado brasileiro. Tiveram como marco a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), aprovada em 2002, que trata dos direitos dos povos indígenas e tribais no mundo. No Brasil, esse público passou a integrar a agenda do governo federal apenas em 2007, por meio do Decreto n. 6.040, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), sob a coordenação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) da Presidência da República. Essa assistência garante aos nascidos no país os mesmos direitos dos outros cidadãos brasileiros, ainda que, na prática, muitos desses direitos foram e são constantemente violados. Como chama atenção Moonen (2011), a Constituição de 1988 não se refere explicitamente aos ciganos, o que gerou, por parte dos agentes públicos, a extensão destes à classificação de “Comunidades Tradicionais”.

Ao deslocar essas questões para o território da Paraíba e focar no *Rancho dos Calon*<sup>3</sup>, localizado no município de Sousa<sup>4</sup>, depreendemos como, ao longo dos últimos 30 anos, podemos assistir ao processo de articulação entre as lideranças Calon<sup>5</sup> com as diversas formas de poder público. Nos anos de 1970, os Calon fizeram de Sousa um

---

<sup>3</sup> Sendo uma categoria nativa, *rancho* indica um espaço distinto associado a uma organização social e a uma liderança. O *rancho* está associado à forma acampamento, indicando e recuperando o “tempo de atrás” (GOLDFARB, 2013), quando estes se deslocavam com frequência entre localidades.

<sup>4</sup> Sousa é uma cidade no Sertão da Paraíba, em que existem quatro grupos localizados nos espaços descritos como *ranchos*. Estão situados ao sul da Rodovia Transamazônica, entorno do km 463 da BR-230, no bairro Jardim Sorrilândia III. Mesmo sendo considerado perímetro urbano, está afastado da cidade, ficando então numa posição ambígua.

<sup>5</sup> Quando se destaca esse tipo de identificação – cigano calon – há uma referência a uma língua e quase sempre a uma localização regional, indicando aí um reconhecimento ao processo de colonização. Segundo Moonen (2011), os ciganos da etnia Calon foram os primeiros a chegar ao Brasil em meados do século XVI, vindos de Portugal na condição de degredados. Segundo esse autor, poderíamos afirmar que são de origem ibérica, onde são mais conhecidos como Gitanos. Os ciganos calon percorreram outros países da Europa, como também o continente americano, e a historiografia reconhece que essa população sofreu processos de deportações e situações que implicaram em fluxos migratórios.

lugar pelo qual passavam e mesmo paravam, o que é chamado por eles de uma rota. A partir de uma relação de fortalecimento com uma autoridade política local, chamada “Coronel Antônio Mariz<sup>6</sup>”, reafirmaram uma aliança que perdura até hoje, sustentada pelas relações clientelísticas que historicamente atravessaram as formas como esses Calon operaram e operam com o poder público.

Chegados à cidade entre 1982 e 1987, os Calon dividiram-se em três *chefias*: a de Pedro Maia (hoje conduzida por seu filho Coronel), que chegou a Sousa em 1982 e é associada ao *Rancho de Cima*; e as dos chefes Vicente e Eládio, que passam a morar na cidade em 1987, ambos compondo o *Rancho de Baixo*<sup>7</sup>. Com o passar do tempo, o grupo do Chefe Vicente se dividiu e formou outro grupo, que passou a ser chefiado por Ronaldo Carlos. Essas divisões desencadearam uma série de novas alianças envolvendo políticos de Sousa, agentes públicos, assim como proprietários de empreendimentos comerciais locais, onde formam uma rede estratégica de apoio e negociação política capaz de suportar demandas pessoais e coletivas.

Segundo a pesquisa realizada com ciganos mais idosos da comunidade<sup>8</sup>, os primeiros *chefes* que passaram por Sousa se chamavam Manoel, Felix, Frade, Pombo e Bastião, identificados enquanto líderes de famílias extensas. Nessa cidade, construíram alianças com José Avelino da Costa, identificado na memória pela alcunha de Coronel e Manoel Neves, ambos tratados como autoridades locais e proprietários de terra. Graças a esses apoios, outras lideranças, com suas “*turmas*”<sup>9</sup>, sentiram-se bem-vindas. Alguns circularam, ou mesmo experimentaram se fixar, e outros tornaram Sousa um local em

---

<sup>6</sup> Foi prefeito da cidade de Sousa entre os anos de 1963 a 1969, tendo obtido o mandato de Deputado Federal em quatro legislaturas. Em 1991 elegeu-se para o Senado da República. Em 1995, ao se sagrar governador do estado, faleceu com apenas 10 meses de mandato.

<sup>7</sup> “*Rancho de Cima*” é uma categoria utilizada internamente entre os ciganos e por aqueles que possuem algum tipo de vínculo mais específico com as pessoas que ali moram. É localizado geograficamente na parte mais elevada do terreno. E, conseqüentemente, o “*Rancho de Baixo*” ocupa a área em declive. Logo, essas definições indicam a maneira pela qual os ciganos descrevem e se situam nessa área.

<sup>8</sup> Essa versão da história da chegada de ciganos, na qual se faz presente momentos anteriores ao das lideranças que agora são e se reivindicam enquanto responsáveis pela chegada e permanência, indica processos mais complexos e que são simplificados (achatados) pela dinâmica instaurada no interior do próprio grupo. Vale salientar que essa é uma versão até agora não registrada por nenhum dos pesquisadores dos ciganos em Sousa que tenham publicado os seus trabalhos. Foi narrada por algumas “*velhas calon*” da comunidade durante nossa pesquisa. Quando da abertura dos Jogos Ciganos de 2014, festividade referente a comemoração ao Dia do Cigano, esta narrativa foi feita para todos os presentes.

<sup>9</sup> Expressão utilizada pelos ciganos dessa região e que significa conjuntos familiares de ciganos que vivem e viajam juntos.

que poderiam “parar” com o intuito de tomar fôlego para deslocarem-se a outras paragens (MEDEIROS, 2016).

A partir desse cenário descrito, que gerou estratégias afiliativas, surgiram formas de interação entre as autoridades locais e regionais e as lideranças ciganas, para favorecer a manutenção da vida e a reprodução social dos Calon. Podemos apresentar a situação da busca por políticas de reconhecimento, por exemplo, que, em 2007, resultou na criação do Centro Calon de Desenvolvimento Integral (CCDI) inaugurado em 2009, por iniciativa direta do Governo Federal, através da SEPPIR<sup>10</sup>. Por outro lado, a partir das situações vividas na pesquisa, destacam-se tensões oriundas das relações entre as lideranças ciganas e a comunidade Calon, quando configuram interesses distintos. Neste sentido, a chegada do CCDI no território dos ciganos em Sousa implicou numa série de agenciamentos nas relações individuais e no grupo de referência com as populações vizinhas, os poderes locais, os aparelhos de Estado e as igrejas. Por exemplo, na definição exata da localização do CCDI e a necessidade de um representante à frente da gestão do Centro.

Em decorrência dessas questões, o interesse aqui se faz por um exercício de pesquisa e reflexão que nos permita compreender como as políticas de reconhecimento instauram uma nova dinâmica social, cuja exata dimensão e implicação escapam aos próprios atores envolvidos. Assim, procuramos construir uma abordagem mais estrita, que nos permita compreender, a partir da interação dos agentes públicos e dos mediadores étnicos<sup>11</sup> em suas redes familiares, sociais e institucionais, os mecanismos de produção de consensos em torno dos modos de representação, apresentação ou lógicas performativas das diferenças no cenário público e privado. Essa abordagem pode propiciar um panorama de como esses grupos têm criado ou ocupado espaços de interação para se autorrepresentar e quais os efeitos desse tipo de enunciação nos espaços nos quais percorrem e se posicionam.

---

<sup>10</sup> Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

<sup>11</sup> Os mediadores são, em sua maioria, provenientes de comunidades culturais minoritárias, revelando a ligação estabelecida entre mediação sociocultural e minorias étnicas. Algumas pessoas podem escolher ou serem chamadas a se tornar “representantes do grupo étnico/cultural que faz parte”, um interlocutor cultural e social de tal grupo.

## DIÁLOGOS METODOLÓGICOS

Ao longo da pesquisa foi utilizado o método etnográfico, compreendendo-o enquanto um modo de engajamento político e ético, no que diz respeito ao trabalho no qual nos envolvendo para compreender as transformações na configuração social, política e histórica pelas quais esses ciganos Calon passaram desde que fizeram moradia em Sousa (PB). Nesta dimensão, segundo Patrice Schuch (2013, p. 34), “a ética deve ser compreendida diferencialmente enquanto produzida em múltiplos domínios da prática antropológica – em sua vida social ativa”. O que também nos coloca no marco de autocrítica no lugar ocupado ao construir a pesquisa entre os ciganos Calon de Sousa.

Tendo em vista que nós enunciamos nossa posição e os nativos enunciam a deles, esse processo é tanto relacional, como também político. Logo, ao estabelecer conexões entre os vários campos que atravessamos, delimitamos posturas políticas. Essa trajetória é o caminho pelo qual devemos procurar des-hierarquizar nossas metodologias e produções antropológicas. Segundo Alfred Gell (2006), em campo, nós lidamos com pessoas, com relações concretas. Temos, portanto, que deixar de ir a campo vestidos de “antropólogos profissionais”, para podermos horizontalizar culturas. Essa relação, assim, vai determinar nossa metodologia e nosso problema de pesquisa.

Quando tratamos de grupos étnicos, lidamos direta e cotidianamente com estratégias políticas e com diversos papéis que estão em jogo para a captação de demandas. Silva (2003) destaca que o fazer antropológico abrange gradativamente o posicionamento e a presença do antropólogo em locais envolvidos em conflitos de interesses e negociações heterogêneas, com relação à permanência do próprio pesquisador no local.

Há, portanto, a necessidade de compreender como os agentes envolvidos nos processos de mediações operam e redimensionam as estruturas formais das instituições com as quais dialogam, instrumentalizando-as a partir de retóricas diversas e constituídas aparentemente em situações que seriam excludentes. Por exemplo, observamos na comunidade Calon de Sousa uma situação em que um cigano criminalizou a forma como os agentes de saúde negam a eles o atendimento nos postos públicos. Ao mesmo tempo, neste mesmo posto, os Calon negociaram um estágio para

uma Calin<sup>12</sup> atuar como técnica de enfermagem. Com isso, os agentes de saúde permutaram<sup>13</sup> o acolhimento da estagiária com o acesso à comunidade para atendimento, tendo em vista que eles preferem atender na comunidade do que no posto. Segundo depoimento de uma enfermeira da unidade de saúde, elas podem observar de perto quais são os problemas sanitários que afetam a comunidade e que acarretam certas doenças.

Outro exemplo se dá no modo como negociam com os políticos locais apoio eleitoral em troca de espaços de diálogos para lideranças ciganas no meio público. Essa situação pôde ser observada quando um candidato eleitoral municipal declarou conseguir espaços para certa liderança falar em uma audiência pública. Em contrapartida, precisaria dos votos da comunidade – pedido publicamente. Voltamos o olhar da pesquisa para como os Calon particularizam as relações com o Estado, com as instituições e com os agentes que os representam. O Estado se reapropria das categorias dessa população e deslegitima o processo de emancipação desses grupos (DONNER; CHARI, 2010). Como essa afirmação política de ser Cigano Calon é construída, mediante os desafios que o Estado e a sociedade impõem? Esses Calon parecem ter uma leitura particular do que é Estado e de que tipo de relação é importante se ter com ele. Metodologicamente, começamos a analisar quais modelos esses Calon estão manejando na delimitação dessas fronteiras e da criação de estruturas intermediárias. Isso traz respostas de como se é cigano Calon ao longo do processo histórico, e nesse momento, em Sousa (PB), como bem explicita Fredrik Barth (1969) ao tratar das fronteiras étnicas.

Portanto, é na realização da etnografia que serão discutidas e consideradas as questões delicadas para os Calon. Por conseguinte, o que será exposto e publicado ao longo do trabalho de pesquisa ficará devidamente explicitado para ambas as partes – o pesquisador e os pesquisados –, destacando a autorreflexão de meu posicionamento, de minha responsabilidade política enquanto antropóloga e pesquisadora de comunidades

---

<sup>12</sup> Calin é denominada a mulher que é cigana de origem Calon.

<sup>13</sup> Consiste em uma troca onerosa, na qual uma das partes se vê obrigada a dar algo (dando um estágio para uma calin) para adquirir algo (as enfermeiras do posto adquirem o acesso à comunidade sem dificuldades).

ciganas, em particular, da comunidade cigana Calon de Sousa, que muitas vezes recorre a mim, como comunicadora, em alguma situação pública.

Por conseguinte, é importante perceber que o processo de construção etnográfica requer uma apreensão da “[...] diversidade e situacionalidade dos espaços de sua realização” (SCHUCH, 2013, p. 43). Nosso caminho temático, como é afirmado por Victora et al. (2000, p. 47), “[...] está colado à realidade empírica, ele não é uma abstração, mas uma leitura parcial e rápida da realidade”. Esse percurso vem orientando o desenvolvimento das possibilidades abertas em campo e a construção desta pesquisa.

Pretendeu-se, neste contexto de análise, perceber a composição e dinâmica da população cigana numa conjuntura política local e nacional. Para isso, utilizamos materiais documentais, arquivos de jornais locais de Campina Grande (PB) nos quais pesquisamos matérias que abordavam os ciganos (BATISTA et al., 2013), documentos oficiais, cartas de recomendação<sup>14</sup> e fotografias. Utilizamos também investigações biográficas, que servem, como indica Flick (2008, p. 136), como “[...] análises de casos de uma forma comparativa, tipologizante e contrastante”. As investigações biográficas funcionam como um plano de pesquisa retrospectiva, em que determinados processos e eventos são analisados em relação à “[...] significação para as histórias de vida individuais e coletivas” dos Calon.

## PROBLEMÁTICA ENFRENTADA

A partir desse cenário apresentado, recuperamos como ao longo do processo histórico as questões relacionadas ao reconhecimento de novas identidades tornaram-se uma pauta para o Estado, visto que, como formação política característica da modernidade, o modelo do Estado-nação se coloca no centro da reflexão em torno da identidade nacional. Só recentemente, na sequência do processo de democratização após a Revolução Francesa, o Estado-nação se impôs como unidade política e cultural por

---

<sup>14</sup> Cartas de recomendação são documentos extraoficiais que políticos locais escreviam para lideranças ciganas para que pudessem ter passagem por determinados locais, regiões, sem sofrerem impedimento. Esses tipos de documentos também são encontrados entre os indígenas, como afirma Adriana Vianna (1995).

excelência da modernidade (ANDERSON, 2005). No entanto, essa teoria da soberania do Estado foi colocada à prova quando as estruturas formais de poder político e de poder econômico começam a existir em justaposição, adicionadas aos diversos grupos e estruturas informais que as são intersticiais e suplementares, passando a ganhar relevância funcional. No caso do Brasil, Gohn (2011) salienta que os movimentos sociais oriundos desses grupos têm aberto espaços de negociação e de equacionamento de conflitos de interesses, a partir de uma gestão democrática.

Desde a década de 1990 as mudanças nas políticas sociais dos Estados nacionais, resultantes do estabelecimento de um novo modelo de desenvolvimento e da descentralização de diversas atividades estatais na área social, geraram a transferência de vários serviços que estavam na alçada das atividades estatais para o setor privado, especialmente para organizações sem fins lucrativos (ONGs). Esse processo se intensificou na segunda metade dos anos 1990, quando a conjuntura econômica alterou a dinâmica dos movimentos sociais e populares, produzindo planos de ação e estratégias para atuar, com a inclusão de novas pautas de trabalho, tais como: questões de gênero, idade (faixa etária) e etnia. Conseqüentemente, reivindicou-se uma democracia participativa que aliasse lutas sociais às lutas institucionais<sup>15</sup>, a partir de uma democratização dos órgãos e dos aparelhos estatais. Isso fez parte de um novo modelo de desenvolvimento no Brasil. Em síntese, esse cenário de mudança implicou que a gestão pública estatal fosse instada a ser parceira da sociedade civil, que passou a se reconhecer através de suas minorias, gerando a possibilidade de formular políticas sociais para as mesmas. Constrói-se uma possibilidade de a sociedade civil intervir na gestão pública, via parcerias com o Estado, configurando a entrada dos agentes de mediação nos processos de interlocução com os grupos que compõem as minorias sociais (GOHN, 2011).

Entretanto, as relações sociais construídas por meio desses processos de mediação podem envolver uma série de transações voluntárias ou forçadas. Os sujeitos que representam comunidades podem acabar privando-se de boa parte de sua autonomia pessoal em troca da melhoria na segurança social e econômica de sua família e dos membros da comunidade. Wolf (2003 [1956], p. 79) sinalizou formas assimétricas de

---

<sup>15</sup> Algo reivindicado pelos movimentos sociais desde os anos 1980.

correspondência, quando discorreu sobre as relações dos proprietários das *haciendas* com seus empregados/moradores. Ressaltou que, aos que não possuíam capital, abria-se o caminho ao proprietário de exercer o poder diretamente sobre essas pessoas.

Ao traçar um paralelo, podemos dizer que historicamente, no processo de formação da sociedade paraibana, o acesso desigual à terra e as relações assimétricas gestadas entre grandes fazendeiros (que frequentemente ocupavam cargos políticos) e os camponeses, produziram relações políticas baseadas no poder das oligarquias rurais. Essas, exerceram a dominação sobre a população rural do período da República Velha, quadro que permaneceu inalterado por décadas. (SCHENATO, 2014). O poder e a influência das oligarquias mantiveram sob seu controle a circulação dos sujeitos, dentre estes, os ciganos Calon que transitavam pela região (MEDEIROS, 2016). Uma situação que configurou a formação histórica do nordeste, a partir do que se pode depreender de algumas pesquisas específicas (SENNA, 2005; SILVA, 2010).

Temos, então, transformações socioeconômicas entre a década de 1970 e 1980 que aparecerão em questões analisadas por vários autores. Transformações pelas quais as famílias Calon tornaram a Paraíba um lugar de rota e de moradia. Como dissemos acima, os ciganos Calon se estabeleceram na cidade de Sousa (PB) entre os anos de 1982 e 1987 (GOLDFARB, 2013), em uma situação de difícil acesso à terra<sup>16</sup>. Lograr um lugar de *pousada* e um *lugar de morada*, implicava a negociação de regras e de controles sociais<sup>17</sup>, de forma a garantir a própria reprodução física e social da comunidade cigana. Logo, para viver e trabalhar, o morador deveria submeter-se a uma condição de dependência<sup>18</sup>, conduzindo todos os membros da própria família à mesma submissão. O local onde os ciganos Calon de Sousa (PB) moram foi doado<sup>19</sup> com a chegada das primeiras famílias, que acamparam em 1982 e, posteriormente, em 1995. Com o projeto para a construção de casas de alvenaria nos *ranchos*, pelo então

---

<sup>16</sup> É o que se chama de cativeiro, que não significa o mesmo que escravidão, como conhecida historicamente. Afinal, aqui, legalmente o sujeito é livre, embora esteja preso por laços morais a uma condição de subordinação (HEREDIA, 1979; BATISTA, 2011).

<sup>17</sup> Essa condição parece se configurar por não disporem de propriedade para viver neste contexto em específico.

<sup>18</sup> Isso não determina que esses Calon não teriam outras formas de atividades produtivas. Temos, a exemplo disso, a venda e troca de automóveis e de objetos de valor e a ocupação de cargos públicos por indicação.

<sup>19</sup> Pelo então candidato a deputado Gilberto Sarmiento.

governador Antônio Mariz<sup>20</sup>, a concessão da moradia desses Calon ainda permanece na informalidade, visto que eles não possuem documento que comprove que o terreno e as casas construídas são de sua propriedade efetiva.

Nessa conjuntura, as relações existentes dos Calon com as chamadas autoridades “públicas e políticas”, estão situadas em uma instância em que amizade, parentesco e relações padrão-cliente são fortemente vinculadas a uma lógica que confirma as interações pessoais e impessoais com os órgãos e com os aparelhos estatais. Barrington Moore Jr (1975), ao situar os processos de transição democrática como formas de modernizar a estrutura de poder de um país, demonstra como são conservadas também essas características atrasadas, de acordo com a formação social de cada Nação. Podemos visualizar essas características no cenário que encontramos entre os calon e os sujeitos que representam o político e o público. Podemos perceber como são mantidos os patamares de dominação sob uma nova roupagem, dando a impressão de que houve, de fato, uma mudança na sociedade, o que gera um conformismo, ou até mesmo satisfação, naqueles que acreditam que a mudança foi positiva. Mas, na realidade, encontram formas nas quais são sustentadas relações de desigualdade e de subserviência.

Wolf (2003) contribui para esse debate ao discutir sobre as relações camponesas no México. O autor descreve como as chamadas “estruturas informais” (2003, p. 83), que “são suplementares ao sistema” (WOLF, 2003, p. 83), acabam atravessando as negociações das populações com o Estado. Os ciganos Calon de Sousa, por exemplo, operam com o Estado a partir de uma retórica de acordo com uma conformação antiga<sup>21</sup> pautada na pessoalidade. Nas narrativas que nos são apresentadas, há uma frequente relação de mediação com os proprietários de terras, políticos locais e autoridades públicas, com uma condição informal em razão de relações pessoais antigas. Podemos observar esse tipo de interação quando esses Calon negociam, com os políticos da cidade, empregos em troca de apoio eleitoral da comunidade; com os gestores de

---

<sup>20</sup> Após sua morte, foi sucedido pelo vice-governador, José Targino Maranhão, que construiu cerca de 100 casas. Porém, ainda faltam completar as construções para considerar o projeto concluído (MOONEN, 2011).

<sup>21</sup> Estamos aqui nos referindo ao modelo no qual as relações pessoais se sobrepõem ao processo de impessoalidade / profissionalização / burocratização do Estado, que foi descrito e discutido por Weber (1994) por exemplo.

educação, bolsas de estudos; ajuda financeira, em troca de anuência para promoção de eventos na comunidade; barganha de um emprego no posto de saúde em troca de abertura para agentes de saúde acessarem a comunidade, entre outras situações.

Nesta pesquisa, fomos confrontados com enunciações nas quais o termo cidadão era referenciado em situações que poderíamos caracterizar como práticas clientelísticas. Como ilustração, destacamos que, durante a chegada dos ciganos Calon em Sousa (PB), em 1982, configurou-se uma relação na qual essas famílias, para terem acesso à terra, necessitaram negociar com os proprietários, pois os ciganos queriam, naquele momento, não apenas fazer rota, *andar*, mas desejavam *pousar*. Isso implicou, para ambas as partes, em recuperar um pacto moral que sustentou, em muitas situações, essas famílias que passavam por Sousa e permitiu que elas ali se estabelecessem. Logo, existe um modelo acionado e reconhecido como legítimo, em que as relações exercidas têm por base as afiliações e as alianças. Um tipo de relação política que aparentemente sobrevive e se expande. Ao mesmo tempo, esse modelo convive com formas mais racionais e favoráveis à produção de direito e de cidadania, baseadas em uma horizontalidade e em uma instrumentalização do Estado, via políticas públicas.

Nessa configuração, emergem “espaços de negociação”, como sinaliza Neves (2008, p. 32), entre as partes envolvidas. Representantes Calon em Sousa (PB) submetem os interesses particulares da comunidade aos processos e às lógicas que atravessam as instituições e seus agentes estatais. O Centro Calon de Desenvolvimento Integral (CCDI), conforme foi visto anteriormente, por exemplo, ao mesmo tempo em que surge enquanto um lugar representante de uma ação Estatal de reconhecimento dos direitos da comunidade cigana, também pode ser apreendido a partir das disputas que envolvem uma premiação ao líder, convertendo-se em benefícios para os seus seguidores. Do ponto de vista de Wolf (2003, p. 75), os sujeitos poderiam ser classificados como indivíduos que operam como um grupo “orientado para a comunidade” ou “orientado para a Nação”, ao estabelecer recursos e influências de suas posições intermediárias para interação em situação de conflito, articulando interesses, atraindo aliados e formando redes políticas, de modo a prolongar e sustentar essas relações.

Por conseguinte, compreender a formação desses campos nos quais a mediação vem se impondo, é voltar o olhar para os contextos históricos específicos das articulações, cujos modos de dominação e regulação da vida social são exprimidos. Processualmente, esses modos de articulação, enquanto maneiras políticas de intervenção, produzem formas de mediação na Comunidade Calon de Sousa (PB) e geram explicações de como elas se estabeleceram. Portanto, as implicações dessas relações com as autoridades públicas e com o Estado produzem modelos que emergem e que sustentam as visões de mundo operacionalizadas.

De tal modo, para poder entender como experimentam os processos de mediação entre os ciganos calon de Sousa (PB) e o Estado, temos a preocupação de identificar quais as vozes que atravessam os *ranchos*, assim como os órgãos de gestão do Estado, e qual o conteúdo que elas tecem. Achamos importante trazer tanto os ciganos Calon em posição de liderança quanto aqueles que não ocupam essas posições, tais como as esposas das lideranças, mulheres Calon que se posicionam de maneira diferenciada em distintas situações; e os Calon mais jovens, que se envolvem em atividades nas repartições públicas ou nas missões religiosas.

Por exemplo, em 2014, durante a pesquisa de mestrado, percebi que a atuação de uma agência missionária protestante, diferentemente das outras envolvendo os ciganos Calon em Sousa (PB), configurava-se de forma mais constante e incisiva. Embora os Calon estejam em contato com a população circundante, professem a religião católica de modo similar à parte da população brasileira e incorporem elementos bíblicos ao cerne da história do nomadismo (GOLDFARB, 2013), são chamados a repensar seus costumes e suas relações com a atuação da Missão Amigos dos Ciganos. Esta é uma missão de tradição evangélica que faz parte da Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira.

Em suma, focamos a pesquisa na multiplicidade de agentes e de posições no universo Calon, interagindo com agentes governamentais, gestores de cultura, políticos, pesquisadores acadêmicos, assistentes sociais, agentes locais comunitários de saúde e de segurança. Nessa pauta, deparamo-nos com demandas de cidadania, de jogos de interesses e de noções políticas. Fomos levados a compreender quais elementos marcam

essa multiplicidade de interações, que são interpretadas a partir de processos cotidianos e do conhecimento Calon em meio a essa “situação social”<sup>22</sup>.

Cabe aqui ressaltar como estes Calon incorporam a retórica da cidadania (o que entendem por e o que almejam da cidadania) enquanto grupo étnico (o que entendem por participar dessa classificação), na forma pela qual estão organizados social e territorialmente em Sousa. Assim como manejam e ocupam seu próprio território, os chamados *ranchos*, como forma de mediar ações públicas.

Percebemos que o desafio para os operadores do Direito é o de assegurar a pluralidade do Estado brasileiro na perspectiva étnica e cultural, como preceitua a Constituição Brasileira. Desagrega, assim, do que antes era operado a partir de uma política assistencialista<sup>23</sup>, associada ao regime tutelar, historicamente adotada pelo Estado brasileiro e apoiada nos estudos de intelectuais influenciados pelo positivismo, que defendia a necessidade do Estado garantir a proteção dos povos culturalmente diferenciados em seu território, com um discurso atravessado por uma visão integracionista (economicamente) e assimilacionista (culturalmente) (LIMA, 1995). Esse processo gerou uma não autonomização dos grupos sociais, pois as autoridades políticas detinham o monopólio, por exemplo, de acesso à terra, à água e a outros meios de produção, impedindo-os do reconhecimento como cidadãos plenos de direitos. Muitas vezes, essas formas de operacionalização, interpretação e ação ainda são acionadas pelos agentes políticos que representam o Estado.

Ao discorrer sobre a trajetória dos ciganos no Brasil, vemo-nos confrontados com uma tensão conceitual e política envolvendo, por um lado, uma busca da universalidade dos direitos de cidadania e, por outro, o respeito às diferenças étnicas e culturais, que se apresentam, muitas vezes, como “preservação” dos costumes. Há o desafio de problematizar os efeitos das mudanças, quando se processam as

---

<sup>22</sup> Max Gluckman (1987 [1961]) situa a ação política no centro de sua análise da “cultura”, compreendendo-a como conflito e manipulação das regras. Inaugura um método de observação que denominou “análise situacional”, na qual, partindo da observação, descreve os eventos (momentos públicos nos quais as tensões entre grupos de origem étnica diversa se expressam), apresentando-os em uma estrutura de relações sociais particulares, como indivíduos que fazem parte e se comportam publicamente nas relações de interações com os outros, uma vez que a realidade de um sistema é dada pela ação dos indivíduos em situação.

<sup>23</sup> Como por exemplo, as frentes de emergência que atendiam as populações do semiárido de forma episódica e dependente.

incorporações desses ciganos na arena dos direitos envolvendo inclusive a plenitude da condição de cidadania. Tendo em vista que eles estão atravessando por dois processos de demandas ao mesmo tempo: direito a cidadania e reconhecimento étnico.

Indicamos também a necessidade de pesquisas sobre os processos de mediação e de ação política entre as principais representações dos ciganos Calon de Sousa. Estes norteiam-se pela família Mangueira de Figueiredo, que são filhos, netos, genros e noras oriundos da primeira família de ciganos Calon que se instalou em Sousa, liderada pelo falecido Pedro Maia. Os membros oriundos dessa família colocam-se e foram colocados pela comunidade como mediadores e estabelecem diálogos constantes com os órgãos do Governo Federal que se desdobram em relações que atravessam âmbito público e privado com lideranças ciganas e com representantes estatais. Podemos perceber os Calon como uma etnia politizada, enquanto parte de um fenômeno global, uma vez que, em todas as sociedades multiétnicas organizadas nos Estados nacionais, há forças políticas centrífugas paralelas às identidades étnicas. Como escreve Friedman (1998), as tensões e conflitos étnico-sociais fazem parte de um grande projeto intervencionista estatal em muitos dos países ocidentais, independente da riqueza social de uma nação. Essa discussão da politização, ou consciência étnica, tem gerado experiências políticas comuns entre as populações ciganas (WEBER, 1994), pois estão reclamando seus direitos enquanto cidadãos, concomitantemente à luta por seu reconhecimento étnico.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As populações ciganas, apesar de não serem historicamente objetos privilegiados da Antropologia, na última década, foram percebidas de tal forma que as pesquisas sobre esses povos aumentaram significativamente no país<sup>24</sup> e na Europa. Passam, então, a ocupar um lugar importante no campo da Antropologia, da História e da Política, depois da temática ter ficado praticamente despercebida pela maioria dos pesquisadores durante parte do século XX. Vale salientar que, anteriormente, os ciganos não eram

---

<sup>24</sup> Ver Sant'Ana (1983); Fazito (2000); Moonen (2011); Goldfarb ([2004] 2013); Guimarães (2012); Siqueira (2012); Souza (2013); Ferrari (2010) dentre outros.

inscritos na narrativa da História oficial<sup>25</sup>, ainda que Mello Moraes, em 1904, tenha mencionado a existência dos ciganos degredados de Portugal nos primeiros períodos da presença colonial e China (1936)<sup>26</sup> também tenha apontando os ciganos como parte da “fusão” da formação da sociedade nacional brasileira.

Podemos dizer que os ciganos formam uma população que viveu em meio à sociedade envolvente e não cigana ligados às atividades econômicas e às alianças políticas e sociais. Ao mesmo tempo, como aponta Goldfarb (2013[2004]) em sua pesquisa em Sousa (PB), passaram por mudanças significativas e por pressão social, a partir dos processos de marginalização e estigmatização, ressignificaram sua identidade étnica com a relação com os grupos sociais abrangentes. Autores como Fazito (2000), Goldfarb (2013 [2004]), Guimarães (2012) e Souza (2013), em suas pesquisas com grupos ciganos, enfatizam que é na interação com os não ciganos que essa identidade tende a ser acentuada, produzindo essa diferença (Barth, 1998 [1969]).

Então, ao observar os lugares políticos que os Calon de Sousa ocupam na cidade e no Estado, assistimos a alguns processos: a escolha da cidade para se fixar nos últimos 30 anos, as alianças construídas com as autoridades locais, o efeito da permanência no local, as mudanças geradas pela incorporação de mediadores na arena pública, dentre outros. Também pontuamos a intervenção do Estado, nas suas diversas manifestações, manejando formas de controle dessas populações. Afinal, o Estado, ao mesmo tempo em que atua junto aos grupos nos processos políticos de reconhecimento, também opera a partir de políticas repressivas que estigmatizam essas populações<sup>27</sup>, visto que nunca foram bem-vindas nos locais por onde passaram, sofrendo com ações persecutórias. Como relata Friedman (1998), é nessas condições que a politização da etnia encontra uma forma de organização social em que uma esfera pública fragmentada se divide cada vez mais em hierarquias clientelistas.

A ampliação da participação de novos atores sociais, entre eles os movimentos sociais e as organizações civis de marca étnica, levou, ao longo do processo de democratização, à definição de um novo código político dos direitos que legitima a

---

<sup>25</sup> Somente a partir de 1994 os ciganos passaram a ser citados também em documentos governamentais (MOONEN, 2011).

<sup>26</sup> O autor parte de fontes documentais, jornalísticas e ‘subsídios etnográficos’.

<sup>27</sup> Refiro-me ao racismo institucional.

existência de um campo de inter-relações da sociedade com o Estado. E, por outro lado, levou ao crescimento da categoria de diferença cultural como instrumento de negociação política. Isso acabou pautando a formulação de uma política de reconhecimento que traduziu-se em políticas públicas em todas as áreas<sup>28</sup> de ação governamental<sup>29</sup>.

A nova sensibilidade do poder público para com as especificidades étnicas e culturais está relacionada à redefinição simbólica da “identidade nacional”<sup>30</sup>. Desse modo, como este artigo tem apresentado, coloca-se em pauta, no interior do processo de formação étnica, os processos de agenciamento dos discursos públicos sobre as diferenças. Também se pontua a forma pela qual tais agenciamentos afetam as dinâmicas locais, familiares e de representação de si, acarretando reordenamentos de autoridades, reelaboração das memórias, redefinição das formas de gestão do grupo e do território no qual ocupam, adaptação das suas associações representativas e das formas de apresentação de seus porta-vozes ou lideranças. Indicamos, assim, o campo pelo qual nossa pesquisa se desdobra.

## REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. Lisboa: Edições 70, 2005.

BARTH, F. Grupos Étnicos e suas fronteiras. [1969]. In: POUTIGNAT, P. **Teorias da etnicidade**. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth, Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenard. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

---

<sup>28</sup> Na área da educação, saúde, crédito e assistência jurídica.

<sup>29</sup> Esta transformação ocorreu mediante uma alteração profunda das categorias cognitivas por meio das quais o Estado “pensa” e é pensado.

<sup>30</sup> O papel dos intelectuais e da comunidade acadêmica foi essencial no processo político da construção da Nação, que hoje opera para o amplo autorreconhecimento público do Brasil como uma Nação multiétnica e multicultural, discutindo repetidamente as problemáticas em torno das políticas públicas relativas às comunidades tradicionais e políticas de ação afirmativas.

BATISTA, Mércia R. R. E tinha uma índia pura no começo da família: exercício etnográfico em torno de categorias identitárias em algumas comunidades quilombolas na Paraíba. **Raízes**, v.31, n.2, jul-dez / 2011.

\_\_\_\_\_; CUNHA, Jamilly Rodrigues da; DONATO, Izabelle Brás; DANTAS, Caroline Leal. MEDEIROS, Jéssica Cunha de. O papel de um jornal paraibano na construção da imagem dos ciganos. Trabalho apresentado na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia. 2012. O artigo posteriormente foi publicado na **Revista Ariús**, v. 19, 2013.

CHINA, José B. d'Oliveira. **Os ciganos no Brasil**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1936.

DONNER, Henrike; CHARI, Sharad. Ethnography and Activism: A Critical Introduction. **Cultural Dynamics**, v. 22, n. 2, 2010, pp. 75-84.

FAZITO, Dimitri. **Transnacionalismo e etnicidade**: Romanesthán, nação cigana imaginada. Belo Horizonte, dissertação, Departamento de Sociologia e Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, 2000.

FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (Orgs.) **Antropologia e poder**-contribuições de Eric R. Wolf. Trad. de Pedro Maia Soares. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003.

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

FLICK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa**. 3 ed. Porto Alegre: Artmed, 2008.

FRIEDMAN, Jonathan. Transnationalization, Socio-Political Disorder, and Ethnification as Expressions of Declining Global Hegemony. **International Political Science Review**, v. 19, n. 3, Ethnic Nationalism and the World Systemic Crisis. Jul., pp. 233-250, 1998.

GELL Alfred. Strathernograms, or the semiotics of mixed metaphors. In: **The art of anthropology, essays and diagrams**, Oxford New York: Berg, 2006 [1999], pp. 48-95.

GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos movimentos sociais**. Paradigmas clássicos e contemporâneos. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **Memória e etnicidade entre os ciganos Calon de Sousa – PB**. Coleção Humanidades, João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org.) **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. São Paulo, Global, 1987 [1961].

- GUIMARAIS, Marcos Toyansk Silva. **O associativismo transnacional cigano: identidades, Diásporas e territórios.** São Paulo. Tese (Doutorado em Geografia) – USP. 2012.
- HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de. **A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil.** Série: Estudos sobre o Nordeste; v. 7. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um Grande Cerco de Paz.** Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MEDEIROS, Jéssica Cunha. **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.
- MOONEN, Frans. **Anticiganismo: os Ciganos na Europa e no Brasil.** 3ª edição. Recife, 2011.
- MOORE JR, Barrington. **As origens sociais da ditadura e da democracia.** Senhores e camponeses na construção do mundo moderno. Lisboa: Edições Cosmos, 1975.
- MORAES FILHO, Mello. **Os Ciganos no Brasil e Cancioneiro dos Ciganos.** São Paulo; Itatiaia, 1886.
- NEVES, Delma Pessanha. **Desenvolvimento social e mediadores políticos.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.
- SANT’ANA, Maria de Lourdes. **Os ciganos: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas.** São Paulo: FFLCH/USP, 1983.
- SCHENATO, Vilson Cesar. **Identidades, diferenças e tensões: Um estudo sobre o campesinato em contextos sociais rurais do Sul e do Nordeste brasileiro.** Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba, 2014.
- SCHUCH, Patrice. A vida social ativa da ética na Antropologia (e algumas notas do “campo” para o debate). In: SARTI, Cythia; DUARTE, Luiz Fernando Dias. (Org.). **Antropologia e ética: desafios para a regulamentação.** Brasília - DF: ABA, 2013.
- SENNA, Ronaldo de Sales. **A seda esgarçada: configuração sócio-cultural dos ciganos de Utinga.** Editora UEFS, 2005.
- SIQUEIRA, Robson de Araújo. **Os calon do município de Sousa-PB: Dinâmicas ciganas e transformações culturais / Robson de Araújo Siqueira.** - Recife: o autor, 2012.
- SILVA, Lailson Ferreira de. **Aqui, todo mundo é da mesma família: parentesco e relações étnicas entre os ciganos na Cidade Alta, Limoeiro do Norte/CE.** Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2010.

SILVA, Telma Camargo da. O fazer antropológico e a responsabilidade social de seus praticantes: algumas considerações iniciais. **Sociedade e Cultura**, v. 6, n. 1, janeiro-junho, Universidade Federal de Goiás, Goiania, pp. 9-12, 2003.

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.

VIANNA, Adriana. Cartas de rotina, cartas de compromisso: considerações sobre administração e relações pessoais na Primeira República. **Revista Comunicações**. PPGAS/MN, Rio de Janeiro, v. 5, 1995.

VICTORA, Ceres Gomes; KNAUTH, Daniela Riva; HASSEN, Maria de Nazareth Agra. A construção do Objeto de pesquisa. In: \_\_\_\_\_. **Pesquisa qualitativa em saúde: uma introdução ao tema**. Porto Alegre: Tomo editorial, 2000.

WEBER, M. Relações comunitárias étnicas. **Economia e sociedade**, Brasília, v. 1, 1994.

WOLF, E. Tipos de campesinato latino-americano: uma discussão preliminar. In: FELDMAN-BIANCO, B.; RIBEIRO, G. (Org.). **Antropologia e poder**: contribuições de Eric Wolf. São Paulo: Ed. Universidade de Brasília: Editora Unicamp: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

---

Recebido em: 11/05/2018

Aceito para publicação em: 02/08/2018

**NOTAS SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE CALONS E GAJONS EM BELO  
HORIZONTE (MG)**

*Notes on relations between calons and “gajons” in Belo Horizonte (MG)*

Juliana Miranda Soares Campos

Doutoranda em Antropologia Social pelo  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia da  
Universidade Federal de Minas Gerais  
(PPGAN/UFMG).

RESUMO. Procura-se neste ensaio explorar um material etnográfico sobre alguns efeitos dos encontros entre não ciganos (gajons) e os ciganos que vivem no Acampamento Calon do São Gabriel, em Belo Horizonte (MG). Esses encontros são múltiplos e diversos e englobam desde o contato com gajons do estado e das instituições, até os relacionamentos íntimos com os que vêm a se tornar amigos e cônjuges. Busco retratar algumas transformações sofridas por essas relações ao longo da história deste coletivo até os dias de hoje, enfatizando duas dimensões sempre presentes: a da violência imposta pelo racismo e, por outro lado, uma que reconhece a potência inventiva dos calons diante do mundo gajon que os rodeia.

PALAVRAS CHAVE: Ciganos. Relações interétnicas. Parentesco. Racismo.

ABSTRACT. This paper presents and explores ethnographic material on some of the effects of the encounters between non-gypsies ("gajons" - i.e. Gadjos) and gypsies in a calon Gypsy site in the city of Belo Horizonte (MG–Brazil). These encounters are multiple and diverse, ranging from meetings with Gadjo representatives of the state or of institutions to intimate relationships with Gadjos who later become friends or spouses. I trace out some of the transformations undergone by these relationships over the history of this group up to the present day, emphasizing two ever-present dimensions: first, the violence of racism and second the recognition of the inventive power deployed by the calons against the Gadjo world that surrounds them.

KEYWORDS: Gypsies. Calon. Interethnic relations. Kinship. Racism.

Este ensaio é uma tentativa de esboçar alguns comentários sobre as múltiplas possibilidades da relação entre ciganos (*calon* e *calin*<sup>1</sup>) e não ciganos no Acampamento do São Gabriel, em Belo Horizonte<sup>2</sup>. O acampamento do São Gabriel – que recebe o nome do mesmo bairro na região nordeste de Belo Horizonte – é atualmente um território contínuo, dividido em duas partes: a de baixo e a de cima, em referência à topografia do terreno. Ao todo, residem ali cerca de 50 famílias de ciganos calons com laços de parentesco entre si. O casamento preferencial entre calon e calin<sup>3</sup> garante a manutenção de um certo fechamento do coletivo à entrada de não ciganos.

As famílias do São Gabriel se conectam com acampamentos da região metropolitana da cidade e de outras cidades próximas, compartilhando parentesco, trocas comerciais e alianças matrimoniais. A dinâmica destas relações garante uma intensa mobilidade de famílias entre esses acampamentos, formando uma espécie de rede calon. Tanto os ciganos do São Gabriel quanto os outros que fazem parte desta rede entendem-se como calons mineiros, diferenciando-se de calons de outros estados: os calons cariocas, calons paulistas, entre outros. Uma configuração familiar típica dentro do Acampamento do São Gabriel abarca famílias nucleares conectadas a um grupo de irmãos (do sexo masculino), que costumam morar bem próximos uns dos outros. Cada um desses conjuntos de núcleos familiares formados em torno de um grupo de irmãos é chamado de *turma*. Assim, o Acampamento do São Gabriel é composto de diversas *turmas*. A socialidade calon é marcada pelo convívio intenso entre pessoas da mesma família. Em São Gabriel, um cigano nunca está sozinho. Qualquer que seja o lugar para o qual ele vá, ou qualquer coisa que ele faça, sempre será acompanhado de algum parente. A turma é uma unidade dificilmente quebrada, uma mudança de localidade (temporária ou permanente), por exemplo, normalmente será feita por toda a turma.

---

<sup>1</sup> Termos usados por estes calon para diferenciar mulheres e homens ciganos. Toda vez que utilizar neste artigo o itálico, será para chamar a atenção para categorias êmicas. Opto por utilizá-lo apenas a primeira vez que o conceito aparecer, para garantir uma leitura mais fluida do texto.

<sup>2</sup> O ensaio é fruto essencialmente de um trabalho de campo realizado com estes calons entre maio a dezembro de 2013, para minha dissertação de mestrado em antropologia (CAMPOS, 2015) acrescido de um material etnográfico que compõe meu segundo campo para o doutorado, ainda em andamento. Nesse sentido, é importante considerar o caráter provisório e aberto em que se encontram ainda muitas questões tratadas aqui.

<sup>3</sup> Nesse sistema, é possível o casamento entre calons e não ciganas (o contrário não), mas que serão incorporadas pela turma do marido, entrando em um processo de *virar calin*. Tratarei disso mais adiante.

Estes calons chamam a alteridade representada pelo não cigano de *gajons/garrons* ou sua inflexão feminina *gajins/garrins*, quando estão conversando entre si em *chibi*<sup>4</sup>. A tradução feita por eles para se comunicarem com o não cigano seria por meio das palavras *brasileiro* e *brasileira*, ou seja, para os calons, os termos *brasileiro* e *gajon* possuem o mesmo significado. Entre os calons do Bairro São Gabriel, os brasileiros são categoria onipresente: são os vizinhos não ciganos, são os clientes que compram os produtos vendidos por eles ou os parceiros de negócio, são os donos de estabelecimentos comerciais que eles frequentam, os médicos que os atendem no posto de saúde, são os padres ou os pastores que realizam missas ou cultos que eles assistem. Suas conexões com o mundo brasileiro compreendem relações simultâneas de imersão e distanciamento.

A bibliografia cigana do Brasil e do mundo confirma que seu universo nunca foi isolado, ele nasce no interior da sociedade ocidental e os ciganos por excelência estão no mesmo lugar que os não ciganos, mas ao mesmo tempo, sempre estabelecendo fronteiras em relação a eles (FRASER, 1992; OKELY, 1983; WILLIAMS, 2003; TEIXEIRA, 2009; GOLDFARB, 2013; FERRARI, 2010). O objetivo aqui é pensar o caso do acampamento do São Gabriel a partir dessa interação com o não cigano, ou seja, os modos como esse encontro tem se dado ao longo do tempo; e as formas com as quais estes calons, ao mesmo tempo em que marcam fronteiras em relação ao não cigano, aproximam-se, utilizando as instituições e incorporando hábitos brasileiros de maneira singular, ressignificando seus sentidos.

É importante, em primeiro lugar, assinalar que, para os calons, o mundo dos gajons não se constitui como um bloco unificado e homogêneo. Ele é, ao contrário, múltiplo e diversificado, e, portanto, o grau e a qualidade das relações com este universo são também bastante variados. As relações estabelecidas com os gajons conhecidos, como os vizinhos e os clientes de negócios tendem a ser mais bem-sucedidas do que o encontro com gajons desconhecidos, principalmente pela discriminação sofrida por conta dos estereótipos que acompanham há tempos o povo cigano.

---

<sup>4</sup> Chibi é o repertório lexical utilizado pelos calons de todo Brasil, com vocábulos que derivam do romani e do caló falados na Península Ibérica nos séculos XVII e XVIII (FERRARI, 2010 p. 194). Os calons utilizam a estrutura gramatical do português inserindo palavras em chibi.

A relação com o Estado e seus agentes veio sofrendo modificações ao longo das últimas décadas, avaliada positivamente pelos calons. Se antes se sentiam sempre invisibilizados e perseguidos, atualmente se compreendem como sujeitos de direitos, restando, contudo, um longo caminho ainda a se percorrer para que eles sejam devidamente reparados por toda a exclusão política a que foram submetidos historicamente.

Na primeira parte do texto, mostro o desenrolar da relação dos calons do São Gabriel com os gajons mais afastados deste espectro de proximidade e distância, ou seja, aqueles que de alguma forma representam o Estado brasileiro e cujo convívio sempre apresentou traços de um certo tensionamento. Na esteira destas relações, entram os gajons de instituições brasileiras como a polícia, a escola, as empresas que empregam trabalhadores assalariados, os serviços de saúde, dentre outros. Na segunda parte demonstro que tais relações são passíveis de ficar mais estreitas de acordo com a proximidade espacial de certos gajons, respeitando o recorte de gênero. Veremos que é possível criar laços afetivos com alguns vizinhos do bairro, desde que sejam do mesmo sexo, e, quando se trata dos calons do sexo masculino, é possível ainda estabelecer a relação mais próxima de todas, a aliança com uma gajin, sendo este o caso onde as fronteiras entre ciganos e não ciganos são mais passíveis de serem borradas. A conclusão tentará, por fim, reafirmar a criatividade calon que atravessa todo o texto, no que diz respeito à produção de significados dessas múltiplas interações com os brasileiros.

## DIREITOS NEGADOS, DIREITOS DADOS: ESTRATÉGIAS DE LUTA, FUGA E CAMUFLAGEM

O acampamento em que vivem os ciganos do São Gabriel passa por um processo de regularização fundiária, iniciado em 2011, que possui características inéditas no que diz respeito aos direitos territoriais ciganos no Brasil<sup>5</sup>. Depois de um longo processo,

---

<sup>5</sup> Trata-se do primeiro caso de regularização fundiária de um terreno da União destinado a comunidades ciganas. Meu contato com a comunidade se deu a partir desse processo de regularização. Em 2013, participei da elaboração de um dos dois Relatórios Antropológicos que compuseram este processo. Para mais detalhes, ver Lima e Dolabela (2015).

em 2013 foi assinado um termo de compromisso com o Estado para a futura emissão de uma concessão de direito real de uso do terreno calon, garantindo a ocupação de uma área de 35.000 m<sup>2</sup>. Após a notícia de que a área dos acampamentos estava assegurada pelo Estado, a sensação destes calons era a de que, pela primeira vez, o poder público de fato olhava-os com bons olhos.

Em poucos anos, sua relação com o Estado modificou-se consideravelmente. Hoje, os ciganos são reconhecidos pelo Estado brasileiro como grupos culturalmente diferenciados a partir do entendimento de que fazem parte da categoria de Povos e Comunidades Tradicionais<sup>6</sup>. No São Gabriel, agora eles têm território, água e luz regularizados, são atendidos dignamente pelo posto de saúde do bairro e muitas famílias guardam em suas casas as cartilhas oficiais de orientação sobre os direitos dos povos ciganos<sup>7</sup>. Carlos Rezende – liderança do acampamento, protagonista na luta pelo terreno e um interlocutor fundamental em minha pesquisa – em anos recentes, ocupou a cadeira destinada às comunidades ciganas no Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial (Conepir) e na Comissão Estadual dos Povos e Comunidades Tradicionais (CEPCT-MG), além de participar de algumas edições da Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Conapir) como um dos representantes dos povos ciganos.

Essa inclusão positiva dos ciganos no espectro do Estado, no entanto, é uma realidade extremamente recente. O próprio processo de regularização do terreno do São Gabriel foi iniciado a partir de uma reivindicação por visibilidade e por direitos dos calons, conduzida por Carlos Rezende diante de uma ofensiva do poder público, que, em 2010 tentou retirar toda a comunidade do terreno em que viviam há mais de 30 anos para realocar ali outras famílias não ciganas impactadas pela construção de uma obra da

---

<sup>6</sup> Diferentemente dos indígenas e quilombolas, os ciganos não possuem legislação específica na constituição de 1988. Podemos considerar a Medida Provisória editada em 25 de maio de 2006, que criou o Dia Nacional dos Ciganos no Brasil (24 de maio), como o marco de entrada dos povos ciganos nas políticas de reconhecimento por parte do Estado brasileiro. Já o Decreto 6.040/2007, que amplia a definição do conceito de Povos e Comunidades Tradicionais, marca a entrada dos povos ciganos nessa nova categoria.

<sup>7</sup>Cartilha *O Povo Cigano – Direito em suas mãos* (SEDH, 2007) e *Brasil Cigano: Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos* (SEPPPIR, 2013).

prefeitura<sup>8</sup>. Vale lembrar que a história dos ciganos no Brasil foi inteiramente marcada por uma espécie de política pública às avessas, com diversos registros de Leis, Decretos e Posturas Municipais que criminalizavam e expulsavam famílias ciganas em território nacional<sup>9</sup>.

A história de ocupação do terreno onde a comunidade do São Gabriel estabelece moradia ou *pouso* – como costumam dizer, ainda em referência aos tempos em que viviam andando em tropas – não foge à regra: foi marcada por deslocamentos compulsórios dentro deste mesmo bairro, promovidos pelo poder público. No relato de todos os calons idosos que conheci, a fixação entres os bairros São Gabriel e Belmonte se deu pelo aumento, nas últimas décadas, da dificuldade de se obter permissão para pousos temporários (que, no *tempo das tropas*, normalmente eram autorizados pela prefeitura local ou por fazendeiros, por curtos períodos). Assim, quando encontravam um terreno desocupado em alguma área pública de um município, as famílias calons passavam a estabelecer laços mais duradouros com o local e com os vizinhos, o que as levava a um processo de gradativa diminuição da itinerância. Segundo os calons, “não há mais espaço no mundo”, referindo-se às dificuldades dos tempos atuais, de um mundo cada vez mais urbano e com menos terrenos baldios passíveis de virar um pouso. A lógica da *falta* aparece na explicação dos calons do São Gabriel não apenas sobre a diminuição das andanças nas últimas décadas (por falta de espaço para pousar, ou

---

<sup>8</sup> A obra seria a construção de um novo Anel Rodoviário de Belo Horizonte e a retirada dos calons foi determinada pelo Departamento Nacional de Infraestrutura de Transporte (DNIT) em parceria com a Prefeitura de Belo Horizonte (PBH).

<sup>9</sup> Podemos citar inúmeros exemplos desses dispositivos legais que criminalizavam os ciganos e oficializavam sua expulsão em diferentes épocas da história do país. Os trabalhos de Cassi Coutinho (2016) e Rodrigo Teixeira (2009) conseguiram reunir vários. Alguns exemplos: um documento de Vila Rica (Ouro Preto) de 1723 informa que “ ‘pelo descuido que houve das praças da Marinha vieram para estas Minas várias famílias de ciganos’ [...] e manda prender todos eles e enviá-los ao Rio de Janeiro, de onde seriam deportados para Angola” (TEIXEIRA 2009, p. 32). Em pesquisa no Arquivo Público Mineiro, Teixeira encontrou disponíveis 61 Posturas Municipais do século XIX que continham artigos contra ciganos. Cabe lembrar que este não é um valor total da época, já que parte destas Posturas não foram conservadas. “ Nas Posturas da primeira metade do século, a ênfase está em acusar o cigano de indivíduo suspeito por barganhar escravos e animais adquiridos ilicitamente”. (*Ibid.*, p. 57). Já no final do século XIX, as Posturas indicam que a simples presença dos ciganos na cidade era considerada ameaçadora para a saúde pública (*Ibid.*, p. 57). Durante o Estado Novo liderado por Getúlio Vargas, novas políticas anticiganas surgiram. Com o objetivo de “intensificar as boas correntes migratórias”, foi elaborada uma legislação que regulamentava a entrada e permanência de estrangeiros no Brasil: o Decreto-Lei de n. 406, de 04 de maio de 1938, regulamentado pelo Decreto n. 3.010, de 20 de agosto do mesmo ano, listava os “imigrantes indesejáveis”, dentre eles, aparece o seguinte item: “indigentes, vagabundos, *ciganos e congêneres*” (CARNEIRO apud BORGES, 2007 p. 30) Casos mais recentes de intolerância contra ciganos no Brasil, envolvendo instituições policiais e judiciais e a mídia, foram analisados por Veiga e Mello (2012).

*ranchar*), mas naquelas sobre toda sua história, que, segundo eles, andavam em tropas pelo mundo justamente por uma falta de alternativa, porque eram constantemente expulsos dos lugares por onde passavam.

Na lembrança dos calon do São Gabriel, sua relação com os gajons do Estado está historicamente associada a estas atitudes de expulsão e à violência policial. Para eles, a assinatura do termo que garante sua permanência no terreno foi um marco na mudança de postura da polícia para com eles. Até pouco tempo antes, as chamadas “batidas policiais” eram comuns no acampamento e várias histórias são contadas sobre a entrada de policiais nas tendas, que reviravam todos os seus pertences e muitas vezes praticavam agressões verbais e físicas contra eles. O pavor da polícia vem de tempos longínquos. Rômulo, um dos calon do São Gabriel com quem eu estabeleço longas conversas<sup>10</sup>, narra um caso em que ele considera emblemático como marco de uma intensificação da repressão policial contra os ciganos mineiros:

Há uns 25 anos atrás, quando eu era criança, chegaram policiais procurando cavalos e acusando nossa tropa de ter roubado os animais. Eles começaram a bater muito nos nossos homens. Uma senhora, chamada Isolda, veio pedindo pra não bater nos filhos dela. Aí dois policiais vieram e bateram nela. Quebraram o braço dela. Aí aconteceu uma tragédia, os dois filhos dela mataram os policiais. Na hora que um bateu nela, um dos filhos já atirou nele, na hora. Naquela época, tinha cigano que andava armado. Cigano de Minas Gerais inteiro sofreu por causa disso. Cigano até fora do Estado de Minas. Aonde eles encontravam um acampamento cigano, eles entravam, batiam, até mulher eles levavam presa [...]. Os ciganos mataram os policiais na hora e fugiram. Isso tem uns 30 anos, a gente estava em Itaquaraçu. Os homens fugiram, uns foram presos e as mulheres ficaram. Aí começou uma perseguição aos ciganos de MG. Minha mãe fala que não ficou uma roupa pra vestir. Alguns ficaram um tempo presos. Diz que apanhavam demais. Meu pai foi um que, graças a Deus, eles não conseguiram pegar. Ele fugiu mais de 12 dias a pé. Chegou na fazenda de um conhecido dele, o fazendeiro deu abrigo pra ele. Nessa época a gente estava acampado lá, meu irmão tinha meses de idade. Minha mãe conta que prenderam eles tipo num pátio. Aí pra cozinhar feijão, pegava essas latinhas de Neston, fazia um furinho pra fazer tipo uma panela de pressão. Minha mãe fala que foi a época que mais sofreu. Aí tinha esses dois policiais, o Sargento Machadinha e o Cachimbinho. Até hoje quando você fala deles pros ciganos mais velhos, os ciganos têm medo (...). Esses dois que começaram a nos perseguir depois que os dois policiais morreram. Teve um cigano que eles bateram tanto com um pau nas costas dele, que ele anda encurvado. Ele só dorme de lado, não consegue dormir de costas, de tanta pancada que deram nele (Rômulo, calon morador do São Gabriel).

---

<sup>10</sup> Os nomes dos meus interlocutores foram trocados neste episódio para preservar qualquer exposição.

A narrativa de Rômulo situa um episódio ainda do tempo em que andavam em tropas, envolvendo a violência policial contra uma calin de sua turma e a reação dos ciganos que mataram os policiais responsáveis pela agressão, como o estopim para dar início a uma época persecutória no Estado. A historiografia, contudo, traz relatos ainda bem mais antigos sobre a perseguição aos ciganos em Minas Gerais. Rodrigo Teixeira (2009) dedicou-se em parte de sua obra *História dos Ciganos no Brasil* a reconstituir a “correria de ciganos”, como eram chamados os episódios de perseguições violentas aos ciganos por parte das autoridades e pela polícia ao longo do século XIX em Minas Gerais, principalmente na região da Zona da Mata.

Diversos relatórios policiais e jornais da época são testemunho da frequência destas correrias. Tratava-se de operações policiais de repressão aos ciganos, com propósitos “higienistas” e de “manutenção da ordem pública” (TEIXEIRA, 2009, p. 67). A polícia agia expulsando os ciganos de cidade em cidade e muitos eram presos, torturados, baleados e tinham seus bens confiscados. Em sua tese de doutorado em História (2016), Cassi Ladi Reis Coutinho analisou o modo como os ciganos figuravam em relatos oficiais no início do século XX, acusados de roubo, apreensão de animais, desordem e vadiagem, em inquéritos da polícia de Minas Gerais que atribuíam tais atos aos ciganos e a seu estilo de vida “nômade”.

A institucionalização das práticas de exclusão e opressão contra o povo cigano operada pelo Estado brasileiro ao longo da história constitui uma herança do tratamento dado pelos Estados europeus aos ciganos, como mostra Teixeira (2009). Esses processos de aniquilamento promovidos pelo Estado podem ser pensados a partir da discussão sobre soberania e biopoder – ambos entendidos como formas de controle estatal – travada por Foucault (2005). Para este autor, se, no poder soberano, o direito de matar era estendido a todos os súditos – era fundamentalmente um “direito de espada” ou o “direito de fazer morrer” (FOUCAULT, 2005, p. 287) – ao longo do século XIX no ocidente, o tipo de poder estatal transforma-se e deixa de focar a usurpação da vida, sendo centrais agora as práticas de gestão da vida, visando seu controle e sua otimização. Inaugura-se aí a era do biopoder, que, ao focar no “fazer viver”, precisa encontrar, no entanto, mecanismos que justifiquem o direito do Estado de matar. O racismo de Estado seria justamente o dispositivo de reinserção do poder soberano do

“fazer morrer”. Dito de outro modo, o racismo possibilita aos Estados baseados no biopoder produzir um recorte na população, baseado na raça, inserindo o fator negativo da morte em uma parte, enquanto na outra não<sup>11</sup>.

O tratamento historicamente dado pelo Estado brasileiro aos ciganos – das expulsões e perseguições de séculos anteriores até as recentes investidas policiais nos acampamentos e a tentativa de retirada dos calons do seu terreno para inserir outros cidadãos impactados pelas obras da prefeitura – pode ser considerado uma confirmação de que o direito estatal de matar sempre encontra uma maneira de estar em pleno funcionamento. Mesmo quando o poder vigente supostamente deva assegurar a vida de toda sua população, o racismo atua como esse mecanismo que produz corpos assassinais, em detrimento de outros que não o são. Assim, “a raça, o racismo é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização” (FOUCAULT, 2005, p. 306). Isso porque a relação entre o racismo e um Estado baseado no biopoder produz a reformulação de uma ideia de sobrevivência guerreira: “se você quer viver, é preciso que o outro morra” (FOUCAULT, 2005, p. 305), transformando-a em um axioma biológico: “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura” (FOUCAULT, 2005, p. 305). Foucault salienta ainda que a morte neste contexto não se refere apenas ao assassinato literal, mas também ao “fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição etc.” (FOUCAULT, 2005, p. 306).

É possível conectar o racismo estatal contra os povos ciganos com outros planos do encontro entre estes e a sociedade mais ampla. Ao abrir o dicionário Aurélio de Língua Portuguesa e buscar a palavra “cigano”, o leitor irá se deparar com definições como “indivíduo boêmio, erradio, de vida incerta”, “indivíduo trapaceiro, trampolineiro, velhaco” e ainda, “ladino, astuto, trapaceiro” (Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, 2013). As impressões sobre os ciganos no dicionário são bem similares às aquelas propagadas pelo senso comum, seja ele brasileiro ou euroamericano. Quando se pergunta a um não cigano qual a imagem lhe vem à cabeça quando pronunciamos a

---

<sup>11</sup> Foucault não quer dizer com isso que o racismo tenha sido inventado apenas na época do biopoder. É claro que ele já existia antes, mas foi nesse período que sua relação com o poder se tornou indispensável para o funcionamento deste (FOUCAULT, 2005, p. 304).

palavra cigano, é comum receber respostas que reforçam a visão de indivíduos andarilhos, trapaceiros, ladrões etc.

Também na literatura os ciganos são frequentemente associados a estereótipos depreciativos. Em *Um olhar oblíquo - contribuições para o imaginário ocidental sobre o cigano*, Florência Ferrari (2002) trabalha diversas representações destes povos na literatura mundial, mostrando como há séculos se repetem esses mesmos arquétipos do cigano, associados ao roubo, à traquinagem, à boemia, a uma vida livre e sem leis, dentre outras características que soam pejorativas se comparadas ao padrão idealizado pelo modo de vida da sociedade ocidental majoritária. Na novela *La Gitanilla*, por exemplo, o espanhol Miguel de Cervantes, escreve que, no século XVII, “ser ladrão” era uma espécie de essência cigana, um ethos que ia se fortalecendo na medida em que era mais praticado ao longo da vida. Exemplos como esses se multiplicam ao longo de outras épocas e da literatura clássica de diversos países, como o mineiro Guimarães Rosa, a inglesa Virginia Woolf, e ainda o famoso romance *Memórias de um Sargento de Milícias*, de Manuel Antônio de Almeida (apud FERRARI, 2002).

As mulheres ciganas, além da construção da sua imagem como feiticeiras e charlatãs associada à prática de leitura de mãos, também aparecem em diversas obras como figuras sedutoras, libidinosas, ligadas à prostituição. Como na obra de Guimarães Rosa (2015 [1956]) *Grande Sertão Veredas*, na qual aparece a cigana Nhorinhá, uma “cigana meretriz” amante do protagonista Riobaldo. Parece existir uma conexão e uma convergência dessa imagem sempre pejorativa dos ciganos, tal como aparece no dicionário, no imaginário popular, na literatura e ainda em grande parte dos documentos jurídico-políticos de diversos países ao longo da história dos últimos séculos, ajudando a promover a exclusão e a marginalização desses coletivos.

Podemos pensar em um movimento de mão dupla, de ida e volta e de sobreposição, no qual cada uma dessas esferas retroalimenta a imagem negativa dos ciganos. Para os calons do São Gabriel, ainda hoje, mesmo com os avanços por parte do Estado nas medidas mitigatórias desse passado de exclusão, as consequências negativas dessa imagem podem ser sentidas na pele. Algumas crianças do acampamento relatam que já foram vítimas de preconceito na escola por parte de colegas e de professoras. As calins possuem diversas histórias de discriminação em lojas do centro da cidade, onde

são frequentemente vigiadas quando entram e às vezes até coagidas a se retirar. Um dos meus interlocutores me contou que parou de revender celulares depois de sofrer uma grande humilhação do gajon que lhe fornecia a mercadoria. Este o insultou, afirmando que ele não poderia ser honesto pelo fato de ser cigano.

Em outra situação, eu estava no acampamento aguardando um casal de amigos ciganos para levá-los à Receita Federal – pois precisavam regularizar seu CPF – quando a jovem esposa calin apareceu trajada com um vestido cigano. Na mesma hora, sua sogra ordenou: “põe *roupa de brasileira* Dara, é melhor”. Ela então trocou seu típico vestido verde de musseline (produzido por uma costureira cigana) por uma saia comprida de algodão preto e branco e uma regatinha, compradas em *lojas de gajon*. Em ambientes externos ao acampamento, provavelmente as calins são mais facilmente reconhecidas por seus longos vestidos coloridos e em camadas, enquanto os homens, que se vestem com chapéus, botas de bico fino e cinto com grandes fivelas, podem ser confundidos com gajons que adotam um estilo *cowboy*<sup>12</sup>. Assim, o medo da discriminação faz com que hoje em dia as mulheres, quando saem do acampamento, troquem seus vestidos de calin por *roupa de gajin*.

Na concepção destes calons, é considerado *vergonha* a mulher mostrar a parte de baixo do corpo e, portanto, as calins estarão sempre vestidas com saias longas. Calças compridas também são censuradas, uma vez que marcam as formas corporais dessa região. Já na parte superior do corpo, as calins podem usar decotes e alguma transparência, assim, seus vestidos são sempre feitos de modo a tapar muito embaixo e mostrar um pouco em cima. No momento de sair do acampamento, portanto, as mulheres retiram seus vestidos, mas obedecendo à mesma lógica: colocam blusas e saias de gajin; saias, contudo, sempre longas.

Essas estratégias de camuflagem dos calons no mundo dos gajons para que não se sintam discriminados atualizam essa relação historicamente marcada pelo que podemos chamar de uma circulação distanciada dos ciganos nos espaços dos brasileiros.

---

<sup>12</sup>Muitas vezes sobra-lhes ainda os dentes de ouro, um fácil indicativo de sua procedência cigana, mas que eles também têm subterfúgios para escondê-los. Um calon do acampamento que perdeu seus dentes frontais e fez uma prótese toda em ouro disse-me que prefere sair sem ela quando vai a algum local fora do acampamento em que prevê que pode ser hostilizado. Um colega pesquisador certa vez nos mostrou outro modo como um calon com quem ele convive esconde os dentes de ouro quando sai para trabalhar como vendedor nas ruas de sua cidade: pinta os dentes de ouro com corretivo branco.

Assim, no que diz respeito aos gajons do Estado, aos gajons distantes, os das lojas e das instituições, parece haver sempre uma atitude de aproximação superficial, cuidadosa e desconfiada dos calons. Vários dos meus interlocutores contam que, antigamente, suas turmas eram muito mais fechadas para o contato com os gajons. Os pais aconselhavam os filhos a “não darem conversa para brasileiro”, a nunca ensinarem nenhuma palavra do chibi, a não autorizarem sua entrada nos acampamentos, para reportagens ou pesquisa. Hoje isso mudou, segundo os calons, muito por conta dessa aproximação com o próprio poder público, o que os fez flexibilizar o sentimento de medo e aversão à política dos gajons. Mas, ainda assim, quando se trata de brasileiro não conhecido – e isso inclui todo este leque de pessoas que representam todos estes espaços, como o Estado, os comércios, as instituições de pesquisa etc. – todo cuidado é pouco.

#### ESTUDAR E TRABALHAR?

Essa maneira de se relacionar com o mundo gajon, operacionalizada a partir de uma incorporação e, ao mesmo tempo, de um corte, também aparece na vida dos calons do São Gabriel com o trabalho e a escolarização. O acesso à educação é hoje bem mais difundido entre estes ciganos do que nas gerações anteriores, e eles comemoram isso, chamando a atenção principalmente para o fato de adquirirem a capacidade de leitura: “nossos velhos não conseguem nem saber se estão tomando o remédio certo, pois não conseguem nem ler a bula”, disse-me uma calin ao afirmar que, das gerações mais velhas, praticamente ninguém frequentou a escola. Há também uma contrapartida ressaltada por eles na manutenção das crianças na escola, o recebimento do valor do Programa Bolsa Família do Governo Federal, que, para ser pago, exige que os filhos abaixo de 15 anos estejam matriculados na escola e com baixo índice de faltas. No entanto, a questão da escolarização para estes calons não parece possuir os mesmos significados e objetivos esperados pelos brasileiros.

No acampamento, o índice de abandono da escola por volta dos 12 a 16 anos é de quase 100% e corresponde ao período em que os calons e calins se casam. Podemos sugerir alguns motivos para esta atitude. Em primeiro lugar, a escola representa a acumulação de um saber que não lhes interessa prioritariamente. Estes calons

consideram importante o aprendizado básico da leitura e da escrita para que possam realizar as atividades básicas do cotidiano, como interpretar bulas de remédio e documentos, ler partes da bíblia ou pequenos textos nas redes sociais e se comunicar nos aplicativos de telefone (hoje grande parte dos calons utiliza regularmente o sistema de mensagens Whatsapp). No entanto, o *conhecimento* propriamente calon está fortemente ligado à oralidade. Tal conhecimento está vinculado primordialmente a seu sistema de regras e valores, que eles frequentemente traduzem como *lei cigana* e que constitui a base para as ações e comportamentos das pessoas, sendo transmitido oralmente e de maneira “genderizada”: os homens mais velhos da família ensinam aos meninos e rapazes; e as mulheres (a mãe e depois de casar, a sogra) ensinam às moças<sup>13</sup>.

As atividades mais valorizadas na socialidade calon, ligadas à sua concepção de trabalho – o cuidado com as coisas do lar e com os filhos, no caso das calins, e no caso dos homens, a habilidade de negociar –, não são aprendidas na escola e sim no dia a dia do acampamento. É também assim que se aprende o chibi, a língua calon, e eles constantemente reafirmam não ter interesse em uma publicação escrita de seu vocabulário, pois não querem que os gajons tenham acesso a ele. “Nossa língua é nossa maneira de nos proteger”, disse-me certa vez uma calin, repreendendo-me com tom de preocupação quando eu estava a anotar palavras em chibi em meu caderno.

Em segundo lugar, os calons e calins saem da escola quando se casam justamente porque o ato do casamento retira-lhes a condição de criança, é quando eles começam o processo de se tornarem adultos. A partir de minha experiência de campo, pude atestar que o primeiro casamento calon deve ser preferencialmente entre primos e normalmente ocorre quando uma calin possui entre 12 a 15 anos e um calon, entre 14 e 18 anos. No entanto, contrariando algumas posições críticas a isso<sup>14</sup>, a prática não é compreendida por eles como casamento infantil. Isso porque a concepção de infância

---

<sup>13</sup> No artigo de Martin Fotta (2018) entre os calons da Bahia, o termo *conhecimento* também aparece em um sentido próximo aos calons mineiros. É explicado por ele como uma espécie de senso moral, adquirido ao longo da vida, e expresso em diversas práticas centrais na vida cigana. Um sentido próximo do termo também pode ser visto no trabalho de Paloma Gay y Blasco, quando mostra que, entre os Jarana de Madrid, eles diferenciam o conhecimento não cigano [*payo*] – escolarizado – do conhecimento [*conocimiento*] cigano – aquele que sabe separar “o que é certo ou errado” (GAY Y BLASCO, 1999 p. 39).

<sup>14</sup> Em 2017, uma revista eletrônica intitulada *AzMina* fez uma série de reportagem sobre mulheres ciganas e em uma delas, condenava o que chamava de “casamento infantil” entre os ciganos, sem, no entanto, se dar conta da visão eurocêntrica e universalizante sobre a concepção de infância engendrada em sua crítica. Link para a matéria: <https://azmina.com.br/especiais/pequenas-esposas>.

para os ciganos é diferente da nossa, e, como já argumentei em outro momento (CAMPOS, 2015), um dos papéis do casamento é servir como dispositivo ritual que dá início à passagem para a vida adulta, sendo o conceito de “adolescência” estranho a eles.

O princípio da *honra* e *vergonha* calon pressupõe um rígido controle da virgindade e do desejo femininos, desejo este que, de acordo com eles, inicia-se por volta dos 12 anos e o casamento no começo desta fase entra como garantidor da manutenção dessa moralidade. Levando isso em conta, uma vez iniciados na vida adulta, eles devem se portar como tal. A calin casada deve exercer as atividades da casa e se expor o mínimo possível em ambientes dos gajons, enquanto os rapazes calon devem vigiar de perto as esposas para que garantam sua moralidade, além de se iniciarem nas atividades comerciais masculinas, para começarem a garantir o sustento dessa nova unidade familiar. Frequentar a escola, portanto, não faz sentido nem para o calon nem para a calin casada, com o agravante de representar certo “perigo”, pois a escola seria um ambiente onde principalmente as calins estariam em contato próximo e constante com jovens gajons.

A recusa ao emprego formal, “fichado”, assalariado, é um operador importante dessa lógica de incorporação e rechaço a esse universo brasileiro. As calins são responsáveis pelos cuidados dos filhos e do lar e algumas complementam a renda da unidade familiar revendendo artigos de pequeno valor, principalmente panos de prato na vizinhança. Os homens são, por excelência, os mediadores entre o exterior e o interior do acampamento, sendo que seu acesso ao ambiente brasileiro é muito mais intenso que o das calins, que ficam mais confinadas ao espaço do acampamento. Cabe aos homens garantir a renda familiar majoritária e eles o fazem principalmente através da prática de *catira* ou *breganha*<sup>15</sup>, do empréstimo de dinheiro a juros, da venda de artigos diversos, como eletrônicos, correntinhas banhadas a prata e ouro ou trabalhando como carroceiros. O modo de trabalho dos calons do São Gabriel pressupõe relações estreitas com os brasileiros: os ciganos compram artigos diversos dos gajons para revender para

---

<sup>15</sup>A *catira*, também chamada de *breganha* é um sistema de troca muito recorrente entre os calon de São Gabriel, realizada entre calons ou entre calons e brasileiros e em geral envolve duas mercadorias, uma mais valiosa que a outra, e por isso a mais valorizada será trocada pela menos valorizada, acrescida de um montante em dinheiro definido entre as partes. Pode entrar na *catira* qualquer tipo de bem, mas principalmente aparelhos eletrônicos, carros e animais.

outros gajons, emprestam dinheiro a gajons, entre outros. No entanto, tal relação tem um pressuposto fundamental: a não subordinação ao brasileiro. A recusa à “proletarização” é recorrente na bibliografia cigana em diversos países (OKELY, 1983; WILLIAMS, 2003; STEWART, 1997; FERRARI, 2010; BRAZZABENI, CUNHA, FOTTA, 2016) e no São Gabriel ela se confirma.

Certa vez, Carlos me contou com pesar que foi obrigado pelas circunstâncias a arrumar um emprego. Segundo ele, como nos últimos anos esteve muito envolvido com as questões da Associação Guiemos Kalon – da qual era presidente – e com a mediação entre esta e o poder público, praticamente não lhe restava tempo para realizar alguma atividade que lhe garantisse alguma renda. Para complicar mais sua situação, ele gastou todas suas economias na campanha eleitoral, na qual foi candidato a deputado estadual, o que o deixou em uma situação financeira delicada. Assim, “não lhe restando alternativa”, conseguiu um trabalho de instalador de placas de gesso. Pouco tempo depois, desistiu do serviço e voltou a comercializar artigos diversos, ficando, assim, muito mais satisfeito.

## INVENTANDO A PARTIR DAS CONVENÇÕES BRASILEIRAS

A escolha específica do termo êmico *brasileiro e brasileira* para fazer a tradução do termo *gajon e gajin*, em contraste com *calon* ou *cigano*, é digna de análise. Chamar o não cigano de brasileiro é, numa leitura apressada, considerar que os calon não se consideram brasileiros. Recordo aqui que em uma reunião com diversos agentes envolvidos no processo de regularização do terreno do São Gabriel, uma representante de um projeto que apoiava os calon advertiu-os, sugerindo que não utilizassem o termo brasileiro para se referirem aos não ciganos, pois, segundo ela, chamá-los assim poderia ser uma espécie de atestado de não cidadãos do país, o que poderia prejudicá-los tanto no processo de reconhecimento fundiário quanto em questões de acesso a políticas públicas. O equívoco para o qual essa representante chama atenção e que ela também acaba cometendo ao repreender quanto ao uso do termo, parte da nossa tendência a pensar por equivalência (VIÉLE 2010), ou seja, achar que quando um outro está falando de algo, seu significado é o mesmo que para mim, um pressuposto de que o

entendimento do mundo é universalmente único e, assim, nos sentimos autorizados a controlar a tradução das categorias dos outros<sup>16</sup>.

É preciso perceber que há uma grande diferença no sentido como nós e os calons entendemos o termo brasileiro. Nosso sentido está relacionado ao pertencimento a um Estado-Nação, definido territorialmente, com o compartilhamento de “traços culturais” comuns como língua e costumes e com o acesso a direitos e à cidadania. Para os calons do São Gabriel, por sua vez, não se considerar brasileiro, em nossos termos, não os retira da condição de cidadãos do Brasil, com direitos de acesso aos serviços e políticas públicas brasileiras, tampouco os desautoriza de apropriar-se das convenções brasileiras, como a igreja, a música, a escola, ou qualquer outra. Não se trata aqui de uma contradição, justamente porque o objetivo não é a construção de um mundo comum com os brasileiros, mas sim de uma outra maneira de pensar a relação com eles e com suas instituições. Podemos pensar a relação dos calons com os brasileiros à imagem dos conceitos de *convenção* e *invenção* propostos por Roy Wagner (2010): as convenções seriam os códigos compartilhados, a base comum na qual a invenção irá agir, diferenciando e particularizando seus significados. Dito de outro modo, na relação entre calons e brasileiros, as instituições brasileiras representariam o pano de fundo *convencional* sob os quais os calons *inventam* suas próprias regras do jogo em um esforço de diferenciação.

Durante meu trabalho de mestrado acompanhei um rito de casamento entre dois calons que moravam em um acampamento na cidade de Pedro Leopoldo (MG). Eu nunca havia ido a este acampamento, mas as famílias dos noivos eram parentes dos calons do São Gabriel e me convidaram para participar da cerimônia. O ciclo ritual é composto por vários dias de festa no acampamento anfitrião, seguido pelo casamento na igreja católica e termina com a cerimônia de *entrega da noiva* no dia seguinte<sup>17</sup>. No dia do casamento na igreja do casal de Pedro Leopoldo, dois fatos inesperados me deixaram intrigada durante boa parte do tempo e vou relatá-los aqui.

---

<sup>16</sup> Ane Viéle assina o Posfácio de “La Sorcielle Capitaliste: pratiques de désenvoûtement de Philippe Pignarre e Isabelle Stenger, de 2005. “Pensar por equivalência significa: ‘é o mesmo caso de... então!’” (VIÉLE, 2010, p. 7).

<sup>17</sup> Para mais detalhes sobre o ciclo ritual do casamento calon, ver Campos (2015).

Quando cheguei à paróquia onde seria realizado o casamento, suas portas ainda estavam fechadas e não avistei nenhum calon. Resolvi, então, ir à casa paroquial ao lado e indagar se era ali que aconteceria um casamento cigano. A mulher que me atendeu respondeu à minha pergunta dizendo que o que haveria ali seria um noivado cigano, não um casamento. Fiquei sem entender e com receio de ter errado o endereço da igreja. Minutos depois, ao chegarem os primeiros calons, contei a uma calin o que sucedera e ela me explicou que essa é uma situação comum, que pela “pouca idade” dos noivos (a noiva tinha 12 e o noivo 13 anos), o padre e a igreja geralmente não aceitam fazer o casamento, apenas o noivado. Mas, que, para os calons, aquela cerimônia “valia como casamento”. A fala do padre durante a cerimônia confirmou a explicação da calin sobre a questão do noivado. Ele repetiu diversas vezes “isso aqui não é casamento, é um noivado, pois os noivos não têm idade ainda para casar”.

Eis o segundo fato que me desconcertou: quando os noivos entraram na igreja, estavam acompanhados de dois casais de adultos que eu não reconhecia. No entanto, de acordo com a fala do padre, aqueles seriam os pais dos noivos. Fiquei confusa, porque os pais me foram apresentados na festa do dia anterior e, definitivamente, não eram aqueles presentes ali! Foi preciso alguns dias e conversas posteriores com os calons para eu juntar todas as peças do quebra-cabeça e me dar conta do que havia sucedido: os casais que o padre chamara o tempo todo de “pais do noivo e da noiva” eram, na verdade, os seus respectivos padrinhos! Por isso, eu não os reconhecia. A explicação para essa troca me foi dada posteriormente por algumas calins: como o padre considerava aquilo um noivado, e não um casamento – pois a igreja o proibiria de realizar um casamento de pessoas daquela idade –, em um noivado não há padrinhos, por isso ele os referia como pais. As calins me disseram que a maioria dos casamentos dos calons da região são assim: o padre chama a cerimônia de noivado, mas para os calons aquele rito possui o valor de um casamento. Os padrinhos então fazem os papéis de pais e, no caso que acompanhei, os pais verdadeiros nem mesmo foram à cerimônia, pois, como me explicaram: “dizem que dá azar os pais verdadeiros irem, o casal depois não vive”.

Encaro aqui meus mal-entendidos como boas oportunidades novamente de pensar a experiência do equívoco como uma abertura para se perceber que, no encontro com o outro, não somos autorizados a pensar que temos, de antemão, os significados das coisas. O episódio do casamento é um bom exemplo de como eles se utilizam das convenções brasileiras, inventando seu próprio modo de lidar com elas e ressignificá-las. No noivado que se passa pelo casamento, eles subvertem os dogmas e rituais da igreja católica para uma lógica própria calon sem sentir desconforto com isso, precisamente porque, mesmo utilizando instituições brasileiras, sua política não deixa de ser outra. Mas isso, porém, não anula as possibilidades de sobreposição e convivência entre modos de existência aparentemente contraditórios. Apesar da igreja católica ser parte fundamental no processo ritual do casamento calon, se suas regras não se encaixam com as regras calon de casamento, como no caso da idade para casar, eles encontram uma maneira de burlá-la, sem que sua importância seja diminuída. E isso pode acontecer enganando o brasileiro ou mesmo fazendo-o compactuar com sua mudança das regras do jogo.

No caso do casamento que presenciei, ficou claro que o padre sabia que quem acompanhava os noivos não eram seus pais e sim seus padrinhos. Afinal, o padre já conhece de longa data aquela turma e são os pais dos noivos que combinam com ele o casamento. O padre, portanto, não é iludido pelos calons. Na verdade, ao contrário, ele é condescendente com a situação, criando um “teatro do noivado” para atender aos calons, quando, na realidade, ele sabe que aquilo para os ciganos tem o valor de um casamento. Assim, ao mesmo tempo em que os calons não criam instâncias que os separam completamente dos gajons, inserindo as instituições brasileiras como parte dos seus rituais, eles atravessam suas configurações, de modo próprio, criando suas próprias regras e lógicas, sua própria política.

## GAJONS MAIS PRÓXIMOS

Enfatizamos, até aqui, as relações com os gajons distantes, desconhecidos, ligados ao Estado e a uma série de instituições brasileiras, representando uma das

categorias de alteridade mais afastadas no espectro de proximidade e distância das relações que constituem a socialidade dos calons do São Gabriel<sup>18</sup>. Mas há ainda os gajons que mantêm relações de amizade mais próximas com os calons e, neste caso, a profundidade do vínculo está diretamente relacionada à proximidade espacial. Os gajons amigos são quase sempre vizinhos dos calons e das calins ou estão em um raio pequeno de distância. Primeiramente, porque grande parte da vida destes ciganos se passa no interior ou nas proximidades do acampamento. E há aqui um importante recorte de gênero. Os calons do sexo masculino circulam mais livremente e acabam fazendo mais amigos gajons pelo bairro. Dois ambientes são propícios para os homens fazerem amigos gajons: o bar e a igreja. Há, portanto, os calons considerados mais *bagunceiros* que constantemente saem para beber nos bares da região, fazendo amigos brasileiros; e os calons mais *sossegados*, principalmente aqueles que frequentam igrejas pentecostais da vizinhança e fazem amigos gajons por lá.

Já entre as calins, são poucas as gajins a quem elas chamam de amigas e isso parece estar fortemente relacionado à moralidade calon, que por um lado restringe sua circulação, fazendo com que sua convivência diária se limite às calins de sua própria parentela (geralmente filhas, sogra e cunhadas, já que a tendência é a virilocalidade) e, por outro, faz com que elas tenham más impressões de grande parte das brasileiras, a quem consideram oferecidas, obscenas e pouco confiáveis. As exceções normalmente são uma ou outra gajin vizinha que visita suas barracas (o contrário parece não ocorrer com frequência, e nunca as vi entrarem nas casas das gajins) e se mostram prestativas com as calins na vida cotidiana.

O maior grau de proximidade que pode haver entre um cigano e um não cigano, ou melhor, entre uma não cigana, dá-se através do *juntamento*<sup>19</sup> entre um calon e uma gajin. Como o primeiro casamento calon deve acontecer preferencialmente entre parentes, é a partir das segundas alianças que o sistema abre espaço para a entrada das brasileiras. As chances de um calon ou uma calin *se juntar* com um gajon ou uma gajin

---

<sup>18</sup> Não digo que seria a mais afastada porque entendo que essa posição é preenchida pela categoria de inimigo, que não se refere necessariamente aos gajons. Não será possível neste artigo desenvolver mais detalhadamente essa categoria, no entanto, podemos pensar que, para os calons, o inimigo é geralmente um calon que já foi um parente ou um gajon que já foi um amigo, mas que, por alguma briga ou desentendimento, o vínculo do parentesco ou da amizade foi quebrado.

<sup>19</sup> Termo usado pelos calons para referirem-se às alianças que ocorrem após o eventual fim do primeiro casamento cigano.

estão diretamente relacionadas às diferenciações de gênero. O juntamento de uma calin com um brasileiro é algo mal visto no São Gabriel, sob o risco de um rompimento desta com sua turma, pois seria considerado vergonha para seus parentes próximos. Existe também uma preocupação em manter as calins no interior da rede de relacionalidade calon, já que há um sentimento de que, ao unir-se com outro calon, mesmo mudando de turma, uma filha ficou entre parentes, ou pelo menos ficou entre ciganos. De fato, o sistema de controle da moral calon atua de maneira eficaz tratando de impedir que o tipo de enlace entre calins e brasileiros aconteça: a circulação das mulheres é tão vigiada, dentro e fora do acampamento, que as chances de uma calin se aproximar de um brasileiro são muito baixas. No caso dos homens, não há impedimento em se juntar com uma brasileira, sendo esta uma realidade corriqueira dentro do acampamento. De acordo com as histórias contadas no São Gabriel, este tipo de aliança sempre aconteceu, desde os tempos das tropas, quando “era comum uma brasileira se apaixonar por um cigano e ir embora com ele”.

Uma brasileira que se une a um cigano do São Gabriel certamente irá viver entre os parentes do marido, deixando para trás grande parte da sua vida anterior para entrar no universo calon. As esposas gajins que conheci em campo me relataram que mergulhar na socialidade calon através da aliança é um processo complexo, cheio de provações no interior da parentela do marido e também repleto de questionamentos pessoais, pois atravessam-se dois mundos bem distintos. O processo de se tornar calin pressupõe dedicação e uma prática direcionada. Elas mencionam a dificuldade entre, de um lado, a pressão dos calons para se abandonar alguns hábitos brasileiros e, de outro, suas próprias dificuldades internas em aceitar entrar completamente no universo moral calon. Uma brasileira tornada calin será sempre uma figura do interstício: ela nunca terá o *sangue cigano* – um conceito amplamente usado pelos calons –, sempre será um pouco gajin; ao mesmo tempo, passa a ser considerada calin, mas uma calin de outra natureza<sup>20</sup>. E não há aí nenhuma contradição do ponto de vista calon, uma vez que para eles, ser cigano é sempre um processo, pois pressupõe uma constante atualização, mesmo dos que nasceram ciganos, por meio de uma performance específica<sup>21</sup>, da

---

<sup>20</sup> Os filhos de um casal composto por um cigano e uma gajin são chamados em chibi de *patau*, que significa filho de sangue misturado.

<sup>21</sup> A noção de performance aqui deve ser compreendida na linha proposta por Gay y Blasco (1999) e Ferrari (2010), ambas influenciadas pela teoria de Judith Butler (2017) sobre a performance de gênero.

obediência de seus códigos morais, de casar no interior da rede de relações calon, entre outros.

Deste modo, assim como uma cigana que se casa com um gajon e vai viver entre os parentes do marido, ferindo um princípio moral basilar entre os calons – casar-se com brasileiro e viver longe do coletivo cigano –, provavelmente deixará de ser calin, uma brasileira que se casa com um calon e passa a viver no acampamento, adota sua moral e o comportamento esperado de uma cigana, é passível de se tornar calin. Ela, no entanto, começa esse processo em desvantagem, se comparada a uma calin que já aprende como se portar como tal desde cedo. Assim, se essa “calin brasileira” é menos calin que a “calin de sangue”, isso também parece conceder-lhe a flexibilização de várias regras que envolvem a moralidade cigana: algumas trabalham fora, nem sempre usam vestido cigano, podem influenciar a decisão sobre protelar o casamento da filha, por exemplo, sem que deixem de ser abarcadas pelo processo de tornar-se calin. Aqui, o marido é um importante agente, pois ele é condescendente com a maneira diferenciada com que a esposa participa da produção e atualização da performance calon.

Ao se juntar com uma gajin, um calon está ciente das particularidades deste movimento. Se por um lado a adequação da esposa a uma performance da moralidade calin será exigida pela sua parentela, por outro, escolher uma brasileira já pressupõe uma tendência do homem a aceitar uma flexibilização do sistema ideal. A aliança com uma gajin também supõe uma outra maneira de se relacionar politicamente com o mundo cigano e o mundo brasileiro. Como observou Ferrari (2010), enquanto a união com uma calin envolve uma aliança entre famílias, em um juntamento com uma brasileira, a relação é estabelecida com base no casal e dispensa pedidos, arranjos, negociações de residência, todos esses potenciais focos de tensão. Por outro lado, essa união pode proporcionar ao calon uma ponte interessante com o mundo brasileiro, a partir do usufruto do conhecimento escolarizado da esposa ou do acesso à sua rede de relações brasileiras.

---

Tanto para Ferrari quanto para Gay y Blasco, a construção de uma “ciganidade” (“calonidade” para a primeira e “gypsiness” para a segunda) é performativa e não uma essência, algo dado. Tanto nos contextos dessas autoras, quanto aqui, a diferenciação entre performance masculina e feminina é crucial para a produção da ciganidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estas notas de forma alguma têm a pretensão de conseguir esgotar todas as dimensões da relação entre meus interlocutores e o mundo gajon: isso seria impossível, tamanha é sua multiplicidade. Tampouco pretendem fazer uma análise minuciosa e comparativa destes dados etnográficos com outros trabalhos sobre este tema no Brasil. O objetivo aqui é, principalmente, trazer uma contribuição etnográfica sobre estas relações entre ciganos de Minas Gerais, enfatizando duas constantes dimensões envolvidas: a primeira delas é aquela que escancara todas as formas de violência impetradas historicamente pelo universo gajon em seu encontro com os povos ciganos, o que não foi diferente com os calons mineiros. E a segunda, as formas criativas através das quais estes calons construíram suas relações com o mundo gajon e suas relações internas, sempre atravessadas por este mesmo mundo.

A noção de *invenção* serve justamente para mostrar que participar das *convenções* brasileiras não significa compartilhar a mesma ideia de mundo que os brasileiros. E, ao usar constantemente a estratégia da incorporação seguida de um corte, os calons parecem querer mostrar exatamente isto. Certa vez, comentei com um amigo cigano sobre a beleza de seu novo carro (item pelo qual calons e brasileiros muitas vezes compartilham a adoração). Era um estilo jipe de cor laranja em um tom bem forte, no qual ele colocou um enorme adesivo com um tema tribal na lateral, de ponta a ponta. Ele me contou que, no dia em que foi plotar o veículo, o funcionário da loja comentou: “a cor do seu carro já é tão ‘cheguei’, pra quê colocar esse adesivo? Vai chamar muita atenção!” Ele então retrucou, fazendo seu corte, inventando em cima da convenção do gajon: “você não entende, eu sou cigano, cigano é um ser diferente! Gosta das coisas assim, chamativas”.

## REFERÊNCIAS

BRAZZABENI, Micol; CUNHA, Manuela Ivone; FOTTA, Martin. Introduction: Gypsy Economy. In: \_\_\_\_\_. **Gypsy Economy: Romani Livelihoods and Notions of Worth in the 21st Century**. Oxford: Berghan Books, 2016. 263 p.

BORGES, Isabel Cristina Medeiros Mattos. **Cidades de portas fechadas.** A intolerância contra os ciganos na organização urbana na primeira república. Dissertação (Mestrado em História). Juiz de Fora: UFJF, 2007.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero:** feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. 287 p.

CAMPOS, Juliana M. Soares. **Casamento cigano:** produzindo parentes entre os Calons do São Gabriel. Dissertação (Mestrado em antropologia social). Belo Horizonte: UFMG, 2015.

COUTINHO, Cassi Ladi Reis. **Os ciganos nos registros policiais mineiros (1907-1920).** Tese (Doutorado em História). Brasília: UnB, 2016.

FERRARI, Florência. **Um olhar oblíquo:** contribuições para o imaginário ocidental sobre ciganos. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo: USP, 2002.

\_\_\_\_\_. **O mundo passa:** uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros. Tese (Doutorado em Antropologia Social) São Paulo: USP, 2010.

FOTTA, Martin. **Only the dead don't make the future':** *Calon lives between non-Gypsies and death.* No prelo, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da Sociedade.** São Paulo: Martins Fontes, 2005. 382 p.

FRASER, Angus. **The Gypsies.** Oxford: Blackwell Publishers, 1992. 359 p.

GAY Y BLASCO, Paloma. **Gypsies in Madrid:** Sex, Gender and Performance of Identity. Oxford: Berg Publisher, 1999. 198 p.

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

LIMA, Deborah; DOLABELA, Helena. Dilemas da diversidade em um processo de regularização fundiária: O caso de ciganos Calon em Belo Horizonte. **Revista da UFMG.** Belo Horizonte, v. 22, n. 1 e 2. pp. 80-103 – Jan/Dez 2015.

OKELY, Judith. **The Traveller-Gypsies.** Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 250 p.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão Veredas.** São Paulo -SP, Editora Nova Fronteira, 2015. 496 p.

SEPPPIR - Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Brasil Cigano:** Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos. Brasília, maio de 2013. Disponível em [http://www.sepppir.gov.br/comunidades-tradicionais/copy\\_of\\_povos-de-cultura-cigana](http://www.sepppir.gov.br/comunidades-tradicionais/copy_of_povos-de-cultura-cigana). Acesso em: 21/06/2018.

SEDH – Secretaria Especial de Direitos Humanos do Governo Federal. **O Povo Cigano – Direito em suas mãos,** setembro de 2007. Disponível em <http://static.paraiba.pb.gov.br/2016/05/cartilha-ciganos.pdf>. Acesso em: 21/06/2018.

STEWART, Michael. **The Time of Gypsies**. Oxford: WestView Press: 1997. 302 p.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **História dos Ciganos no Brasil**. 2º Edição. Belo Horizonte, Crisálida: 2009. 176 p.

VEIGA, Felipe Berocan; MELLO, Marco Antonio da Silva. A incriminação pela diferença: casos recentes de intolerância contra ciganos no Brasil. **Comunicações do ISER**. Rio de Janeiro, v. 66, 2012, pp. 86-108.

VIÈLE, Anne. Posfácio; Potência e generosidade da arte de “prestar atenção”! La Sorcielle Capitaliste: pratiques de désenvoûtement de Philippe Pignarre e Isabelle Stenger, de 2005. **Revista Ponto Urbe**, n. 7, 2010.

WAGNER, Roy **A invenção da Cultura**. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo, SP: Cosac Naify, 2010. 253 p.

WILLIAMS, Patrick. **Gypsy World: The silence of the Living and the Voices of the Dead**. Chicago: The University of Chicago Press, 2003. 104 p.

---

Recebido em: 30/04/2018

Aceito para publicação em: 21/10/2018

## A TRAJETÓRIA DE VIDA DE BIA EM UMA FAMÍLIA DE CIGANOS: adaptação e resistência<sup>1</sup>

*Bia's life trajectory in a gypsy family: adaptation and resistance*

Lailson Ferreira da Silva

Doutor em Ciências Sociais (UFRN), Professor Adjunto da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB.

RESUMO. Este artigo apresenta a trajetória de vida de Bia, mulher não cigana, em uma família de ciganos que mora no município de Sobral, Ceará. E, mais especificamente, como ela foi se tornando membro da família através de um processo marcado por adaptações, formas de resistências e preconceitos enfrentados ao longo de 15 anos vivendo como esposa de um cigano. Por meio de conversas informais e gravadas, procurei reconstruir sua trajetória de vida levando em consideração que esta não é linear (BOURDIEU, 1998), e que é narrada a partir de enquadramentos (POLLAK, 1992), ou seja, é permeada de escolhas e interesses. Para finalizar, traço pontos de interseção entre a história de vida de Bia e seu genro Márcio, igualmente não cigano. Isso também nos possibilita refletir sobre mudanças no padrão das relações entre ciganos e não ciganos.

PALAVRAS-CHAVE: Ciganos. Identidade. Família. Trajetória de vida.

ABSTRACT. This article presents the life trajectory of Bia, a non-gypsy woman, in a family of gypsies living in the municipality of Sobral, Ceará. And more specifically how she became a member of the family through a process marked by adaptations, forms of resistance and prejudices faced over fifteen years living as the wife of a gypsy man. Through informal and recorded conversations, I tried to reconstruct her life trajectory taking into account that it is non-linear (BOURDIEU, 1998), as well as it is narrated from frameworks (POLLAK, 1992), that is, it is permeated by choices and interests. Finally, I draw points of intersection between the life story of Bia and her son-in-law Márcio, non-gypsy as well. This also enables us to reflect on changes in the pattern of relations between gypsies and non-gypsies.

KEYWORDS: Gypsies. Identity. Family. Life trajectory.

---

1 Este texto faz parte das discussões realizadas na minha tese de doutorado: “A vida em família: parentesco, relações sociais e estilo de vida entre os ciganos de Sobral, Ceará, defendida em 2015 no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN.

## INTRODUÇÃO

Ao longo desse artigo apresentarei a trajetória de vida de Bia, mulher não cigana, tomando como ponto de partida o momento no qual ela começa a fazer parte de uma família<sup>2</sup> de ciganos que atualmente reside na cidade de Sobral, no estado do Ceará. Ao tomar como referência a trajetória de Bia, tenho como objetivo evidenciar o seu processo de adaptação ao modo cigano de viver, bem como as resistências enfrentadas ao longo dos 15 anos que viveu na condição de esposa de um cigano.

Para a realização da coleta de dados, visitei a residência de Bia, localizada na cidade de Fortaleza, Ceará, durante os anos de 2013 e 2014, bem como trago informações de outros interlocutores com os quais conversei sobre a presença de Bia nessa família. Nesses momentos, tivemos diversas conversas informais durante as quais eu fazia anotações em um diário de campo, bem como outras gravadas com seu consentimento.

A escolha por narrar a trajetória de Bia não se deu de forma aleatória ou simplesmente porque ela concedeu duas entrevistas gravadas em momentos diferentes. É preciso ressaltar que apesar de Bia, atualmente, viver distante espacialmente dos ciganos, ela continua incluída na “rede de relacionalidade”, mostrando-se sempre disposta a ajudá-los em momentos de necessidades, sendo alguém em quem podem confiar.

Antes de darmos início à apresentação da trajetória de Bia propriamente dita, faz-se necessário elucidar alguns aspectos que marcam o modo cigano de viver. Em especial, como os ciganos da família da qual Bia fez parte pensam suas relações com

---

<sup>2</sup> Ao longo do artigo, adoto a ideia de família desenvolvida por Bott (1976) em seu estudo com 20 famílias vivendo em contextos urbanos na Inglaterra na década de 1980. A autora utiliza a noção de rede em vez da de grupo para pensar as famílias em sua totalidade. Procurando perceber a dimensão dinâmica da própria noção de família, as tramas e as conexões que se estabelecem entre os membros das famílias, pois diversos fatores interferem em seu grau de conectividade. Um desses fatores diz respeito às relações entre parentes. Como afirma a autora, em uma família os relacionamentos não se dão de modo uniforme, principalmente se considerarmos o espaço urbano. No espaço urbano, as famílias tendem a ser mais “individualizadas” do que nas sociedades “primitivas” de pequena escala, nas quais o parentesco fornece os principais elementos para a organização das relações sociais. Enquanto que as famílias urbanas, são altamente marcadas por um processo de diferenciação entre si.

não ciganos(as) e, também, delinear os referenciais teóricos pertinentes para essa reflexão.

Em Sobral, encontramos um grupo de indivíduos pertencentes à família Cavalcante<sup>3</sup> que se reconhece e é reconhecida pelos outros como ciganos. Nessa família, também encontramos a presença de mulheres e homens não ciganos que estabeleceram, ao longo dos anos, uniões estáveis ou casamentos com ciganos(as).

O estabelecimento dessas uniões marca a entrada de não ciganos(as) em uma família de ciganos. Essa prática, mais recorrente entre os homens, ocorre desde o período da “vida de cigano”, ou seja, momento da vida definido em termos das andanças de um lugar a outro em intervalos de tempos “determinados” por diversas variantes: permissão de não ciganos para se arrancharem em suas terras; conflitos com a população local; relações amigáveis com as “autoridades” dos lugares por onde passavam; e condições favoráveis para fazer negociações (principalmente de burros).

Goldfarb (2004), Silva (2015), Ferrari (2010), Souza (2011) e Fotta (2012) em seus respectivos contextos de pesquisa com ciganos no Brasil, também constataram a realização de diversas uniões entre não ciganos e ciganos. Ferrari (2010), ao procurar dar uma explicação para esse fenômeno social, afirma que em vez dessa prática se constituir como exceção, é parte integrante do sistema estrutural das relações calons<sup>4</sup>. O não cigano é, assim, aquele que conhece o funcionamento da vida calon e ao mesmo tempo oferece-lhe resistência.

Os(as) não ciganos(as) integrantes da família Cavalcante em Sobral, não são definidos como parentes pelos ciganos, quando se pensam em termos de compartilhamento de um sangue comum. Isso é observável quando alguém pergunta de quem eles se tratam. A resposta será inevitavelmente que são jurons ou jurins<sup>5</sup>, mas por viverem entre eles e compartilharem práticas e modos de pensar estruturantes de relações sociais, principalmente as que reforçam o modo de viver em família, essa forma de diferenciação é diluída nas relações cotidianas: “É juron, mas hoje, vive como

---

<sup>3</sup> O sobrenome Cavalcante consta nos documentos oficiais utilizados para fins de identificação junto ao estado brasileiro, tais como: certidão de nascimento; registro geral (RG); e cadastro de pessoa física (CPF).

<sup>4</sup> Em sua tese de doutorado, *O mundo passa: uma etnografia dos Calons e suas relações com os brasileiros*, Ferrari (2010) opta por usar a nomenclatura calon em vez de cigano. Aqui, usarei a palavra cigano, pois reflete a forma como os ciganos em Sobral se autodenominam.

<sup>5</sup> Jurons e jurins são palavras utilizadas respectivamente na linguagem cigana, chibi, para se referir a homens e mulheres não ciganos.

cigano”. Entretanto, qual o lugar deles no contexto das relações familiares? E, mais especificamente, como um indivíduo passa a ser identificado como membro da família?

Michel Stewart (1989) foi o primeiro antropólogo a pensar a noção de tornar-se cigano, ao identificar entre os Rom, na Hungria, um modo de vida orientado para o presente e sem perspectiva de continuidade em relação ao passado, distanciando-se da conceituação de grupo étnico elaborada por Barth<sup>6</sup> (1998). Por conseguinte, distancia-se também da conceituação utilizada nos estudos de processos de construção de afirmação de identidade diante de não ciganos, como é corrente nos estudos brasileiros sobre ciganos (GOLDFARB, 2004; SILVA, 2010; SOUZA, 2011).

No Brasil, as primeiras etnografias influenciadas pela perspectiva teórica de Stewart (1989) foram as de Ferrari (2010) e Fotta (2012), com o propósito de descrever como são construídos modos de vida calons na própria sociedade dos não ciganos, privilegiando categorias nativas. De modo mais detido, Ferrari (2010) preocupou-se em mostrar em seu trabalho sobre os calons de São Paulo como, entre esses indivíduos, a ideia de pessoa é pensada pela “noção de vergonha”.

O jeito cigano ou calonidade expresso por esse universo envolto de vergonha, isto é, um conjunto de condutas e práticas esperadas pelos calons e expressas principalmente no corpo feminino, cria um contraste com o mundo dos não ciganos. Tal contraste se dá por meio de distinções, sem necessariamente pressupor um conjunto de traços fixos, isto é, de ordem cultural, possíveis de serem encontrados em outros contextos sociais. Ao fazer essa afirmação, a autora invoca o aspecto processual da calonidade, ou seja, do fazer-se cigano como algo contínuo.

Como um processo inacabado, a calonidade precisa ser reafirmada cotidianamente por meio de práticas e/ou modos de pensar. Para Ferrari (2010) não existe um “cigano” *a priori*, mas apenas constituído dentro de um universo cultural. Tornar-se um cigano é um processo demorado que demanda o tempo de uma vida inteira:

Um *gadje* não se define por uma ‘essência’, mas é, antes, um *sujeito em relação*, passível de transformação. Um *gadje* que empreende o processo de ‘virar’ calon está sempre ‘em processo’, um movimento constante que jamais se efetiva totalmente (FERRARI, 2010, p. 36).

---

<sup>6</sup> Para Barth (1998), os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores sociais diante de processo de interação.

Entre os ciganos em Sobral, “o modo de ser cigano” se expressa pela reafirmação do modo de viver em família e nas relações de solidariedade. Enquanto isso, o sangue atua como um demarcador de fronteiras entre quem é ou não cigano(a) e de quem é filho(a) da união entre um cigano(a) e um não cigano(a). Ao interiorizarem a maneira de um cigano viver, os não ciganos(as) são vistos como integrantes de uma rede de relações familiares. Esse aspecto é fecundo para pensar o caso de Bia, no sentido de que a partir do momento em que ela passou a viver com Itamar, ou, como ela disse, “no meio dos ciganos”, na condição de sua esposa, esperava-se dela outras posturas e comportamentos condizentes com as observadas em outras ciganas da família.

Ao tomar a narrativa de Bia, não pretendo tratá-la como uma totalização da vida marcada por uma sucessão linear de acontecimentos, pois, como já afirmara Bourdieu (1998, p. 184), o relato biográfico ancora-se no pressuposto “[...] de que a vida constitui um todo, um conjunto coerente e orientado, que pode e deve ser apreendido como expressão unitária de uma ‘intenção’ subjetiva e objetiva, de um projeto”. Ou seja, o autor está chamando atenção para o fato de que o enredo de uma vida não assume uma perspectiva linear com direção ao fim.

As narrativas biográficas precisam ser compreendidas como um percurso em rede. No caso de Bia, dentro do universo da cultura cigana. Ao lidarmos como a reconstituição de trajetórias de vidas, não se pode esquecer que os sujeitos fazem um enquadramento da memória (POLLAK, 1992), ou seja, alguns acontecimentos são escolhidos para serem lembrados e outros não. Sendo assim, as memórias de Bia não serão tomadas como uma verdade em si, mas como construções feitas no presente para a leitura de um passado, recompondo em certa medida, sua identidade social enquanto pessoa – em oposição à noção de pessoa cigana.

## A HISTÓRIA DE BIA

Bia é uma mulher de 51 anos de idade, oriunda do estado do Piauí. Ela mora atualmente na cidade de Fortaleza e vive em união estável com Chiquinho. Formada em magistério do 1º grau, trabalha em uma escola particular especializada nas modalidades

de Educação Infantil e Fundamental I, pertencente aos parentes de sua família. Além de atuar como professora na escola, Bia está concluindo a graduação no curso de pedagogia em uma faculdade particular.

Aos 18 anos de idade, Bia já tinha sido casada e deixara o seu primeiro marido, com quem teve um filho. Acostumada com sua independência, não se interessava em voltar para a casa de seus pais e viver sob suas ordens. Por isso, passou a morar sozinha em uma pensão na cidade de Teresina, no Piauí, e para se manter financeiramente, começou a trabalhar em um salão de beleza.

Ela conheceu Seu Itamar na pensão onde morava. Devido a um conjunto de situações adversas, acabou deixando a cidade para viver ao seu lado. De Teresina, eles seguiram para Parnaíba, no estado do Piauí, onde Seu Itamar morava próximo de sua família, composta de pais e irmãos. Até chegar lá, Bia ainda não tinha tomado conhecimento do fato de Seu Itamar ser cigano. Tampouco, sabia ao certo o significado de “ser cigano”; apesar de ter ouvido, ao longo de sua vida, menção a indivíduos identificados por esse nome. Mas, nos primeiros dias vivendo entre os ciganos, Bia se deparou com um “modo de vida diferente” quando comparado ao que tinha experimentado durante sua vida até aquele momento. Nos termos de Wagner (2012), a percepção de Bia em relação ao modo cigano de viver, promoveu um “choque cultural”. Sem hesitar, perguntou a Seu Itamar o que significava “ser cigano”. Seu Itamar a explicou com poucas palavras que cigano era um indivíduo que não tinha parada.

Em um primeiro momento, essa resposta foi suficiente, para explicar o fato de Seu Itamar se reconhecer como cigano e justificar os deslocamentos de um lugar a outro com certa frequência. Com o passar dos dias e a vivência cotidiana com a família de Itamar, Bia começou a perceber que “ser cigano” ia muito além do fato de viver andando de um lugar para outro, “sem parada”, como a respondeu Seu Itamar.

Eu não sabia nem o que era cigano na minha vida. Aí eu fui descobrindo aos poucos. O modo de viver era muito estranho pra mim, a maneira como eles encaravam a vida. Até as músicas pra mim eram estranhas, que eles gostavam muito de sertanejo e era uma coisa que eu nunca tinha escutado. Eu ouvia brega. Ouvia música romântica. Roberto Carlos, por exemplo, que era o da época mais... Música sertaneja, eu mesmo vim ouvir no meio de cigano. Então eu fui assim, eu achava aquilo diferente e aí eu fui percebendo. O pessoal chamava cigano e não sabia o que era. Depois foi que eu fui entender pela maneira de como eles viviam. Eles não paravam. Eles não tinham pouso. Eram pessoas que só se preocupam com o dia de hoje. A maneira como eles viviam, pra mim, intrigava, porque eu não via ninguém sair para trabalhar.

Não via ninguém ter um serviço fixo. E todo mundo tinha dinheiro. Todo mundo tinha carro e aquela coisa toda (Bia, conversa gravada, fev./2014).

Tudo, aos olhos de Bia, era “estranho”. Músicas que não costumava escutar, deslocamentos constantes. Cada dia era vivido sem preocupação clara com o futuro. E, novamente, tudo ainda parecia mais estranho, nesse ponto sem esconder o fascínio, ao perceber que mesmo sem emprego fixo, o dinheiro não faltava, não deixavam de comprar bens. Bia, entre fascínio e estranhamento, a cada dia, percebia naquela vida um aprendizado e uma distinção sobre um modo de ser muito mais complexo do que qualquer coisa que vira antes, e que a ela fora ensinado nos seus poucos 18 anos de vida.

Soma-se a isso a maneira de como resolviam os problemas cotidianos por meio das “emoções”<sup>7</sup>, levados por um discurso do “coitadinho”, isto é, aquele que precisa de apoio/ajuda, mesmo quando reconheciam como errada a postura de um membro da família em algumas situações. Ela, pelo contrário, era racional e, por isso, era imediatamente definida como jurin, “por não ter coração”, “não gostar de ninguém”.

Ao acionar a sua racionalidade e contrapô-la à emotividade calon, Bia está se fundamentando nos princípios que organizam a vida em sociedade, reprovando condutas tais como dirigir embriagado, brigar com não ciganos, entre outras. Em outras palavras, as práticas e os modos de pensar dos ciganos eram construídos em oposição aos seus.

Tendo em vista essas diferenças, no início, a família de Seu Itamar mantinha um distanciamento para com Bia e não fazia esforço para integrá-la nas situações cotidianas. Isso ficava perceptível para Bia quando eram feitas comparações entre ciganos e não ciganos baseadas em princípios de diferenciação, sem considerarem se o modo como falavam dos não ciganos seria interpretado por ela como uma ofensa: “Eles faziam sempre questão de distanciar quem era cigano e quem não era. Tinha o negócio de comparar: cigano é assim, jurin é assim. Falar de juron como se não tivesse na frente da gente falando”. Ou seja, não se perdia uma oportunidade para deixar clara essa distinção, dando visibilidade à fronteira que separava Bia dos demais membros da família, mesmo que para fora, no discurso, fossem de uma “mesma família”.

---

<sup>7</sup> Ferrari (2010), ao distanciar-se da perspectiva biologizante, mostrou como entre os calons as emoções assumem uma dimensão sociocultural e se expressam por meio de performances no processo de produção da pessoa e da vida social com um todo, como no caso da linguagem oral.

O ato de comparar, aqui, pode ser pensado como um exercício de classificação no qual os ciganos selecionam, com base em seu “repertório” cultural, elementos para incluir os semelhantes e excluir os outros. Vivendo entre os ciganos, a situação se invertia: Bia era tratada de forma preconceituosa por ser diferente. Por isso, Bia afirmou diversas vezes em nossas conversas que nunca se considerou uma cigana, mesmo vivendo com a família, e, sim, como alguém incluída na família.

O distanciamento ao qual se refere Bia, não ganhava forma apenas por meio de comparações verbais. No dia a dia, a convivência em família era restrita. Por exemplo, sua casa era menos visitada por sua sogra, D. Adelina, do que as das calins. Na maioria das vezes, ela ia lá quando Seu Itamar chegava de viagem ou em dias de festa. Ademais, cada um vivia em sua casa, mantendo relações “sociáveis”.

Ela [fazendo referência a sua sogra Dona Adelina] ia mais na casa da Nazaré porque era cigana. Ela saía da casa dela pra ir na casa da Neci, que era filha dela, cigana. Ela vinha para o bairro Sumaré. A gente morava no Sumaré, mas não vinha para nossa casa. Passava lá, mas ia lá pra casa dos outros ciganos. Eu acho que era mais pelas histórias, pelas conversas. Porque queira ou não, mesmo a gente vivendo no meio, convivendo, querendo ser, existe uma diferença. No falar, no modo de tudo. De receber. Sei lá. De tratar, existe a diferença. Então era isso. Ela frequentava mais a Nazaré do que as outras. Muito mais. (Bia, conversa gravada, fev.2014)

Para Bia, o fato de D. Adelina não ir a sua casa estava relacionado com a falta de assuntos comuns para serem conversados. Diferente das outras, que eram ciganas e viveram experiências semelhantes às de D. Adelina. Mas basta nos atermos a outros elementos para percebermos que, no final das contas, Bia reconhecia um abismo entre a forma de ser dela, jurin, e de D. Adelina, cigana, tendo como referência práticas constituidoras da maneira cigana de viver. Dito de outra forma, ainda que dividindo o mesmo espaço, o modo de falar, o tom de voz, as formas de recepção ou o conversar, não produziam uma aparência condizente com o “jeito cigano” ou calonidade (FERRARI, 2010).

Após o nascimento de seus filhos, Biamara e Bruno, a situação permaneceu da mesma forma. Era visível, segundo ela, como D. Adelina tratava de forma diferenciada os seus filhos pelo fato de serem oriundos da relação entre uma não cigana e um cigano. Para Bia, os demais netos, fruto da união entre um cigano e uma cigana, eram os “preferidos”.

A condição de não cigana de Bia, adicionada ao fato de já ter sido casada, era ainda um elemento gerador de conflitos abertos com seu sogro. Ele não aceitava o fato de seu filho Itamar ter casado com uma mulher não cigana, e, sobretudo, pelo fato de não ser virgem. Seu Rotiro não perdia uma oportunidade para chamá-la pejorativamente de rapariga. Dizia que no dia em que ele cruzava com um juron ou uma jurin estava “azalado”, isto é, não teria sorte naquele dia. Diante dessa postura de seu sogro, Bia nem sempre ficava calada, chegando a discutir abertamente com ele.

Para contextualizar essas reflexões de Bia, faz-se necessário inseri-la na forma de como os ciganos se pensavam na época em que Bia começou a viver entre eles. Nesse período, havia uma valorização moral da virgindade feminina. Quando as meninas completavam sete anos de idade, o pai tratava de arranjar o seu futuro marido. Com aproximadamente 12 anos era realizado o casamento, tanto no civil como no religioso. Em alguns casos, chegava-se a fazer alterações no registro de nascimento para que fosse autorizado o casamento na igreja católica, de acordo com os relatos de Bia.

Ao indagar Bia acerca dessa prática, ela me ofereceu duas explicações. A primeira foi que essa era uma “tradição cigana”. Não podemos desprezar, todavia, o fato de que as tradições são criadas em determinados contextos com o propósito de garantir a estabilidade da vida em sociedade diante das mudanças pelas quais se passa (HOBBSAWN, 2012). Ou seja, as tradições reforçam as condutas dos sujeitos. Entre os ciganos, a tradição servia para justificar os casamentos das ciganas com pouca idade, evitando assim, que elas se tornassem “raparigas”, ou seja, se envolvessem em relacionamentos amorosos antes do casamento. Tal prática era vista como uma vergonha para a família.

A outra explicação dada por Bia foi a de que os casamentos realizados entre membros de uma mesma família ou de famílias diferentes tinham como finalidade criar alianças, congregando o maior número de pessoas do sexo masculino, diante das possíveis eventualidades que surgissem ao longo da vida, uma vez que a vida de um calon é marcada por instabilidades, dentre elas, os atos de violência, quer fosse com não ciganos ou com outras famílias de ciganos.

Os casamentos eram marcados por um ritual no qual um tecido sujo de sangue da noiva atestava sua pureza e mostrava diante da família a honra do pai. O ápice desse ritual era uma festa na qual participavam os parentes do noivo e da nova. O pai da

noiva, por sentir-se honrado, festejava durante “três dias e três noites seguidas”, segundo relatos de Bia.

O casamento da filha de Bia, Biamara, é um desses exemplos. Aos 12 anos de idade, Biamara casou com seu primeiro marido, Adalmir, que tinha na época cerca de 25 anos. O casamento foi arranjado por seu pai, Itamar. Bia me disse que pediu muitas vezes para o marido não realizar o casamento, sob o argumento de Biamara ser apenas uma “menina”.

Apesar dos pedidos de Bia, Seu Itamar não a deu atenção. Após o casamento, Biamara ficou casada apenas um mês. Ao comunicar a sua decisão de separar-se, seu pai não aceitou a postura de sua filha e Biamara passou a morar com sua mãe na cidade de Fortaleza. Foi necessário um bom tempo para que Seu Itamar voltasse a ter contato com a filha. Hoje, Biamara mora em uma casa ao lado de seu pai, e seu primeiro marido, Adalmir, também mora próximo.

Além da valorização moral da virgindade, o sogro de Bia considerava que a união de um cigano com uma não cigana levaria à mistura de “raças”, repercutindo diretamente na perda de costumes que expressavam a diferenciação entre ambas as partes.

Diante dessa percepção, Bia tratou de se aproximar do modo cigano de viver, procurando adaptar-se. Por meio da observação dos comportamentos e das práticas ciganas, ela começou a assimilar novos hábitos, pois ninguém parou para explicá-la como uma mulher não cigana deveria agir. Segundo Bia, a um cigano nada se ensina diretamente, tudo se aprende em um processo intrínseco que se dá pela vivência com o outro<sup>8</sup>, principalmente entre os homens. Vale ressaltar, esse processo de aprendizagem descrito por Bia faz parte da dinâmica social humana no geral. Contudo, ao passo que ela foi inserida em um grupo étnico diferente do dela, sentiu esse processo de forma mais explícita.

Inicialmente, ela procurou aprender o *chibi*<sup>9</sup>, pois sendo uma de fora não conseguia compreender em muitas situações diárias o que os *calons* conversavam entre

---

<sup>8</sup> Em sua etnografia, Ferrari (2010) analisou dois estudos de casos de não ciganos que passaram pelo processo de tornar-se cigano. Em um deles, a sogra foi responsável por inserir a nora no universo da performance *calon*.

<sup>9</sup> “Chibi é um repertório lexical derivado do romani – língua falada pelos ciganos no leste Europeu – incorporado à gramática do português” (FERRARI, 2010). Vale ressaltar que para os ciganos em Sobral o

si. Muito atenta, logo percebeu que o uso do chibi era sempre acompanhado de gestos ou da indicação ao que se referiam, fosse um objeto, pessoa ou animal.

Os seus esforços, todavia, pareciam não ter efeitos práticos. Os tratamentos preconceituosos relacionados à sua condição de não cigana permaneciam, pois naquele tempo, me disse Bia:

Como eu estava dizendo, eu cheguei à época que ainda não era comum ter jurin morador, como eles chamam, no meio deles. Que eu sabia só tinha a Célia e Carmelita. Havia um preconceito muito grande. Muito grande mesmo. Mas assim, eu passei pelo preconceito que eu não conhecia nada. Não sabia nada dos costumes.

Bia se sentia uma estranha em meio aos calons, principalmente por não conhecer os seus “costumes”. Bia ainda lembrou que apenas duas jurins, até o momento de sua chegada, eram a exceção na família “dos ciganos”. Mesmo não havendo nenhuma proibição expressa, essa não era uma prática bem vista, principalmente aos olhos dos mais velhos. Como Bia não compartilhava do modo de vida cigano, mesmo estando vivendo entre eles, era tratada com indiferença, sentindo-se como alguém que vive distante.

O modo como eles viviam, é claro que as pessoas lá iam ser mais próximas das pessoas que moravam lá. Era como era cigano, embora eu vivesse no dia a dia, no meio da sociedade. Mas para eles, juron era uma convivência à parte. Eram pessoas à parte. Juron, para eles, só servia para ganhar dinheiro. Para ser roubado. Para ser enganado, porque cigano se acha muito esperto. Quer levar vantagem em tudo. E eles só levavam vantagem em cima de juron. Então, para eles, juron só servia para isso. Para naquela época, juron viver no meio de cigano tinha que ralar mesmo. Tinha que mostrar que tinha força de vontade, porque, nas primeiras, se não tivesse muito caráter, caía fora. Eu pelo menos sofri muito. Negócio de preconceito. De você se sentir menosprezada pelo o que você é. Diminuído. Quando você chegava, assim, em uma festa cigana, por exemplo, você tinha que se adaptar àquela maneira deles. Você fosse convidada para um casamento, você tinha que se adaptar. Se vestir daquela maneira. Mas mesmo você estando vestida, quando ia lhe apresentar, não dizia: é a mulher de fulano, é a jurin de fulano. Já fazia questão de dizer que você era uma jurin. Que não era uma cigana. Até porque era muito diferente. Você já era conhecida até pelo modo como você fala, porque cigano já fala de uma maneira diferente. É o mais arrastado. É aquela coisa, mas, sei lá mais chorosa. Até na fala você já é conhecida que você não é jurin. Mas tem aquelas pessoas que vai pro meio e começa a perder sua identidade, também. Quer se inserir e já começa a imitar a que fala daquele jeito. Eu acho assim que eu nunca arrastei muito. Nunca me preendi a querer falar, imitar eles, não, que eu não sou nem papagaio. Mas eu procurei

---

chibi é utilizado em situações nas quais querem se comunicar sem serem compreendidos pelos não ciganos.

---

aprender tudo o que eles tinham para me ensinar. Tudo o que o cigano podia me ensinar, eu aprendi (Bia, conversa gravada, fev./2014).

A fala era um dos traços mais visíveis de sua condição de jurin diante de outros calons, pois mesmo conseguindo falar em chibi não assimilou o ritmo prosódico. Como mostrou Ferrari (2010), a língua é um dos elementos constituidores da calonidade entre os ciganos em São Paulo, compondo-se em um universo marcado pela emotividade. Outros elementos, contudo, também podem ser elencados para mostrar essa diferenciação, segundo Bia, como nas situações em que estava vestida nas festas como as ciganas, mas quando alguém perguntava de quem ela se tratava, a resposta era a seguinte: “é a jurin do fulano”. Ou seja, fazia-se questão de enfatizar a sua distinção.

A maneira como os calons viam os não ciganos aumentava esse distanciamento. Um não cigano(a) era visto por um cigano(a) como alguém de quem se pode tirar algum tipo de vantagem, demonstrando esperteza. Dessa forma, os não ciganos tinham um lugar estabelecido *a priori*, dentro dessa concepção calon de vida, quando se relacionavam com a sociedade mais ampla. Ferrari (2010, p. 187) observou, principalmente nas situações de negociações entre calons e não ciganos em São Paulo, relações similares: “[...] nas transações com os gadjes, a vantagem está além do valor absoluto das coisas; ela constitui uma diferença ligada ao fazer-se calon. A relação deve produzir essa diferença”.

As situações descritas por Bia a levaram a definir sua relação nos primeiros anos, como marcada por um distanciamento de preconceito e diferenciação velados, motivado por sua condição de não cigana e pelo não compartilhamento dos modos de vida dos calons. Para Bia, o período de adaptação foi muito difícil e caracterizado por muitas resistências de ambas as partes. Mas ela nunca “baixou a cabeça”, procurando aprender o que os ciganos a podiam ensinar.

Sua posição começou a mudar entre os ciganos, quando ela começou a ser vista como alguém de quem eles poderiam obter algum conhecimento útil para a vida deles, da mesma forma que se mostrou disposta a aprender a viver à maneira deles.

E eu sinto assim, que eu passei a fazer parte da família porque eu comecei a conquistar meu espaço. Primeiro deles, foi quando eu comecei a mostrar pra eles que eu tinha coisas que eles não sabiam e que podia ensinar pra eles. Assim como eles podiam ensinar pra mim também. E uma das coisas era o meu conhecimento de leitura, letramento. E quando eu comecei a ensinar o Itamar a assinar o nome pra tirar documento. Quando eu comecei a aprender

o meio de vida deles. Quando eu comecei a me interessar do que eles gostavam. E ter consciência de como era viver em meio de cigano. Que a mulher, pra viver no meio de cigano, ela tem que ser uma Amélia. Submissa. Coisa que eu nunca fui muito. Mas eu procurei, pelo menos, viver em paz, me adaptando com as situações deles. Tinha certas coisas que eu não aceitava, não (Bia, conversa gravada, fev./2014).

Mesmo não tendo concluído o Ensino Médio, Bia dominava a leitura e a escrita, habilidades incomuns entre os ciganos naquele período. Ela passou a ensinar Seu Itamar a escrever seu nome, possibilitando-o tirar documentos de identificação oficial, como RG e CPF. A partir desse momento, os ciganos começaram a ver Bia como alguém que podia ajudá-los a mediar contatos com o mundo não cigano ao seu redor, marcado pelo letramento. Ela também passou a oferecer menos resistência e assimilou paulatinamente o modo cigano de viver, aprendendo a viver como uma cigana. Aceitou, em certa medida, a posição de submissa relegada às mulheres ciganas e todas as “restrições” impostas: “As restrições eram tão grandes que mulher de cigano ela só tinha a obrigação de calar e calar de novo”. Diferentemente das outras mulheres, ela sempre “bateu de frente” com seu marido, questionando sua autoridade.

Dentre todas as questões abordadas por Bia nas duas entrevistas gravadas e em outras conversas informais, essa condição de subordinação reservada às mulheres entre os ciganos, teve lugar de destaque. Na sua perspectiva, ainda nos dias atuais, com todas as mudanças pelas quais os ciganos passaram com a inserção nos modos de vida em universos urbanos, as relações entre homens e mulheres ainda são estruturadas em um plano assimétrico. Por exemplo, em alguns casos a mulher tem a obrigação de viver ao lado de seu marido, mesmo diante de uma traição. No passado, em hipótese alguma a mulher poderia voltar a viver na casa de seus pais, afinal, seria vista como rapariga e envergonharia toda a família.

Se, por um lado, as barreiras entre Bia e a família de Seu Itamar começavam a ser diluídas, por outro, novas limitações surgiam. Dentre elas, a não aprovação, por parte de Seu Itamar, de que ela estudasse ou tivesse algum emprego formal. Postura também assumida por outros homens. Bia procurou superar cada uma a sua maneira. Apesar de seu Itamar não aceitar, ela deu continuidade aos seus estudos depois que vieram morar em Sobral, por volta de 1984. A sua insistência era motivo para constantes brigas entre ela e Seu Itamar. Mas resistiu e concluiu o magistério. Segundo

Bia, estudar era a maneira de minimizar essa condição de mulher relegada, no contexto das relações entre ciganos.

As limitações impostas a Bia se conectam em alguns pontos à etnografia de Ferrari (2010), quando mostra como o corpo feminino é pensado entre os ciganos como um espaço privilegiado de produção de vergonha em oposição ao mundo dos não ciganos, devendo expressar a “pureza”, sendo, portanto, um “objeto de preocupação e controle”. A autora não desconsidera as aproximações entre os significados atribuídos pelos ciganos à categoria de vergonha com a dos brasileiros e suas variações em diferentes contextos. No universo cigano, a vergonha tem uma perspectiva totalizante que dá conta da estrutura da vida social e se constitui com a negação do mundo dos não ciganos.

Retomando o caso de Bia, ela não teve como exercer nenhuma profissão formal. Contudo, não se conformava em passar o dia em casa, como faziam as outras ciganas, esperando os homens chegarem das viagens que realizavam para fazer negócios, aumentando ainda mais a dependência em relação a seus maridos. Como uma jurin, sempre trabalhou durante a sua vida, e quando decidiu “ganhar dinheiro” da mesma forma que os calons, tornou-se “irmã Beatriz”: “Quando eu vi que eu não podia trabalhar fora, então eu fui aprender a fazer o que eles faziam. Pra eu viver lado a lado, ali”. Ao agir desse modo, Bia começaria a traçar outros caminhos em meios aos calons.

#### VIRANDO IRMÃ BEATRIZ E A RETOMADA DA VIDA DE JURIN

Para Bia, desde cedo Seu Itamar viveu “às sombras de seus irmãos”. Ou seja, havia uma relação de dependência quando ele viajava na companhia de seus irmãos, Paulo e Ramim, para fazer negócios. Na condição de um ajudante, recebia deles um pagamento irrisório. Com o nascimento dos filhos e a vinda para a cidade de Sobral, o ganho de Seu Itamar tornou-se insuficiente para garantir o sustento da sua família nuclear. Diante das dificuldades diárias, Bia começou a estimulá-lo a procurar seus próprios meios de sobrevivência, tornando-se independente em relação a seus irmãos, pois via nele a possibilidade de ganhar dinheiro da mesma forma que os outros homens calons. Mas foi necessária uma situação extrema para que ele tivesse essa tomada de

consciência. Isso ocorreu em 1986, quando ele adoeceu e a família não fez nenhum esforço significativo para ajudá-lo.

Bia precisou “se virar sozinha”, isto é, arranjar meios de garantir o sustento de sua família. Quando Seu Itamar se recuperou, Bia insistiu para ele começar a viajar sozinho. Os dois começaram a traçar novos caminhos em um processo de cooperação mútua. Inicialmente, iam às feiras no centro da cidade de Sobral e às cidades vizinhas, realizando qualquer tipo de atividade que possibilitasse conseguir dinheiro para as despesas mais básicas, principalmente alimentação. Mesmo conseguindo pouco dinheiro, compravam alimentos a serem consumidos no intervalo de uma semana.

O passo seguinte foi passarem a utilizar emissoras de rádios como meio de divulgação do “trabalho de atendimento-espiritual”, como os irmãos de Itamar já faziam. Como Seu Itamar ainda não sabia ler e escrever, Bia o acompanhava e se encarregava da leitura do horóscopo, de gravar as vinhetas de propagandas (que ficariam sendo exibidas nas rádios quando não estivessem nas cidades onde realizavam os atendimentos), e de ler as cartas no ar e respondê-las. Nesse momento, Seu Itamar começou a construir o seu próprio espaço, mostrando diante dos calons a capacidade de “fazer a vida”, conseguindo, assim, sua independência e meios próprios de viver bem.

Aos poucos, Bia foi aprendendo a “ganhar dinheiro” da mesma forma que os ciganos, por meio da prática de atendimentos, fazendo uso essencialmente da retórica. Mesmo insegura, nos dias em que Seu Itamar bebia um pouco mais durante a noite e amanhecia o dia dormindo ou de ressaca, Bia se encarregava de ir à rádio e fazer o programa. Dessa maneira, começou a adquirir experiência, aprendendo a conversar com as pessoas e as persuadindo por meio de palavras ditas de forma coerente. Ela e Seu Itamar passaram a viajar juntos para a realização dos atendimentos. Por ser mulher, tinha mais facilidade em atrair os possíveis clientes. A partir daí ela passou a se autodenominar Irmã Beatriz, realizando “atendimentos espirituais” em Sobral e nas cidades vizinhas da Região Norte.

Ao se tornar irmã Beatriz e obter dinheiro, como faziam os homens ciganos, Bia rompeu com o ideal de vida relegada à maioria das mulheres ciganas: viver em casa e cuidar dos filhos; com exceção de D. Nazaré, que após passar a viver com Seu Ramim, também começou a viajar junto com ele e a realizar atendimentos até os dias atuais. A postura de Bia passou a ser bem-vista pelos demais membros da família, ganhando o

respeito e a consideração. Em muitas das conversas com D. Nazaré, durante a pesquisa de campo, ela fazia questão de ressaltar o quanto Bia se dispôs a viver da mesma maneira que eles.

Ao tecer comparações entre ela e outras jurins que viviam entre os ciganos, Bia percebe sua postura como diferenciada no sentido de que se dispôs a aprender a maneira de viver dos ciganos. Mas mesmo aprendendo um ofício conhecido como “de cigano”, ela permanece distinta da maioria das ciganas. Essa sua disposição aproximou-a da família e também a proporcionou adquirir um conhecimento que se constitui como uma bagagem para sua vida atualmente.

Com o passar dos anos e à medida que os filhos foram crescendo, Bia diminuiu as viagens gradativamente. Ela já se sentia muito cansada e decidiu parar por um tempo. Mas não gostava da ideia de depender financeiramente de Seu Itamar e decidiu comprar uma máquina de costura. Juntamente com uma amiga, começou a realizar pequenos serviços para os moradores da rua onde residia. Seu Itamar não gostou de sua atitude, e mais uma vez colocou uma série de empecilhos, principalmente porque a atitude de Bia poderia ganhar proporções públicas diante da família, colocando sua honra em questão, pois se espera que um homem cigano garanta a sobrevivência de sua família. Mesmo contra a vontade de seu marido, ela deu continuidade.

Seu Itamar passou a viajar sozinho e ficar períodos muito prolongados sem retornar à cidade de Sobral. A relação entre eles começou a ficar desgastada. Bia resolveu separar-se e voltar para próximo de sua família materna, na cidade de Fortaleza. Como sabia que ele não aceitaria a separação, resolveu sair de Sobral sem comunicá-lo. Dias após estar em Fortaleza, ao conversar com ele por telefone, Bia informou sua decisão.

Seu Itamar não aceitou “perdê-la”, tornando a separação muito difícil. De acordo com Bia, o que estava implícito nessa ação de recusa à sua decisão, tinha uma relação direta com como ele seria visto pelos demais membros da família, demonstrando fraqueza e, colocando em outra perspectiva, comentários em torno de sua honra. Além disso, Seu Itamar quis ficar com a guarda dos filhos, chegando a ir à Justiça com uma denúncia de sequestro.

Bia, mais uma vez, deparou-se com a resistência de Seu Itamar e os dois entraram em um acordo em relação à guarda dos filhos. No período de férias do ano

letivo, janeiro e julho, por determinação da Justiça, Biamara e Bruno deveriam ficar com seu pai na cidade de Sobral. Nessas idas e vindas, seus filhos resolveram morar com o pai, tendo em vista que desde criança foram criados “com seus costumes” ciganos e não precisavam conviver com o preconceito oriundo da família materna, que os tratava de modo distinto por serem filhos de um cigano.

Para Bia, ainda é preciso considerar que, vivendo próximo do pai, os filhos levavam uma vida menos regrada do que a que tinham com ela, em Fortaleza, principalmente porque não havia incentivos por parte do pai para que estudassem. Nem, tampouco, por parte de sua nova esposa. O período em que estudaram foi sempre por sua iniciativa, afinal, os ciganos não valorizam a educação formal do mesmo modo que os não ciganos, como sendo a única maneira de garantia “no futuro”.

Como já tinha concluído o magistério passou a trabalhar em uma escola de educação infantil pertencente à sua família e exerceu a profissão de professora durante três anos. Nesse período, conheceu seu atual companheiro, Chiquinho, com quem vive em união estável. Cansada da profissão de professora e do pouco retorno financeiro, voltou a realizar atendimentos em cidades do interior do estado do Ceará, como irmã Beatriz. Como não conseguiu conciliar as viagens com sua nova relação amorosa, optou por ficar em Fortaleza e voltar a exercer o magistério.

## UM OLHAR SOBRE O PASSADO

Decorridos quase dezessete anos do tempo em que Bia viveu entre os ciganos na condição de membro da família, ela olha para o passado com os olhos do presente e tece suas comparações. Muitas destas operam no sentido de mostrar como o modo cigano de viver é significativo para esses atores sociais, e marcado por uma lógica própria, mesmo não concordando com determinadas posturas. Como foi viver entre eles, precisou se adequar aos “costumes” ciganos.

A parte mais interessante assim pra mim de experiência no meio dos ciganos, que eu vivi dois lados da moeda. Vivi a parte difícil de me adaptar no meio deles e vivi a parte boa, quando eu já aprendi a conviver e eles aprenderam a respeitar a minha convivência. Mas que tive que me adaptar aos costumes deles. E não eles aos meus. E o legal disso tudo é que tudo que eu pude absorver de conhecimento de prática, de teoria, de costumes deles. Eu

aprendi tudo. Desde a linguagem. De conviver com eles. De conhecer. De praticar o que eles faziam. E pra mim, hoje, eu digo pra você que o que eu sei, o que eu sou, vem da minha convivência com eles. Porque o colégio ensina uma prática muito grande, mas com os ciganos eu aprendi a viver o mundo. A experiência de mundo. Você, saindo de um lugar pra outro, eu vivi viajando de um lugar pra outro. De cada dia. E cada dia você passando em um estado, em uma cidadezinha pequena. Você conhecendo as pessoas. Outras culturas. Outros costumes. Isso não tem colégio no mundo que ensine. Você pode estudar história pro resto da sua vida que esse conhecimento ninguém adquire. E isso aí eu devo a eles. À minha convivência com eles. E que me serve até hoje. Porque é um amadurecimento (Bia, conversa gravada, mar./2013).

Confrontos de percepções e modos de se ver e agir no mundo social emergem a todo momento nessa fala de Bia. É dada ênfase, mais uma vez, às resistências vivenciadas nesse período de adaptação ao modo cigano de viver e sobre como soube torná-lo positivo, no sentido de extrair de cada situação um aprendizado obtido por meio dos deslocamentos de um lugar a outro. Uma prática percebida como um saber que não é adquirido no espaço da escola, por meio da acumulação de um conjunto de saberes ao longo da história da humanidade.

Ao fazer essa reflexão, tendo como referência sua história de vida, Bia percebe como os ciganos também mudaram com o passar dos anos, diminuindo, em certa medida, a resistência em conviver de forma mais aberta com não ciganos, mesmo que os contatos entre essas duas partes sempre tenham existido.

É como eles mesmo dizem; eles só pensam no dia de hoje. O dia de amanhã eles não se preocupavam porque eles não sabiam se iam tá vivo. Então tudo que eles pegavam, tudo que eles ganhavam... Duas coisas que eles pensavam muito: é no comer, que são muitos fartos dentro de casa, e a outra era se mostrar visualmente bem vestido. Mas aí o tempo vai passando. Na medida que o tempo passa, as pessoas têm que ir acompanhando a evolução. Aí começaram a comprar casa. É como se diz, buscar pra eles mesmo, pra dentro da cultura deles mesmo alguns modos dos moradores. Alguns costumes. Já se relacionava melhor com as pessoas. Alguns já estavam frequentando colégios. Outros, que não sabiam ler já tinham aprendido a fazer o nome. Já haviam conseguido tirar seus documentos. E eles foram se inserindo na sociedade (Bia – conversa gravada, mar./2013).

Os ciganos, afirma Bia, continuam vivendo para o presente, valorizam a alimentação farta e o mostrar-se diante dos outros bem-vestidos. Com o passar dos anos, todavia, e com a diminuição dos ritmos das viagens, os ciganos começaram a incorporar à cultura cigana modos de vida juron, como comprar casa, frequentar a escola, aquisição de leitura e escrita ou tirar documentos de identificação oficial. Levando em conta esses

aspectos, os próprios ciganos admitem que se parecem mais com os “moradores” do ponto de vista de aparência externa, isto é, dos modos de vida em sociedade.

Os jurons e jurins se tornaram presença constante em suas casas, tanto como parentes, como desempenhando funções remuneradas. Algo não imaginável em outros momentos de suas vidas. Essa convivência diminuiu formas de preconceitos em relação aos não ciganos. E hoje, um casamento entre um cigano(a) e um não cigano(a) se constitui como uma realidade marcada por menos resistências. Partindo dessa reflexão de Bia, perguntei a ela como percebe o processo de inserção de Márcio<sup>10</sup> no universo cigano.

Segundo Bia, a entrada de Márcio “foi mais simples” apesar de ele ser homem. Ou seja, houve menos resistência por parte dos outros calons em aceitá-lo como membro da família, pois os calons já tinham mudado em alguns aspectos o seu modo de pensar. Pelo contrário, sua filha Biamara foi quem sofreu preconceito em ser aceita como membra da família de Márcio:

Nesse caso, foi a Biamara quem sofreu preconceito da família do Márcio por ela ser cigana. Porque a família do Márcio fala: a cigana, o cigano só serve para roubar. Cigano não respeita ninguém. Cigano não trabalha, rouba. A família do Márcio foi quem teve preconceito. Já os ciganos com o Márcio, o preconceito já foi “menor”.

O preconceito sofrido por Biamara não se limita apenas às opiniões preconcebidas, mas a um processo de estigmatização (GOFFMAN, 1963), como constataram Goldfard (2004), Silva (2010) e Souza (2011) ao analisar, em diferentes contextos de pesquisa, as representações coletivas construídas pelos não ciganos para definirem os ciganos a partir de atributos negativos, promovendo formas de segregação e/ou exclusão social.

Márcio, decerto, sofreu menos resistência para viver em uma família de ciganos. Mas teve que percorrer um caminho semelhante ao de Bia, e, aos poucos, foi se adaptando à maneira cigana de viver. Em conversa com sua esposa, Biamara, no mês de janeiro de 2014, me disse que quando começaram a namorar, “tudo em Márcio era diferente”, por exemplo, o modo de comer e o fato de ter emprego formal. Passados dez anos vivendo entre os ciganos, Márcio é considerado um cigano por viver como tal, no olhar de sua esposa: “Ele se adaptou às nossas coisas. Adaptando à nossa família e hoje,

---

<sup>10</sup> Márcio, não cigano, é o atual marido da filha de Bia, Biamara.

o Márcio me diz que prefere viver assim. Já se acostumou. Se sente realizado. Pelo menos é o que ele me diz”.

No início da união com Biamara, Márcio tinha uma loja de informática no centro da cidade de Sobral e realizava serviços para empresas locais e para cidades vizinhas. Quando passou a viver com Biamara, e os clientes souberam de sua união com uma cigana, começaram a não procurar mais os seus serviços. Com a não procura dos clientes, Márcio fechou a loja. Aproximou-se do modo dos ciganos de conseguirem garantir a sobrevivência e começou a viajar na condição de ajudante de Seu Itamar nos dias em que ele fazia os atendimentos nas cidades.

Seu Itamar logo soube reconhecer em Márcio alguém que poderia ser útil, pois dominava conhecimentos de informática e o manuseio de equipamentos tecnológicos. Márcio passou a auxiliá-lo em todas as etapas do atendimento: “Márcio operava as mesas de som, gravava programa, fazia as vinhetas, descobria coisas novas pela internet para eles incrementarem às propagandas dele”. De certo modo, Seu Itamar tornou-se dependente das habilidades que Márcio dominava.

A condição de ajudante de seu sogro era semelhante à de Seu Itamar quando viajava com os irmãos, segundo Bia. Por não concordar com a posição ocupada por Márcio, Bia passou a incentivá-lo a procurar seus meios de sobrevivência, afinal, já tinha adquirido experiência nas viagens com Seu Itamar. Quando Márcio começou a viajar sozinho, Seu Itamar não gostou, pois se sentiu “traído”. Apesar da postura do sogro, Márcio deu continuidade e conseguiu fazer sua vida de modo semelhante aos calons. Atualmente, ele viaja com sua esposa e/ou sozinho para realizar atendimento, faz negócios, atividades de compra e venda de objetos e empresta dinheiro à juros aos não ciganos. Inegavelmente, aos olhos dos ciganos, Márcio vive como cigano e compartilha qualidades compositoras da honra de um homem cigano.

À medida que Márcio começou a se estabilizar, sobrevivendo da mesma maneira que os ciganos, Bia começou a incentivar sua filha, Biamara, a conseguir meios de ganhar dinheiro. Bia não queria, no final das contas, que sua filha dependesse de seu marido e vivesse na situação de submissão a que é destinada às ciganas, e a qual Seu Itamar tentou submetê-la no passado. Para Bia, o interesse era que sua filha também vivesse em pé de igualdade com seu marido. Hoje, Biamara também realiza atendimentos e viaja durante a semana, como seu marido, para atender em cidades

vizinhas. Segundo Bia, ela aprendeu a se “virar” e, caso venha a deixar seu marido, terá meios de garantir sua sobrevivência e de seus filhos.

A história de Bia e Márcio se entrecruza à medida que precisaram se adaptar ao modo de vida cigano. No caso de Bia, ao qual me debrucei com mais detalhes nesse texto, sua história é marcada por muitas tensões. Aos poucos ela foi assimilando, a partir das vivências cotidianas, “costumes”, modos de agir e de pensar dotados de sentido para os calons. Retomar sua história é, assim, uma maneira de perceber como se constrói o universo cultural cigano e como também este é marcado de rupturas e permanências.

A presença de não ciganos(as) em famílias ciganas dinamiza o modo de vida cigano, pois há um processo de adaptação a outras práticas e condutas sociais esperadas nesse contexto. Como se percebe, há muitas diferenças entre o período em que Bia passou a fazer parte da família e a experiência vivenciada por seu genro, Márcio. Essas mudanças de posicionamento vão de encontro às transformações pelas quais os(as) ciganos(as) passaram, à medida que incorporam em seu cotidiano modos de vida em sociedade.

## REFERÊNCIAS

- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrik Bart. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998, p. 185-228.
- BOTT, Elizabeth. **Família e rede social**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. 319p.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998, p. 183-191.
- FERRARI, Florência. **O mundo passa: uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, 2010.
- FOTTA, Martin. **The bankers of the backlands: financialisation and the Calon-Gypsies in Bahia**. 393 f. Thesis (Doctorate in Social Anthropology) – Goldsmiths College, University of London, London, 2012.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1963. 160 p.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **O “tempo de atrás”**: um estudo da construção da identidade cigana em Sousa – PB. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2004.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. 392 p.

POLLAK, Michel. Memória e identidade social. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, v. 5. n. 10, p. 200-212.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vida de extinção (Parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.

SILVA, Lailson Ferreira da. **“Aqui todo mundo é da mesma família”**: parentesco e relações étnicas entre os ciganos na Cidade Alta, Limoeiro do Norte – CE. 116 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2010.

\_\_\_\_\_. **A vida em família**: parentesco, relações sociais e estilo de vida entre os calons de Sobral – CE. 182 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2015.

SOUZA, Virgínia Kátia de Araújo. **“Ser domesticado e ser nômade”**: um estudo sobre identidade cigana no município de Cruzeta – RN. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2011.

STEWART, Michael. **The time of the Gypsies**. Boulder: Westview Press, 1997. 303 p.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012. 381 p.

---

Recebido em: 30/04/2018

Aceito para publicação em: 08/10/2018

**A MASCULINIDADE CIGANA EM PROCESSO: uma análise etnográfica a partir dos Calon da costa norte da Paraíba<sup>1</sup>**

*The gypsy masculinity in process: an ethnographic analysis from the Calon of the northern coast of Paraíba*

Renan Jacinto Monteiro

Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Bolsista CAPES<sup>2</sup>.

Edilma do Nascimento J. Monteiro

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFSC). Bolsista CNPq<sup>3</sup>.

**RESUMO.** As discussões no tocante às relações de gênero entre os teóricos no Brasil surgem por volta dos anos de 1970, eclodindo, mais recentemente, em meados dos anos de 1990. A antropologia e áreas afins há anos vêm se debruçando em pesquisas que buscam compreender as relações de gênero em distintas sociedades/grupos/povos. Assim, este artigo objetiva conhecer a construção do “ser homem” entre os Calon da Rua dos Ciganos, tendo como base os dados obtidos a partir de uma pesquisa iniciada em maio de 2014, e que ainda está em andamento. Dialogamos com bibliografias que dão aporte para pensar os ciganos como grupo étnico, bem como dentro da perspectiva de uma masculinidade cigana. A observação participante e os registros audiovisuais são os métodos utilizados para conhecer e compreender como acontece a transição de menino a homem, na perspectiva de ciclos geracionais, passando também pelo dado de reconhecimento e pertença ao grupo. Assim, escrevemos sobre alguns pontos observados em momentos de cotidiano e de festividades em que meninos e homens convivem e constroem em diálogo o processo de tornar-se “homem Calon”.

**PALAVRAS-CHAVES:** Menino Calon. Homem Calon. Ciganos. Honra.

<sup>1</sup> Gostaríamos de agradecer a todos os ciganos Calon que têm nos recebido em seus ranchos com tanto afeto e carinho. Dedicamos a todos eles os frutos gerados a partir desta relação.

<sup>2</sup> Integrante do Grupo de Pesquisa CRIAS-UFPB.

<sup>3</sup> Integrante dos Grupos de Pesquisa NEPI-UFSC; GEC-UFPB e CRIAS-UFPB. Participa da Rede Acadêmica Europeia de Estudos Romani (Romani Studies). A pesquisa teve auxílio do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural.

**ABSTRACT.** Discussions on gender relations among theorists in Brazil emerged around the 1970s, but broke out more recently in the mid-1990s. Anthropology and related fields have been pursuing research for years in those who seek to understand relationships in different societies / groups / peoples. Thus, this article aims to know the construction of the "being man" among the Calon of the Street of Gypsies, based on data obtained from a survey started in May 2014, and which is still in progress at the present time. We deal with bibliographies that give the gypsies an idea as an ethnic group, as well as from the perspective of a gypsy masculinity. Participant observation and audiovisual records are the methods used to know and understand how the transition from boy to man occurs, from the perspective of generational cycles, also passing through the data of recognition and belonging to the group. Thus, we write about some points observed in moments of daily life and festivities in which boys and men coexist and build in dialogue the process of becoming "calon man".

**KEYWORDS:** Calon Boy. Calon Man. Gypsies. Honor.

## APRESENTAÇÃO

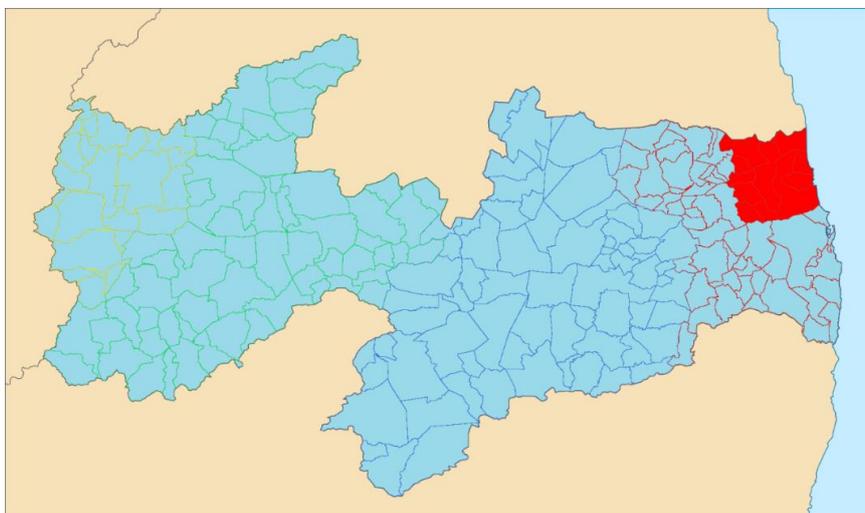
Apresentamos, neste trabalho, uma proposta sobre a discussão do “Ser Homem entre os Calon”, partindo de uma análise conjunta e resultante de pesquisas realizadas e apresentadas em um Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais (MONTEIRO, 2017), na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), e em uma Dissertação no Programa de Pós-Graduação em Antropologia, defendido na Universidade Federal da Paraíba (UFPB) (MONTEIRO, 2015). Trata-se de um texto construído a partir das observações dos pesquisadores em campo. Para refletir sobre a formação desse homem Calon, não apresentamos o adensamento de uma proposta teórica da teoria de gênero, mas buscamos observar a projeção do ser masculino entre as relações no contexto etnográfico, pensando como relações são construídas a partir de um pressuposto poder dimensionado pelas estruturas sociais (BOURDIEU, 2003). Apresentamos a proposta de pensar o ser homem dentro da lógica do padrão binário. Essa é a base das relações de gênero entre os Calon pesquisados. Não se trata de retroceder nas discussões de gênero, mas de buscar compreender a realidade do “outro” e sua forma de construir sua socialidade. A distinção mulher/homem marca as relações de gênero nos discursos dos Calon.

Nos tópicos subsequentes do texto, pensamos em conduzir o leitor até o contexto etnográfico em questão, para explicar a perspectiva em que compreendemos os Calon nas categorias antropológicas e, no momento posterior, pensar como é construída a categoria geracional da infância, apontando o matrimônio como uma etapa do limbo nesse processo de “tornar-se homem Calon”. Então, adentremos na *Rua dos Ciganos*.

## CONTEXTO ETNOGRÁFICO: PERCURSO DA PESQUISA

A Rua dos Ciganos está localizada na região da Costa Norte<sup>4</sup> da Paraíba, na extremidade da cidade, num bairro mais afastado do centro. Tal localização é bastante comum dos ranchos<sup>5</sup> entre os ciganos, quando comparada a outros contextos de pesquisa (GOLDFARB, 2003; FERRARI, 2010). Abaixo apresentamos um mapa da Paraíba destacando a Costa Norte, região de maior circulação desses Calon.

Figura 1: Mapa do Estado da Paraíba. Em destaque, cidades da Costa Norte.



Fonte: Renan Monteiro, 2018. Base: IBGE, 2017.

<sup>4</sup> A Costa Norte da Paraíba é composta por um total de dez cidades. Juntas, elas também fazem parte da Região Geográfica Intermediária Mamanguape – Rio Tinto, definida pelo IBGE no ano de 2017.

<sup>5</sup> Rancho é o termo êmico utilizado para designar casa, ou qualquer lugar de parada ou abrigo, podendo ser desde barraca de lona até uma casa de alvenaria.

As primeiras visitas a essa comunidade ocorreram em meados do ano de 2013, como parte integrante da pesquisa de mestrado de uma das autoras (MONTEIRO, 2015). Posteriormente, o campo passou a ser realizado pelo casal, com idas e vindas na pesquisa etnográfica. A partir de leituras e participando de grupos de discussão em eventos acadêmicos sobre o tema, tomamos conhecimento das lacunas em relação às questões geracionais e sobre o universo masculino cigano. Nos grupos de discussões não era falado especificamente sobre essas questões e os textos brasileiros também não faziam menção. Já no contexto pesquisado, percebíamos cada vez mais novas perspectivas e posições de se vivenciar a lógica de vida Calon a partir do olhar geracional e de gênero.

A condição de sermos um casal sempre foi posto como ponto de acesso favorável. Ser casal pode ser também uma forma de tornar favorável a pesquisa, pois como descreve Ana Claudia Marques (2002), pesquisar em casal é muito vantajoso em alguns contextos.

Considero esta mudança em comitiva para o campo, malgrado sua explicitação possa soar um tanto inusitada, sobretudo fora das páginas de agradecimentos, um fator muito importante para dar conta de nossa própria apreensão mais imediata por parte daqueles com quem finalmente realizaríamos nosso trabalho. Cheguei acompanhada da minha família e foi nesta condição que estabelecemos as mais importantes relações de meu trabalho de campo e que, de um modo geral, fomos todos assimilados como novos residentes. Sempre soube-me observada, tanto quanto observadora. Tendo logo notado a curiosidade, senão desconfiança, que nossa presença forasteira suscitava, percebi a conveniência de invocar a presença da família, abanadora da qualidade de nossas intenções. Por outro lado, a ciência de nossa condição de pesquisadores como um casal [...] esmaeceu em boa dose as inevitáveis suspeitas suscitadas pelas relações de gênero com estranhos (MARQUES, 2002, p. 27).

Por ser um contexto marcadamente binário, homens se relacionam muito mais com homens, e mulheres com mulheres, ainda mais se tratando de não-ciganos, que era nosso caso. Portanto, cada um de nós tinha mais proximidade com o gênero que

representava: homens/mulheres. Compartilhávamos entre nós o que víamos, ouvíamos e sentíamos. Desta maneira, este trabalho pôde ser enriquecido com diferentes olhares.

A partir das informações obtidas nas conversas informais com os ciganos, e também entre nós, traçamos como caminho metodológico a observação participante, a mesma apreendida a partir de Malinowski (1984 [1922]) e Foote-Whyte (2001 [1943]). Ambos os autores, em suas experiências, dialogaram conosco em momentos distintos da pesquisa e mostraram como é essencial a imersão para a compreender a lógica de modos de vida diversos.

Não foram realizadas entrevistas para compreender as perspectivas locais sobre masculinidade. Nossa preocupação centrava-se em vivenciar o cotidiano deles, na tentativa de codificar, a partir desta relação, e realizar uma tradução, na perspectiva teórica da antropologia, sobre o que estávamos vivendo com os Calon daquela localidade. Participamos de momentos diferenciados, em especial, trazemos aqui os momentos relacionados às festas e comensalidades.

As festas representam momentos de maior relevância para observar algumas práticas e relações entre os homens. Durante esses momentos o pesquisador era chamado para participar das festividades, embora sendo sempre alertado por uma liderança local: “beba não meu filho, isso presta não”. Seguindo suas dicas, não bebíamos álcool. Mas em um dia, o Sr. Waldick, que sempre falava que não bebia, iniciou os festejos no réveillon de 2014/2015 bebendo. Foi aí que o pesquisador recebeu permissão. Abaixo narramos um diálogo entre ambos:

- E Renan vai beber, não?
- Quero não, Seu Waldick.
- Beba meu filho, tem problema não. Só tem a gente.

A partir do momento em que o pesquisador passou a viver momentos de socialidade entre os homens, os Calon não tiveram mais receio em contar certas coisas

ou deixar que ele escutasse algo, ainda que precisassem cortar o chibi<sup>6</sup> em sua presença. Não que agora ele estivesse livre para escutar e participar de tudo, mas passou a ter mais respeito entre os Calon como um homem, sendo autorizado a presenciar certos aspectos do cotidiano aos quais antes não tinha acesso. E foi assim, comendo, bebendo, participando de jogos e conversando que obtivemos os dados apresentados.

Embora a escolha da observação participante fosse a ferramenta metodológica mais útil, uma questão, que também apareceu para Foote-Whyte (2001), colocava-se: poderia esse modo de pesquisar ser validado como pesquisa?

Assim ficava pensando se simplesmente parado na esquina seria um processo suficientemente ativo para ser dignificado pelo termo “pesquisa”. Talvez devesse fazer perguntas a esses homens. No entanto, é preciso aprender quando perguntar e quando não perguntar, e também que perguntas fazer. (...) Descobri que isso era verdade. Sentando e ouvindo, soube as respostas que nem mesmo teria tido a ideia de fazer se colhesse minhas informações apenas por entrevistas (FOOTE-WHYTE, 2001, p. 303-304).

O próprio Foote-Whyte não abandonou as perguntas, como ele mesmo afirma: “aprendi a julgar quão delicada era uma questão e a avaliar minha relação com a pessoa, de modo a só fazer uma pergunta delicada quando estivesse seguro da solidez de minha relação com ela” (FOOTE-WHYTE, 2001, p. 304). A ideia de escutar e não fazermos perguntas foi levada ao extremo, passando a questionar se estávamos fazendo ou não observação participante ou uma “participação observante” (CARDOSO, 1986, p. 95). Ou seja, se os ciganos estavam cientes que éramos pesquisadores, ou seríamos só visitas, quase sempre interpelados por ser quase uns “Calonzinhos”.

## OS CIGANOS NAS DISCUSSÕES ANTROPOLÓGICA

Tendo em vista a temática proposta nestas linhas, iniciamos a definir como situamos os Calon em termo de categoria conceitual de análise antropológica. A nosso

---

<sup>6</sup> Língua própria dos Calon, também chamada de calé. A expressão “cortar o chibi” significa falar o chibi, no intuito de restringir o que se quer comunicar apenas àqueles que são fluentes. Para um conhecimento aprofundado sobre o Chibi, ver Goldfarb (2013) e Monteiro (2015).

ver, essas categorias são fundamentais para a construção do “ser homem”, e consequentemente, da honra Cigana a partir de uma cosmologia Calon.

Quando falamos em ciganos, a nossa mente sempre traz as representações simbólicas mais divulgadas, assim como Ferrari (2002) analisou nas representações sobre ciganos na literatura brasileira. Durante anos de nossas vidas, são constantes as vezes que escutamos discursos pejorativos sobre esse povo. Queremos ressaltar que nossas relações estabelecidas com diferentes grupos de ciganos Calon demonstram que suas práticas cotidianas os distanciam completamente das significâncias atreladas ao termo “ciganos”.

Falamos de ciganos referindo-nos a um povo, a um grupo social considerado étnico. E é na perspectiva da etnicidade que enveredamos por estas linhas. No que se refere à etnicidade, é essencial retomarmos uma discussão que se estabeleceu ainda nos momentos iniciais das Ciências Sociais, pelo sociólogo Max Weber (1922) que analisou grupos étnicos como uma comunidade de pessoas que se agrupa em torno de alguns elementos comuns e de pertencimento.

(...) aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no Habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias (...) (WEBER, 1994 [1922], p. 270).

Segundo Weber, nas comunidades étnicas haveria um sentimento de pertença e uma crença numa mesma origem que moveria a ação coletiva. Nesse sentido, segundo Arruti:

A tese central de Weber, portanto, é da artificialidade da comunidade étnica que é, em primeiro lugar, uma comunidade política. É esta que, em função da busca de signos para se consolidar, acaba por encontrar ou produzir uma natureza: ou a crença em uma origem comum; ou afinidade entre os que se percebem como iguais (...). Para o autor, a comunidade étnica é criada pela transformação do fortuito em essencial (...) (ARRUTI, 2014, p. 203).

Posteriormente a Weber, e influenciado por suas ideias, o antropólogo Fredrick Barth (1998) também se tornou referência indispensável para o estudo de grupos étnicos

a partir do seu texto “Grupos Étnicos e Suas Fronteiras”. O autor, contrariando a ideia de que o fortalecimento de uma identidade era proporcional ao nível de isolamento existente, afirma que é a fronteira étnica que define o grupo. Ou seja, será na interação entre os que pertencem ao grupo étnico e os que não pertencem que se formará os traços diacríticos definidores da fronteira entre grupos. É no encontro que a *identidade contrastiva* se define. Consideramos, então, que os ciganos são um grupo étnico, e que é na interação entre os ciganos e os não-ciganos que a sua cultura é reafirmada, estabelecendo-se as fronteiras num sentido cosmológico de moral e de valores que precedem a identidade Calon.

#### DE MENINO A HOMEM: O CASAMENTO COMO UMA DAS ETAPAS DO TORNAR-SE ADULTO

Assim como os estudos de gênero, raça, etnicidade que permitem a nossa compreensão sobre aspectos marcadores e categorias como homem/mulher, negros/brancos e quilombola/índigenas, compreender as fases da vida nos impulsiona ao estudo conceitual de geração. Desta forma precisamos considerar, a partir da perspectiva do grupo, como concebe cada etapa do ciclo de vida Calon. Wagner (2010) diz que a partir do conceito de cultura a antropologia faz uma espécie de “tradução” de aspectos das vidas de alguns grupos, utilizando de suas noções de cultura. Assim também nos falava Roberto Cardoso de Oliveira (1996), ao nos anunciar que o antropólogo utiliza as lentes da antropologia para a realização do trabalho de campo. Como antropólogos, muitas vezes não relativizamos ao ponto de dimensionar que o nosso olhar é treinado e direcionado a enxergar categorias, conceitos, valores, ações, objetos, e certezas dentro do nosso espectro de conhecimento.

Desta maneira, inicialmente apresentamos aos leitores algumas reflexões sobre o período de transição da fase da infância à fase adulta e, mais especificamente, da transição de menino a homem Calon. Ao tomar como base a fase inicial desse ciclo de vida, através da pesquisa, podemos compreender como os ciganos da Costa Norte Paraibana concebem a infância. Como falamos anteriormente, nosso olhar e compreensão da fase da vida dos ciganos foi ressignificado a partir da vivência com os

próprios Calon, aprendendo como a vida vai sendo construída e, em específico, como concebem suas fases do ciclo de vida de formas específicas.

Entre os Calon com quem realizamos a pesquisa, o período da infância não é delimitado ou reconhecido em limites de faixa etária, com duração específica. Esse período é vivido de maneira variada, de acordo com a família, o grupo ou o contexto em que estão inseridos. Monteiro (2015) parte das ideias do historiador Philippe Ariès (1981) para pensar como a infância foi construída a partir do século XVII, junto também com o sentido de família. Ambas as ideias se intensificam quando a aprendizagem familiar começa a ser substituída pela aprendizagem escolar, surgindo um período da vida que se denomina infância.

O sentimento de infância e a valorização deste período surgem então neste contraponto, no momento em que aparece a escola formal, em que a criança deixa de ter uma aprendizagem familiar e passa a frequentar um espaço de conhecimento formal específico. Podemos dizer que hoje a infância é uma fase geracional, um período do ciclo da vida valorizado em muitos contextos sociais. O sentimento de infância que remete à idealização duma criança pura e ingênua, um ser sagrado, que não deve ser desvirtuado, podendo ser visto na maioria dos contextos sociais ainda nos dias atuais (MONTEIRO, 2015, p. 101).

Por ser uma construção histórica, e não natural, cabe descobrir como os Calon, por exemplo, definem seus ciclos de vida, pois “o que é ser criança, ou quando acaba a infância, pode ser pensado de maneira muito diversa em diferentes contextos socioculturais” (COHN, 2005, p. 22).

Baseado em nossas pesquisas com os Calon da Costa Norte da Paraíba, consideramos então que o período da infância nesse contexto é compreendido a partir do nascimento até o matrimônio. “Para os adultos e crianças do grupo, a fase da infância seria aquele período que antecede ao ritual de casamento, podendo haver algumas variações em casos específicos e a partir da perspectiva de quem fala sobre o infante.” (MONTEIRO, 2015, p. 111). O casamento é, portanto, o rito que passará um Calon da fase da infância para a o período da vida adulta.

José Cutileiro foi um dos precursores no estudo de uma masculinidade atrelado ao conceito de honra. A partir de pesquisas realizadas em algumas sociedades do

Mediterrâneo europeu, ele chega à conclusão semelhante. Além de afirmar que “ser homem” em uma sociedade baseada nos princípios fundamentais da *honra*<sup>7</sup> se concretiza através do casamento, diz que um homem casado sempre terá um status superior frente a alguém que não tenha casado: “O acesso aos direitos e deveres de hombridade (qualidade de ser homem) faz-se pelo casamento” (CUTILEIRO, 1971, p. XVII).

O casamento, assim, pode ser analisado num espectro de rito de passagem, e na Antropologia há um mar inteiro para se navegar<sup>8</sup> e compreender esse simbolismo do tornar-se adulto a partir do casamento. Van Gennep, (1978, p. 87) afirma que os ciclos de vida são marcados por rituais de passagem e que em muitos contextos o casamento funciona como um: “(...) as cerimônias do casamento neste caso, como em muitos povos, têm o carácter de rito de passagem de uma classe de idade para outra”. Pensando os ciganos, Santanna (1983) afirma: “O casamento funciona como uma ponte, que todo o cigano tem que atravessar para ingressar no mundo dos adultos e que está delimitado pelo nascimento do primeiro filho”. Portanto, “(...) a procriação dentro do casamento é uma premissa de masculinidade (e feminilidade) (FOTTA, 2016, p.126, tradução nossa).

Então, a passagem da fase em que se é reconhecida como criança para a fase adulta, e, conseqüentemente, de um menino para um homem calom, dá-se através do casamento. Esse ato é o ápice do momento limiar, tanto para as meninas e meninos, em que ambos só são legitimados como adultos perante o grupo após o nascimento do seu primeiro filho, sendo reintegrados como uma nova família. Essa fase limiar, entre o fim da infância e o início da vida adulta, que pode durar meses ou anos (dependendo do contexto), é iniciada quando os pais das crianças acertam o casamento e iniciam os preparativos para a festança. Será nesta fase em que inúmeros momentos irão preparar a criança para tornar-se adulta.

---

7 Por estar de acordo com a definição de Pitt-Rivers, considero a Rua dos Ciganos como baseada nos valores da honra. Assim diz o autor: “Honra é o valor que uma pessoa tem aos seus próprios olhos, mas também aos olhos da sociedade. É a apreciação de quanto vale, da sua pretensão a orgulho, mas também o reconhecimento dessa pretensão, a admissão pela sociedade da sua excelência, do seu *direito* a orgulho” (PITT-RIVERS, 1971, p. 13).

8 Sobre ritos de passagem ver Van Gennep (1978 [1909]) e Turner (1974 [1969]).



## FORMAÇÃO DO “SER HOMEM” NA COSTA NORTE

### *AS FESTAS E AS RELAÇÕES EM PÚBLICO*

Como dito anteriormente, as festas foram, para os pesquisadores, momentos de maior relevância para a compreensão da formação do “Ser homem” entre os calon. Eram nestes momentos em que os homens performatizavam para todos os presentes, e aos ausentes que iriam ouvir falar da festa, sua capacidade de prover financeiramente sua família. Através dessa ‘exibição’, as demais pessoas do grupo os classificariam como um cigano de prestígio ou não. E quanto mais prestígio, mais honra.

O pretendente a honra tem que fazer com que os outros aceitem a avaliação que faz de si próprio, tem que conseguir reputação pois, no caso contrário, a pretensão passa a ser simples vaidade, objeto de ridículo ou desprezo (...). Honra que se sente é honra que se reivindica e honra reivindicada transforma-se em honra recebida. Mas as coisas não são tão claras numa sociedade complexa em que é difícil obter um consenso geral uniforme. O valor de um indivíduo não é o mesmo para diferentes grupos (...) (PITT-RIVERS, 1971, p.14).

Ou seja, para os responsáveis que organizam a festa, quanto mais suntuosa ela for, quanto maior a quantidade de convidados, quanto maior a quantidade de carne e bebida, quanto maior o “paredão<sup>9</sup>” (que será usado para os ciganos cantarem durante a festa ou tocarem suas músicas), enfim, quanto maior for a *ostentação*<sup>10</sup>, maior será a sua reputação de bom provedor, de próspero, e, conseqüentemente, mais honrado o cigano sairá da festa. O contrário também é verdadeiro. Um cigano que não oferece uma “grande” festa, perde prestígio frente aos demais ciganos, gerando comentários, desconfianças e questionamentos sobre sua situação financeira.

São os pais quem, geralmente, escolhem o pretendente que casará com seu filho(a) quando ele(a) estiver pronto(a) para casar. Mas há uma negociação com os pretendentes. Quando a decisão é tomada, imediatamente é feito um convite a outra

---

9 Grandes aparelhos de som automotivos colocados, geralmente, na parte traseira de um carro.

10 Ressaltamos que o termo ostentação utilizado é denotado ao valor emocional de orgulho por tão grandioso acontecimento. Geralmente as festas são enormes, muita comida, bebida e alegria.

família, que analisará e decidirá se aceita ou não. Caso o convite seja aceito, ambas as famílias discutirão os pormenores do casamento, como o local em que seus filhos irão morar após o casamento, a aquisição dos móveis e dos eletrodomésticos, como também a festa de casamento. Todos os familiares participam, de alguma maneira, neste momento de preparo.

Se a família não for próspera ou estiver passando por dificuldades, terá um leque reduzido de escolhas e não poderá fazer o convite a qualquer cigano que esteja apto a se casar. Também será mais difícil recusar um convite que lhe seja feito por uma família que esteja em uma situação mais favorável que a sua, e que terá mais condições de arcar com a maior parte dos custos do casamento.

Mesmo que uma família não esteja com condições de bancar a maior parcela dos custos do casamento, ela tentará, de todas as maneiras, achar um modo de fazê-lo, e a principal solução são os padrinhos. Em muitas ocasiões, os padrinhos custeiam a festa, a casa onde irão morar os recém-casados ou os móveis e os eletrodomésticos necessários para iniciarem a vida conjugal. Um cigano próspero é muito requisitado para ser padrinho de algum casamento ou batizado. Ser convidado para ser padrinho de uma criança cigana é uma enorme demonstração de respeito e confiança, afinal de contas, as crianças são superprotegidas dentro do núcleo familiar e seus primeiros anos de vida são passados única e exclusivamente no interior da família ou do grupo cigano.

Além da demonstração de respeito e confiança, há também um sentido prático em chamar um calon “que tenha dinheiro” para ser padrinho em um batizado ou casamento. Afinal de contas, se o calon não tiver condições de promover uma grande festa, os padrinhos serão a principal solução, ficando responsáveis em ajudar financeiramente com os custos da festa. No casamento de um dos filhos de Seu Waldick, por exemplo, os custos da casa nova ficaram com ele. Sua irmã Vera foi a madrinha do casamento e financiou a festa, já os móveis e eletrodomésticos ficaram por conta da família da noiva. Antes desse casamento, Seu Waldick estava passando por problemas financeiros. Para conseguir custear a casa nova do seu filho e manter sua imagem de homem honrado, teve que vender seu carro, alguns bens, fazer negócio e produzir o suficiente para dar conta.

São frequentes as discussões sobre “quem pagou mais” para a realização de uma festa. Seu Waldick, no caso citado acima, fez um grande esforço para poder pagar a maior parcela dos custos do casamento, tendo que recorrer à ajuda da sua irmã através do apadrinhamento e vendendo alguns bens. Sua maior reclamação, no entanto, era que a família da noiva não se demonstrou tão empenhada em querer pagar mais do que Seu Waldick, o que, segundo ele, demonstrava que a “outra família” era “miserável”<sup>11</sup>.

Diante desse caso, é possível dialogar com Pitt-Rivers (1971), que argumenta:

A capacidade de pagar é parte essencial do comportamento honorífico seja no contexto da hospitalidade dada a forasteiros ou ao afirmar proeminência entre iguais ou ao conferir proteção a inferiores. Pagar é um privilégio característico do homem de precedência, pois aceitar o pagamento feito por outro coloca um homem em situação de inferioridade. Daí as discussões sobre pagamento de contas que surgem quando não há ninguém previamente definido como superior que possa reclamar esse direito (nestes casos um homem deve discutir convenientemente para proteger a sua honra, mesmo que fique radiante se perder). (...) A humilhação de aceitar o pagamento de outro é ainda bem real, embora talvez não vá tão longe como nos tempos de (...) um fidalgo que trespassou um amigo com a espada por este insistir em pagar a conta depois de terem apanhado uma bebedeira junto (PITT-RIVERS, 1971, p. 45).

Durante a realização das festas, muitas questões, além da “ostentação”<sup>12</sup> e do apadrinhamento, saltam aos olhos mais atentos. Uma delas é o espaço fragmentado das festas. Por motivos variados, é provável acontecer que alguns ciganos teçam intrigas uns com outros. É possível ser uma intriga entre indivíduos, entre famílias, ou entre um indivíduo e uma família. Um detalhe interessante das intrigas é que elas ocorrem entre pessoas com um alto grau de proximidade, seja geográfica ou afetivamente (FOTTA, 2016). Essas intrigas podem durar a vida toda, seguidas pelas famílias mesmo após a morte dos envolvidos. Para Fotta (2016), a intriga

(...) geralmente envolve outros Calon e se torna um mecanismo de segmentação social, já que a inimizade nunca termina - representa um contínuo potencial de violência entre as partes. (GRÖNFORS, 1977, p. 127). Esta ameaça resulta na evitação, que fragmenta o espaço e molda formas de

---

<sup>11</sup> A expressão “miserável” é utilizada no sentido de avarento.

<sup>12</sup> Consideramos utilizar o termo ostentação para significar as relações demonstrativas sobre valores de objetos e ações que predominam na performance dos Calon.

interação entre as pessoas que vêm tratar-se mutuamente como inimigas (FOTTA, 2016, p. 207, tradução nossa).

A simples suspeita da presença de um cigano, com o qual se tem alguma intriga, em uma festa já é o suficiente para fazer com que os intrigados pensem na possibilidade de não ir à festa. As intrigas são também uma maneira e um limite que utilizamos para pensar a territorialidade entre os ciganos.

Segundo Monteiro, “o território entre os ciganos está atrelado às relações de parentesco” (MONTEIRO, 2015), delimitado a partir de algumas questões e conflitos entre a rede de ciganos de uma determinada região, fazendo acontecer a política da evitação. Quando um cigano pensa em desistir de ir a uma festa porque o seu “intrigado” também estará lá, seus amigos e familiares prontamente o orientam a ir à festa e manter uma postura indiferente à presença da sua desavença. Não é a melhor das atitudes evitar a presença do outro, embora todos saibam que eles têm que se evitar. Pitt-Rivers descreve numa perspectiva semelhante. Segundo ele, “não é desonroso evitar uma pessoa com quem se tem uma questão, mas na altura da festa cada um pensa que deve ser o outro a evitá-lo” (PITT-RIVERS, 1971, p. 42).

Na ânsia de se evitarem, ciganos intrigados se posicionam em lados opostos onde ocorre a festa. Em alguns locais onde pudemos estar, os lados opostos não eram necessariamente distantes, o que ocasionava situações em que os intrigados precisavam ficar relativamente próximos, forçando-os a se posicionarem nas mesas de costas um para o outro sempre que possível.

Criticar pessoas pelas costas é uma coisa, mostrar desprezo por elas cara a cara, outra, muito diferente. Esta sociedade dá grande importância às boas maneiras e quando duas pessoas discutiram ao ponto de já não se poderem conduzir cortesmente uma para com a outra, evitam situações que pudessem obrigá-las a isso (PITT-RIVERS, 1971, p. 29).

Quando há uma intriga mais leve, a divisão na festa fica menos rígida e os ciganos podem frequentar a mesa de ambos os intrigados sem maiores questões. Mas quando há entre os ciganos uma intriga maior, a fragmentação do local é nítida. Nesses

casos, com exceção dos ciganos que estão organizando a festa e que fizeram o convite a ambos, poucos são os que frequentam a mesa de um intrigado e depois vão para a mesa do outro.

Mesmo assim, durante todo o tempo em que estivemos em pesquisa de campo na Rua dos Ciganos, essas situações, tão comuns em outros contextos, não tiravam o brilho da festa, nem a deixavam com um ar “carregado” ou tenso. Para nós, sempre foi fácil estar em uma festa fragmentada por uma intriga. Primeiro, porque os calon sempre agem de forma respeitosa para com todos que estão vivenciando aquele momento. As intrigas geralmente existiam entre ciganos, mas nada de rispidez agressiva. Segundo, por não sermos ciganos, não éramos assimilados como tomando partido desse ou daquele. Terceiro, ficar “em cima do muro” nestes casos, ou seja, não sentar com nenhuma das partes envolvidas em uma intriga, era confortável e o mais indicado, pois podíamos ficar em um lugar neutro de onde observávamos a festa e interagíamos com as pessoas que sentavam conosco.

Em busca de prestígio e honra, os homens ciganos sempre querem mostrar possuir o melhor, o mais caro e o mais valorizado em qualquer aspecto do cotidiano. Nas festas, a ostentação é a lei e os ciganos são os juízes. Da ornamentação até a duração dos dias de uma festa, tudo é motivo para se avaliar e, obrigatoriamente, os ciganos não poupam esforços em fazer e realizar sempre o melhor possível.

Óculos escuro, relógio, cordões e pulseiras de ouro, calçados, animais, celulares, carros, etc. O que se usa como vestimenta e acessório também marca o espaço para classificar um cigano como mais “próspero” que outro. Geralmente, todos que ocupam as “primeiras posições” estão muito próximos uns dos outros nessa classificação, criando uma certa igualdade. Mas quando um cigano se destaca, possuindo algum item novo, mais moderno e mais caro e que os outros não possuem, ele eleva o “primeiro lugar” para um novo patamar. Assim, os que ficaram para trás nessa classificação tentarão comprar um item igual ou semelhante para ficarem no mesmo nível, ou um item melhor, para poder mostrar na próxima ocasião, superar seu adversário e estabelecer um novo teto. Isso ocorre com muita frequência com os relógios e celulares e, em menor frequência, com os carros.

## A VERGONHA COMO PRINCÍPIO NA IMPORTÂNCIA DO “SABER BEBER” PARA A FORMAÇÃO DO “SER HOMEM”

Outra questão, bastante presente nas festas, é o consumo de bebidas por parte das crianças, em especial pelos meninos. Desde os primeiros goles, eles são supervisionados, orientados e guiados pelos mais velhos para que façam um consumo apropriado da bebida de acordo com sua maturidade e não passem vergonha<sup>13</sup>. Como nos diz Lopes (2008), o consumo de álcool condimenta a sociabilidade masculina e, pelos ciganos, é visto como sinal de maturidade. Como ouvimos em vários momentos, “tem que saber beber”. Ou seja, assim como entre os indígenas da Aldeia Potiguara do Forte (MATOS, 2013), que também estão localizados na Costa Norte da Paraíba, ficar bêbado não é considerado conveniente. “Qualquer sinal de desordem é logo percebido e censurado pelos rapazes de mais status” (MATOS, 2013, p. 60).

Portanto, conhecer seus limites é de suma importância. E para os calon da Rua dos Ciganos, a melhor maneira de conhecer seus limites e aprender quão vergonhoso é ficar bêbado, é bebendo de maneira gradual, desde pequeno, junto com os adultos nas mesas das festas. Conforme ficarem resistentes e ganharem maturidade, os meninos começam a receber permissão para ingerirem bebidas com concentrações de álcool maiores do que cerveja, champanhe e espumante, que são as primeiras bebidas autorizadas.

Durante as festas, os mais novos também aprendem o valor de beber *entre* seus pares, os ciganos, e *na* Rua dos Ciganos. Embora alguns adultos também bebam em bares, especialmente após partidas de futebol que envolvem ciganos e não-ciganos em um campo num bairro vizinho, a preferência deles é que esse tipo de sociabilidade aconteça *na* Rua, em seu contexto. O ambiente da Rua “(...) se constitui como um lugar mais confiável, que permite mais liberdade, do que uma mesa de bar (MATOS, 2013, p. 58)”.

---

13 A categoria da vergonha é conceitualizada por Florença Ferrari (2010) como o sentimento construtor da identidade Calon versus a pessoa não-cigana. Os valores do Calon honrado são mediados por um sistema que pontua o que é vergonha ou não dentro da cosmologia Calon.

É válido destacar que a conversa é um ponto fundamental nos encontros étlicos que se dão sob a sombra do Cajueiro. (...) O negócio é conversar, beber e olhar quem passa. Neste caso eles possuem uma semelhança entre os bebedores de botequim do texto de Machado da Silva (1967), já que os temas das conversas são principalmente: política local, crimes na região, piadas, mulheres, futebol, trabalho e a vida da vizinhança (MATOS, 2013, p. 59).

É importante ter durante as festas, próximo aos ciganos que estão bebendo, uma liderança ou um calon respeitado que exerça influência para poder dissipar possíveis conflitos, discussões que podem aparentar mais calorosas, e controlar imagináveis tensões que surjam nas mesas enquanto se está bebendo. Matos (2013) também ressalta essa importância em seu contexto etnográfico:

Até no que tange o conteúdo das conversas a questão da autoridade exerce influência. Ao frequentar as bebedeiras sob a sombra do Cajueiro, percebi que essa questão da autoridade atua também como um mecanismo de controle de tensões dentro do grupo, evitando brigas (MATOS, 2013, p. 59-60).

Como os ciganos são os únicos moradores da Rua dos Ciganos, local estrategicamente localizado no limite urbano da cidade onde existem alguns terrenos e casas desabitadas que delimitam o espaço, a confiança e liberdade de beber na Rua se traduz na organização espacial do grupo. Durante as festas, as ruas são fechadas. Carros são estacionados em ambas as entradas da Rua, tendas são erguidas na frente da casa da família que organiza a festa, mesas e cadeiras são colocadas embaixo das tendas e os “paredões” tocam músicas que são escutadas a algumas ruas de distância. Nas festas de aniversários das crianças, brinquedos, como pula-pula e escorregador inflável, também compõem o espaço dos calon. O espaço e o momento das festas são pontos para pensar o sucesso das pessoas responsáveis.

**GANHANDO INDEPENDÊNCIA: A IMPORTÂNCIA DO COMÉRCIO PARA A FORMAÇÃO DO “SER HOMEM”.**

O comércio é a principal fonte de renda dos calon da Rua dos Ciganos. Portanto, o “saber fazer negócio<sup>14</sup>” é fundamental para se tornar um calon “próspero” que consiga “proteger e promover” socialmente e financeiramente sua família, mantendo-a “prestigiada” e honrada. Assim, entre os calon, um homem que não consegue sustentar sua família ou promovê-la, facilmente perde prestígio e consideração, e, em alguns casos, as esposas passam a praticar a quiromancia em cidades vizinhas para poder conseguir dinheiro.

Vários são os negócios realizados pelos calon. A especulação imobiliária pode ser compreendida como um dos negócios mais lucrativos, assim como em muitos locais no mundo. Para poder comprar bens imóveis e revendê-los, é preciso ter uma quantia razoável de dinheiro, suficiente para poder comprar, no mínimo, um pequeno terreno. Ou seja, quem comercializa bens imóveis geralmente são os calon mais abastados. A menos que se receba uma grande quantia de dinheiro por parte de algum parente, todo homem cigano deverá começar sua reputação de “cigano que vive bem” - reputação que todos almejam - aos poucos, a partir do momento em que começa a se preparar para um futuro casamento.

Para os meninos, o ideal é que se case quando tiver meios de sustentar minimamente sua esposa. Então, anos antes do casamento, o menino começa a se preparar, “fazendo dinheiro” com ajuda da família. O comércio de celulares é um dos primeiros negócios que as crianças começam a fazer. Elas vendem o seu próprio celular, e com o dinheiro compram o celular de outro cigano para revender, tentando sempre vender mais caro do que comprou para obter algum lucro com a venda. Não é sempre que se consegue obter lucro com a venda de celulares, visto que eles perdem valor comercial muito rápido devido aos novos lançamentos, sempre mais modernos, que entram no mercado. O comércio de animais também é bastante realizado entre os meninos, sendo mais fácil obter lucro. No caso dos pássaros, por exemplo, eles os capturam na natureza, treinam e os revendem pelo valor que o tipo do pássaro vale. Um dos mais valorizados é o papa-capim, bastante utilizado em competições de canto. Os

---

14 O “fazer negócio” é uma denominação dada ao trabalho, ao modo como eles estabelecem para garantir o sustento econômico da família.

papa-capim que conseguem obter boa colocação nessas competições, podem chegar a valer mais de dois mil reais.

Outro animal muito valorizado é o galo. Diferente do pássaro encontrado solto na natureza, os galos, quando não nasceram de alguma galinha da Rua, são comprados e criados em casa como animais de estimação. São os pais que dão aos filhos os seus primeiros galos que, geralmente, são bem jovens. Assim como a sua fortuna, o galo tem que ser tratado com amor e carinho, alimentando-se regularmente para que cresça forte e saudável. Cuidar de um galo exige paciência. Deve-se olhar as garras, o bico, a crina, as penas, enfim, todos os seus detalhes para que se possa notar qualquer defeito. Quando o galo estiver forte, saudável e pronto para suas primeiras lutas<sup>15</sup>, chegará a hora de a criança testá-lo em “amistosos” contra outros animais pertencentes às crianças ou aos adultos do grupo. No começo, o seu galo apenas será colocado na frente de outro para que crie vontade pela luta. É aí que ele começa a ensaiar seus movimentos de saltos, suas bicadas e a suas clarinadas.

As crianças, então, vão aprendendo as qualidades de um bom galo, os cuidados necessários para deixá-lo forte, o treinamento para brigar e como negociá-lo. Os meninos da localidade sabem muito bem como identificar as qualidades de um galo e como negociá-lo baseado nelas, criando uma grande especulação sobre quem tem o melhor galo.

Em todas as negociações feitas, de automóveis, imóveis, objetos de ouro, animais, o poder de persuasão é insubstituível, pois num lugar onde se tem poucos comprovantes físicos, com a exceção dos automóveis e imóveis que se têm documentos e escrituras atestando o valor dos objetos, a palavra faz a diferença. Quanto maior o prestígio, maior será a confiança em sua palavra.

Em muitos casos, os ciganos irão supervalorizar seus produtos, colocando-os acima do preço que eles mesmos acreditam valer. É um verdadeiro jogo de olhares onde o *poker face*<sup>16</sup> ajuda a manter a performance na venda. Representar a realidade<sup>17</sup> como

---

<sup>15</sup> Para conhecer mais sobre brigas de galo, ver: MATOS (2016).

<sup>16</sup> Termo originário dos jogos de Poker que faz menção a expressão facial feita pelos jogadores para ludibriar o oponente.

<sup>17</sup> Para saber mais sobre representação da realidade, ler Pitt-Rivers (1971, p. 24-25).

os convêm também é uma tática bastante utilizada pelos ciganos. Táticas na hora da venda, como presenciamos mais de uma vez, com o alerta de que o pássaro “canta muito! Chega dar gosto de ouvir”. Uma fala atrativa sobre o que se quer vender, supervalorizando, é parte da performance na hora do comércio.

#### A ARTE CALON: A IMPORTÂNCIA DO “SABER CANTAR” PARA A FORMAÇÃO DO “SER HOMEM”

A habilidade vocal é um dos saberes mais respeitados entre os ciganos. Um homem cigano considerado como um bom cantor ganha muito prestígio e respeito, por isso saber cantar é tão valorizado. Pelo fato de o sertanejo ser o estilo de música favorito entre os calon da Rua dos Ciganos, as características referentes a esse estilo musical são utilizadas para analisar a qualidade de um cigano como cantor. E eles são rigorosos. Para ser considerado um bom cantor, não basta apenas possuir o timbre certo para o canto sertanejo, é imprescindível que o cantor consiga “alcançar as notas mais altas”, mantendo a voz firme, no tom e no ritmo certo, com clareza e num volume considerado agradável. Para eles, a voz tem que ser aguda ao ponto de conseguir alcançar as notas mais altas como Zezé di Camargo (nos seus primeiros discos<sup>18</sup>), Léo Magalhães e Gustavo Lima, seus cantores favoritos, costumam fazer.

A forma de descobrir se um cigano sabe ou não cantar é a mais lógica possível: cantando. Logo nas nossas primeiras visitas à Rua dos Ciganos, o “saber cantar” ficou muito evidente. Em um determinado dia, quando fomos à casa do cigano Osvaldo para almoçar, sentamos no chão da garagem, encostados na parede lateral esquerda. Seu Waldick, que nos acompanhava fazendo as intermediações, pediu que um grupo de crianças, que tinham entre dois e oito anos, sentassem-se ao nosso lado.

Disse seu Waldick: “filme aí minha filha, vai começar o show dos ciganinhos”. Preparamos a câmera e esperamos as crianças iniciarem a cantoria com os adultos presentes na Rua dos Ciganos naquele dia. O cigano Osvaldo saiu de dentro da sua casa com seu violão na mão e sentou em um tamborete na nossa frente. Nossa expectativa

---

<sup>18</sup> Zezé di Camargo atualmente perdeu prestígio junto aos ciganos devido a sua voz não conseguir mais “alcançar notas altas”. Os discos mais escutados dele são os do início da carreira, quando ele “conseguiu alcançar as notas”.

era alta, pois todos estavam ansiosos pedindo que ele tocasse a música “Vai dar tudo certo”<sup>19</sup>. Quando Osvaldo começou a tocar e cantar a música, as crianças foram acompanhando e cantando junto. Mas um deles, em especial, se destacava: o filho do próprio Osvaldo, com a idade de um ano e 8 meses. Era justamente ele que todos queriam ouvir. Ao seu modo, foi cantando toda a música em voz baixa, mas no refrão ele soltava a voz para “alcançar as notas altas”. Todos aplaudiam, riam e incentivavam na hora do refrão: “Agora, vai! Alto”. O filho do Osvaldo entoava ainda mais alto, levantando o punho fechado para o alto e fechando os olhos, em especial na última palavra do refrão: “vai dar tudo CERTO”. O filho do Osvaldo era, naquele momento, a estrela do show, enchendo o pai de orgulho.

Após as crianças, os adultos se revezaram nas apresentações, sempre sendo filmados, a pedido do Seu Waldick. Seu filho, Magalhães, foi um dos que se apresentou. Considerado um dos melhores cantores entre os calon, foi calorosamente chamado para cantar, e, embora relutante, acabou atendendo aos pedidos. A apresentação dos melhores cantores da Rua, entre as crianças e entre os adultos, nos mostrou o quanto eles valorizam a música e os músicos, e também o quanto eles gostam que os outros, ciganos e jurons, conheçam suas habilidades.

Os que não tenham “recebido o dom”<sup>20</sup> de cantar, devem, no mínimo, aprender a reconhecer uma boa voz, utilizando os elementos citados no início, ou a tocar algum instrumento, de preferência violão. Se aprender a tocar, poderá acompanhar o cantor como seu músico. Nesses casos em que não se tem o “dom”, o cigano não estará impedido de cantar, mas de forma silenciosa. Espera-se que ele tenha a consciência dos lugares em que ele pode cantar. Quando nos referimos a “poder cantar”, queremos dizer cantar como voz principal, como primeira voz, aquele que “cantará no microfone”.

Numa festa interna, como as de natal e réveillon, em que geralmente só se participam os ciganos da Rua, quem não tem habilidade pode cantar, mas sempre como segunda voz, ou acompanhando alguém que saiba, como uma espécie de karaokê. Nesses casos, como não há pessoas de fora e a cantoria é amistosa, não se corre o risco

---

<sup>19</sup> Música do cantor gospel Waldeci Aguiar.

<sup>20</sup> É comum escutar entre os ciganos que alguém “recebeu o dom” de cantar, evocando assim o caráter divino dessa sabedoria.

de passar vergonha, demonstrando, para mais pessoas além dos calon da Rua, que não se tem “o dom”.

Numa festa externa, como as de casamento, batizado e aniversário, quem não tem habilidade só pode cantar se a festa for pequena, onde há poucos ciganos de fora. Quando a festa é grande, o que traz muitos ciganos de outras regiões e estados, a cantoria deixa de ser amistosa, passando a inspirar até um pouco de competição. Nessa situação, aqueles que não têm habilidade suficiente já sabem, através de uma autoconsciência criada coletivamente, que não devem cantar. Nestas festas, geralmente, microfones, violões e teclados são ligados a uma “mesa de som” que, por sua vez, é ligada a um “paredão”. A competição, que é invisível e interdita, segue com um cigano cantando após o outro, sua música preferida (e que mais favorece a sua voz). Momento em que todos tentam superar a si próprios e aos demais em busca do título de “melhor cantor”.

É importante salientar também que todos os “competidores” têm o direito a cantar no microfone, mas não podem ficar muito tempo cantando. O ideal é que se cante uma música, ou no máximo duas, e passe a vez para outro cantar. Caso isso não aconteça, alguém pode querer fazer valer o seu direito, tirando o cantor que “alugou o microfone”<sup>21</sup>, ou saindo do local anunciando a todos que o cigano está acabando com a festa porque “não solta o microfone”.

Essas competições envolvem sempre os homens adultos “mais jovens”. Os adultos “mais velhos”, que tem por volta dos 60 anos, entram nessas competições como *hors-concours*<sup>22</sup>, ou seja, alguém que nos seus tempos de “jovem” já foi muito laureado, visto hoje como uma inspiração para os mais jovens. Um desses *hors-concours*, um cigano do Rio Grande do Norte, que já tivemos o prazer de ouvir cantar em várias ocasiões, inclusive fora da Costa Norte da Paraíba. De semblante simpático e sorridente, é um dos preferidos e sempre nos emociona com um canto que gostamos (nós e os

---

<sup>21</sup> Expressão muito utilizada para se referir a alguém que canta muitas músicas seguidas sem dar espaço para outros cantarem.

<sup>22</sup> Palavra de origem francesa que é relativa a uma pessoa que está fora da competição por ser considerado boa demais, sem comparação.

ciganos) de chamar de “apaixonado”, “que vem de dentro”, “da alma”, embora não saibamos definir sobre o que isso significa.

Muitos que “possuem o dom” iniciam uma carreira de cantor, chegando a gravar alguns CDs. Os ciganos Osvaldo e Magalhães gravaram seus CDs há alguns anos, mas suas carreiras na música não duraram muito. Outros têm uma carreira longa na música, fazendo shows e gravando vários discos. Alguns deles são gravados no Chibi, como é o caso do calon do estado vizinho citado no parágrafo anterior, e fazendo seus shows pela região.

Consideramos, assim, o “saber cantar”, um ofício artístico que traz muito prestígio para um calon<sup>23</sup>, de importância fundamental para a construção do “ser homem” entre o grupo.

## ESBOÇANDO CONSIDERAÇÕES

Apresentamos como consideração termos ou categorias que fecham a perspectiva da lógica do modo de vida calon nesse processo de construção da masculinidade. Os valores derivados da honra poderiam ser, então, resumidos na *Prosperidade, Promoção e Provisão* da família, vista como prioridade na produção da vida de um homem calon. No que se refere à *Prosperidade*, por exemplo, além de possuí-la, o calon deverá mostrá-la nas mais variadas situações: ostentando na organização de uma grande festa (casamento, batizado ou aniversário), na posse de bens valorizados pelos ciganos (terrenos, casas, carros, motos, ouro, etc.), no número de afilhados e nas “competições” de canto e de animais. O *Provisão* é o elemento básico da honra. O mínimo que se espera de um homem cigano, é que ele consiga prover as necessidades básicas de sua família. Por fim, a *Promoção* pode ser considerada como o resultado das suas ações. Se o homem cigano for honrado e prestigiado, sua família será elevada a níveis mais altos dentro do status social dos calon.

---

<sup>23</sup> Não é difícil de achar mulheres ciganas que também se arrisquem na cantoria, mas na Rua dos Ciganos o cantar era algo mais enfatizado no espaço masculino.

*A Prosperidade, a Promoção e o Provimento* são categorias que se alinham na perspectiva de formar a pessoa masculina entre os calon no contexto etnográfico vivenciado, sendo pontos que sintetizam as observações realizadas de vários momentos ao longo dos anos de pesquisa. Esses elementos foram refletidos dentro da perspectiva do grupo, dos valores que são construídos coletivamente.

## REFERÊNCIAS

- ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1981.
- ARRUTI, José Mauricio. Etnicidade. In: SANSONE, Lívio; FURTADO, Cláudio A. (org.) **Dicionário Crítico das Ciências Sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador: EDUFBA, 2014.
- 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.
- BOURDIEU. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2003.
- COHN, Clarice. **Antropologia da criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- CUTILEIRO, José. Prefácio à Edição Portuguesa: honra, vergonha e amigos. In PERISTIANY, J.G. (org.). **Honra e Vergonha**: valores das sociedades mediterrâneas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1971
- FERRARI, Florência. **O mundo passa**: uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros, tese em Antropologia Social, Universidade de São Paulo. 2010.
- \_\_\_\_\_. **Um olhar oblíquo** – contribuições para o imaginário ocidental sobre o cigano. São Paulo. Dissertação de doutorado, Depto. Antropologia Social, FFLCH-USP, 2002.
- FOOTE-WHYTE, William. **Sociedade de esquina**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 390pp. 2005 [1943].
- FOTTA, Martin. They say he is a man now: a tale of fathers and sons. **Journal of Latin American Cultural Studies**, 25:2, p. 199-214. 2016.
- GENNEP, Arnold van. **Os Ritos de Passagem**: estudo sistemático dos ritos da posta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.; trad. Mariano Ferreira. 4ed. Petrópolis, Vozes, 1978[1909].

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

\_\_\_\_\_. **Os Ciganos**. Galante, Fundação Hélio Galvão, n. 02, v. 03, Natal, Setembro de 2003.

LOPES, Daniel Seabra. **Deriva Cigana**: Um estudo etnográfico sobre os ciganos de Lisboa. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**, São Paulo: Abril Cultural, (Coleção “Os pensadores”). (1984[1922]).

MATOS, Rafael. Leal. **Bebendo no Cajueiro**: um ensaio etnográfico sobre o consumo de bebidas alcoólicas na aldeia Potiguara do Forte. Monografia (Graduação em Ciências Sociais), Unidade Acadêmica de Ciências Sociais, Universidade Federal de Campina Grande, 2013.

MONTEIRO, Edilma do Nascimento J. Monteiro. **As Crianças Calon**: Uma Etnografia Sobre A Concepção De Infância Entre Ciganos No Vale Do Mamanguape- PB. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFPB. João Pessoa-PB, 2015.

MONTEIRO, Renan Jacinto. **De menino à homem**: a construção do “ser homem” entre os Calon da Costa Norte Paraibana. Monografia defendida no Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande – UFCG/PB, 2017.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do Antropólogo**: Olhar, ouvir e escrever. Revista de Antropologia, v.39 n.1, p. São Paulo, USP, 1996.

PITT-RIVERS, Julian. Honra e Posição Social. In: PERISTIANY, J. G. (org.) **Honra e Vergonha**: valores das sociedades mediterrâneas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1971.

TURNER, Victor W. **O processo ritual**. Petrópolis: Ed. Vozes, p. 116-159. 1974 [1969].

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

WEBER, Max. Relações Comunitárias étnicas. In: **Economia e Sociedade**. V. 1. 5. Ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994[1922].

---

Recebido em: 08/05/2018

Aceito para publicação em: 22/10/2018

## **APROPRIAÇÃO ESPACIAL, IDENTIDADE E DESLOCAMENTOS:**

### **Experiências Calon no sertão alagoano**

#### *Space Appropriation, Identity and Displacements: Calon experiences in the backcountry of Alagoas*

Leila Samira Portela de Moraes

Especialista em Antropologia (PPGA/UFAL) e  
Mestra em Sociologia pela Universidade Federal de  
Alagoas (PPGS/UFAL). Docente Seduc/AL.

**RESUMO.** Este artigo tem o objetivo de relacionar como os ciganos Calon que estão “parados” no município de Carneiros, sertão do Estado de Alagoas, apropriam-se do espaço por meio das relações construídas dentro e fora da cidade. Essa apropriação possui relações estreitas com a construção do “ser Calon” e com os constantes deslocamentos realizados pela comunidade. Apresento também um panorama sobre as relações afetivas e econômicas que eles mantêm externamente (com os municípios vizinhos) e internamente (aquelas estabelecidas dentro da cidade de Carneiros), bem como as formas pelas quais se movimentam e se diferenciam da população local através de elementos como os discursos sobre nomadismo, o luto, as brigas e os negócios.

**PALAVRAS-CHAVE:** Espaço. Deslocamentos. Identidade. Calon.

**ABSTRACT.** This article aims to relate how the Calon gypsies who are “stopped” in Carneiros, a city in the backcountry of Alagoas, manage to appropriate the space through the relationship built inside and outside the city. This appropriation has close relationship with the conception of “being Calon” and with the constant displacements carried out by the community. I present an overview of the affective and economic relationships they maintain externally (with neighbouring municipalities) and internally (those ones established within Carneiros), as well as the ways in which they move and differentiate themselves from the local population through elements such as speeches about nomadism, mourning, quarrels and business.

**KEYWORDS:** Space. Displacements. Identity. Calon.

## INTRODUÇÃO

Este artigo é resultado de uma pesquisa etnográfica realizada com ciganos que se autodenominam “Calon”<sup>1</sup> e que estão “parados”<sup>2</sup> há cerca de 12 anos no município de Carneiros, sertão do Estado de Alagoas, distante 246 km da capital, Maceió. O objetivo do trabalho é buscar compreender como esses Calon constroem sua identidade, diferenciando-se da população local, e como se apropriam do espaço em que vivem, mais especificamente de Carneiros e das cidades vizinhas, por meio das relações que constroem nesses referidos espaços.

Com a pretensão de fazer uma etnografia, usei como método principal a observação direta e as entrevistas semiabertas<sup>3</sup>. A observação é de grande importância numa pesquisa etnográfica, pois coloca o pesquisador em maior contato com o pesquisado e com seu cotidiano, sua realidade - que nem sempre podemos apreender através de entrevistas. Como observa Malinowski,

[...] há uma série de fenômenos de suma importância que de forma alguma podem ser registrados apenas com o auxílio de questionários ou documentos estatísticos, mas devem ser observados em sua plena realidade. A esses fenômenos podemos dar o nome de os imponderáveis da vida real. (MALINOWSKI, 1978, p. 29).

Essa relação pesquisador/pesquisado não se pretende imparcial, nem a percepção da realidade cristalizada e universal. O trabalho de campo é aceito como cercado de fatos inesperados, de surpresas, aquilo que Viveiros de Castro (2002) chama de “mundos possíveis”.

A pesquisa com ciganos nos coloca diante de importantes questões as quais devemos estar atentos. A ideia de sociedade como universo fechado, como “coisa”, e a

---

1 Calon é uma das etnias pelas quais os ciganos se identificam. É a etnia de maior número, estando espalhada por todo o Brasil.

2 Categoria nativa que indica o tempo em que os ciganos estão morando em Carneiros.

3 As entrevistas e relatos apresentados durante este artigo foram realizadas entre os períodos de julho de 2013 a abril de 2014, durante pesquisa de campo em Carneiros para a construção do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) de especialização em Antropologia pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Ver: Portela de Moraes (2014).

ideia de grupo como algo definido e bem delimitado, que podemos conceituar e compreender através de nossas categorias ocidentais, são certamente os principais entraves ao entendimento dos sujeitos estudados. Como pude visualizar, um bairro no município de Penedo<sup>4</sup> ou um acampamento no município de Carneiros, situados no mesmo estado, revelam redes de relações que transcendem o local onde estão “parados”.

O maior mérito dos recentes estudos sobre ciganos é aprimorar a capacidade que a Antropologia possui de afastar conceitos generalizantes e noções redutoras e simplistas, evitando que categorias ocidentais e modernas sejam transferidas para outras formas de socialidade. Conforme Fazito (2000) destaca:

[...] para compreendermos a tradição cultural cigana, necessitamos abstrair de nossas próprias categorias (conceitos e teorias) e suas lógicas redutoras, procurando inovar no sentido da interpretação, evitando as reificações constantes dos chamados ciganos em estereótipos, grupos e rótulos (como o fazem os discursos eruditos) pouco concernentes à fragmentação e à heterogeneidade características desta tradição (FAZITO, 2000, p. 118).

A ideia estática de grupo não serve para dar conta dessas redes e das constantes e complexas negociações que os Calon realizam com o Estado, com os não ciganos e com suas redes de parentes que ultrapassam os limites do Estado de Alagoas, por exemplo. Afinal, os Calon não são um grupo homogêneo. Espalham-se por todo país e apresentam mudanças no seu modo de viver. Aqueles que vivem em Carneiros/ AL, por exemplo, não mantêm contato com os Calon que estão em Penedo/AL. Assim, não podemos generalizar os resultados da pesquisa realizada em nenhuma das localidades, já que elas podem apresentar significativas mudanças.

Deste modo, minha pesquisa de campo foi realizada com uma família extensa Calon: a família de Seu Francisco, chefe e fundador do rancho em Carneiros. Seu Francisco tem no rancho seis filhos: Nodi, Batista, Gilberto, Neco, João, Guilherme e Giba. Concentrei-me durante a pesquisa nas entrevistas e convivência com ele e D. Maria, sua esposa, com Nega, que é casada com Gilberto, o filho do fundador do rancho, com Miranda, filha do irmão da Nega, com Turista casada com Batista, também filho de Seu

---

4 No município de Penedo existem cinco bairros fundados por ciganos: Vila Matias, Rosete, Andrade, Cacimbinhas e Vitória. Estive na Vila Matias, Vitória e Rosete e entrevistei algumas famílias.

Francisco (que desempenha um papel importante dentro e, principalmente, fora do rancho - estabelecendo certa proximidade com alguns juron<sup>5</sup> da cidade) e, por fim, com Sielma, neta de Seu Francisco.

Tive bastante proximidade com essas pessoas durante a pesquisa. Os interlocutores que cito foram escolhidos pela cumplicidade que estabelecemos em campo e que, por isso, mostraram menos resistência em dividir comigo suas histórias e suas relações e conexões com pessoas da cidade ou com seus parentes. Dessa forma, apresento neste artigo, um panorama sobre as relações afetivas e espaciais que esses Calon mantêm externa, na microrregião de Santana do Ipanema e em alguns municípios do Estado da Bahia, e internamente, aquelas que os Calon estabelecem dentro da cidade de Carneiros. Apresento também as formas pelas quais se diferenciam da população local através de elementos como: os discursos sobre nomadismo, o luto, as brigas e os negócios.

## RELAÇÕES ESPACIAIS E DESLOCAMENTOS NA MICRORREGIÃO DE SANTANA DO IPANEMA

Considerando que o espaço é feito de relações sociais, tentei, na medida do possível, conhecer como os Calon que estão em Carneiros se relacionam com o espaço, a partir das conexões construídas no cotidiano. Na minha estada em campo, percebi que grande parte dos deslocamentos no rancho é realizada pelos homens. Sendo assim, não pude acompanhar melhor e tive dificuldades<sup>6</sup> em entrevistá-los. Tudo que relatarei a seguir são informações dadas pelas mulheres e pelas entrevistas realizadas com Seu Francisco e com Gilberto (seu filho e marido da Nega), além das situações que pude observar. As falas de Turista também foram importantes, já que ela é casada com Batista<sup>7</sup>,

---

5 Categoria nativa, modo como os Calon se referem aos não ciganos.

6 As relações no rancho possuem um forte recorte de gênero, por isso a dificuldade de aproximação com a maioria dos homens. Entrevistei dois homens: Seu Francisco (chefe do rancho) e Gilberto (seu filho e marido de Nega).

7 Batista, por sua capacidade de articulação na cidade, já é reconhecido por todos como sucessor de Seu Francisco na liderança do grupo.

o filho de Seu Francisco que, de acordo com as mulheres do rancho, conhece mais pessoas e “anda” pelas cidades vizinhas.

A família extensa Ferraz resolveu “parar” em Carneiros, conviver com as pessoas da cidade onde arrancha e das cidades vizinhas e praticar suas atividades econômicas. O mundo juron<sup>8</sup> é apropriado pelos Calon. Contudo, antes dessa decisão de parar e comprar um terreno em Carneiros, eles “andaram” por vários municípios do estado de Alagoas, logo depois de sua saída da Bahia. A família de Seu Francisco arranchou há bastante tempo no município de Feira de Santana e faz parte de uma rede de parentes que abrange pousos em Salvador e Camaçari. A morte de um dos filhos de Seu Francisco foi o motivo da mudança do estado da Bahia para o Alagoas. Resolveram ir embora da Bahia “andando de animal”.

De acordo com Seu Francisco, passaram por Arapiraca e continuaram caminhando em direção ao sertão. Quando chegaram nessa região, pousaram em alguns lugares. Primeiro no município de Senador Rui Palmeira. Depois, passaram por Carneiros, Santana do Ipanema, Olho D’água das Flores e Dois Riachos - nesse último eles chegaram a passar mais de dois anos “parados”. Seu Francisco lembrou alguns detalhes de cada um desses pousos:

Andamos de animal isso tudo aqui. A gente passava, ficava um tempo num canto, um tempo no outro... Ficamos um tempo na estrada de Senador. Não era bom, não tinha água e era difícil demais de ficar ali. Depois passamos por aqui, por Tapera e Carneiros. Foi rápido demais, aqui. Paramos em Santana... A feira lá é boa, grande, dava pra fazer rolo<sup>9</sup> bom, leitura, baralho, mas lá foi difícil, difícil a proteção<sup>10</sup>. Foi melhor ir embora de lá. Nós vamos na feira até hoje, mas parar lá não prestou. Fomos embora, passamos por Olho D’água e ficamos em Dois Riachos Passamos 2 anos lá, aí voltamos de novo e viemos pra cá (Seu Francisco, janeiro de 2014).

Da fala de seu Francisco podemos ver que antes de “pararem” em Carneiros, atual morada, eles tiveram mais três pousos por períodos relativamente longos. Pararam em Senador Rui Palmeira, mas a falta de água e localização (segundo Seu Francisco, na beira da estrada) fez com que fossem embora, passando por São José da Tapera e Carneiros.

---

8 Como os Calon de Carneiros se referem aos não ciganos.

9 Atividade econômica dos Calon que envolve negociação, venda, troca e conversa.

10 Categoria usada por esses Calon para explicar a permanência em determinada localidade.

Pararam um tempo em Santana do Ipanema. Turista me falou que até hoje eles fazem rolo na feira de lá: “Fazer rolo lá é bom, tem gente demais. Fazer rolo, ler mão, tudo lá era bom”.

Eu perguntei ao Seu Francisco e à Turista porque eles saíram da cidade, já que o rolo era tão bom e dava dinheiro. Responderam que tiveram que sair: “Melhor sair e ir para outro lugar e ir lá só para fazer negócio”. Mesmo com a “feira boa” para fazer negócios, os Calon não conseguiram “proteção” suficiente para se manterem no município de São José da Tapera. De forma estratégica, eles resolveram resguardar essa localidade como lugar de negócios.

Figura 1- Mapa da 8ª microrregião de Santana de Ipanema, que compreende os municípios de: Canapi, Ouro Branco, Maravilha, Senador Rui Palmeira, Santana do Ipanema, Carneiros, Olho d’água das Flores, Olivença e Dois Riachos.



Fonte: Blog Ouro Branco, 2009

Assim, podemos entender que os Calon fazem uma distinção dos lugares que são para fazer negócio e os lugares que são para parar. Quando falei com as Calin (como as

mulheres Calon são chamadas) sobre a leitura da sorte, disseram-me que evitavam “ler a mão e pedir nas portas” em Carneiros. De acordo com elas, fazer isso não é bom, porque podem ficar visadas e podem arranjar problemas com as pessoas da cidade.

Os homens fazem bastante rolo em Santana do Ipanema, aonde acontece uma feira grande e movimentada. Além das feiras, também é possível encontrar esses Calon em cidades do sertão próximo às instituições bancárias que existem nos centros das cidades. Dessa forma, a ideia de se retirar da cidade pode ter sido uma estratégia para proteger a atividade econômica Calon.

Em minha primeira ida a uma feira no município de São José da Tapera na companhia das Calin, ficamos por um tempo no local, depois fomos para frente do Banco do Brasil. Eu comentei que pensava que apenas circularíamos pela feira e Nega me respondeu que não, pois as feiras e os bancos localizados no centro das cidades também são utilizados por eles para fazer negócio e para a leitura da sorte: “[...] A gente anda é isso tudo e conhece esse povo tudinho, aqui, que trabalha perto, que vende coxinha, relógio, radinho. Conhece todo mundo.”

Os Calon possuem mapas mentais dos lugares em que transitam. Feiras, praças e instituições bancárias são os espaços de negócio, do rolo. Nesses locais os Calon circulam e mantêm uma atividade econômica diferenciada da exercida pelos não ciganos. Não é raro ouvirmos ciganos afirmando que possuem uma qualidade de vida superior, porque não estão submissos aos horários fixos e desgastantes de trabalho. Gilberto esclareceu-me a importância do rolo para os Calon:

Pra fazer negócio nesse pedaço... Por Santana, por Tapera, Senador, vamos também pra Dois Riachos onde a gente arranchou antes de comprar aqui. Lá também tem juron que faz rolo com a gente, mas Santana e Tapera a gente vai mais quando tem mercadoria boa pra rolo. Porque lá não esquenta canto, não. Se tem um sonzinho de carro, um celular, essas coisas, lá vende na hora. Nas feira de troca, troca, vende, por aí...  
[...]

Olhe, te digo uma coisa: vida de Calon é negociar, é trocar, é vender. A gente vai vendendo, vai conversando. Se tem amizade, se tá na paz, tudo vai bem. É conversar direitinho com os brasileiros<sup>11</sup> Respeitar todo mundo, não mexer com ninguém pra não ser mexido, entende? Os polícias, tem polícia que é amigo nosso. Não tem preconceito com cigano, não. Vem pro rancho, compra

---

11 Mais uma forma que os Calon usam para se referir aos não ciganos.

produto, faz rolo com a gente. Tudo na paz de Jesus. Som normal, som de carro. Tem uns dias que troquei com um uma bicicleta e mais 100 por um sonzinho de carro. Já troquei a bicicleta na feira. E a gente vai vivendo, vai levando... Viu que é só respeito, não mexer pra ser mexido, entende? É fazer tudo correto. Quando a gente faz rolo com um som quebrado, tem amigo juron na feira de Tapera que conserta. Aí a gente pega, ele conserta, devolve e a gente passa para frente. (Gilberto, filho de Seu Francisco e marido da Nega, fevereiro de 2014).

As falas de Gilberto transcritas acima também revelam detalhes sobre as alianças e as redes de “amigos juron” que são construídas nesses espaços - nas feiras, nas praças, na polícia -, principalmente entre os municípios de São José da Tapera, de Santana de Ipanema, de Senador Rui Palmeira e de Dois Riachos. Nos dois primeiros municípios, as mencionadas negociações parecem ser mais intensas.

Deste modo acredito que podemos considerar que, “caminhando” eles conseguiram tecer essa rede de relações e de solidariedade. Passaram – aos olhos do não cigano que os enxerga a partir de uma perspectiva fixa como “errantes”, “à toa”, “sem rumo” – por seis cidades e conseguiram fazer alianças, criando uma rede de colaboração em, pelo menos, metade delas. Os Calon fazem rolo em Carneiros, onde se “fixaram”, mas também negociam e têm relações com pessoas em São José da Tapera, Santana de Ipanema, Dois Riachos e Senador Rui Palmeira.

É bem assim. O juron quer um sonzinho pro carro, liga pra gente e pergunta: tem um sonzinho aí, não? E tal... Quando aparece, a gente avisa que tem. Marcamos o rolo e vamos conversando até chegar a uma coisa boa pros dois, né? Nenhum quer ter prejuízo. Às vezes o rolo é aqui mesmo, mas em quase todos é a gente que vai. Marca pra se encontrar na feira e faz o rolo. Quando a gente sai pra feira, pra praça, vende rapidinho... (Gilberto, fevereiro de 2014).

Vemos que o telefone celular é importante na manutenção dessa rede e na circulação de mercadorias. Os Calon estão a todo momento em contato com essa rede que propicia o bom desenvolvimento dos rolos. De acordo com Gilberto, os Calon fazem rolo também entre si: “[...] quando chegam os parentes lá das bandas da Bahia, a gente sempre acaba fazendo rolo. Traz som, celular, rádio... Aí vão para feira também. Cigano que é cigano, vive negociando”.

Em todo o espaço que passaram, os ciganos construíram relações que os ajudaram a desenvolver seu modo de vida. Negociam e se apropriam do espaço em que estão As

relações e redes de solidariedade formadas parecem ser mais importantes do que o próprio espaço em que estão “fixados”. Essa postura os ajuda a manter sua mobilidade, seu movimento.

#### DESLOCAMENTOS PELOS MUNICÍPIOS DE CARNEIROS, CAMAÇARI, FEIRA DE SANTANA E SALVADOR

Para os não ciganos, o rancho é bem delimitado: existe uma área vista como cigana dentro da cidade: “No terreno em frente à Igreja e a Praça, por trás do Mercadinho Santo Antônio”, dizem os moradores não ciganos. O local onde o rancho se encontra, situado no centro da cidade de Carneiros, perto da Praça da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, é hoje um pouso onde os parentes, espalhados em ranchos no estado da Bahia, fazem constantes viagens “a passeio”, “para visita”, “para fazer rolo”.

Ouvi tanto por parte de Seu Francisco quanto por parte das Calin sobre a importância de terem comprado o terreno na cidade. Mesmo assim, é latente a possibilidade de saída a qualquer momento. A sensação que trazem as falas dos Calon é de que eles andaram por toda a região, escolheram o lugar e conseguiram “proteção”. Dessa forma, o rancho se constituiu em um lugar estratégico para fazer negócio com as cidades vizinhas e para ser um pouso de referência aos parentes.

Quando conheci Rafaela, prima da Sielma e também sobrinha da Nega, ela estava arranchando com os parentes em Carneiros fazia cinco meses. Contudo, comunicou-me que era “por pouco tempo” e que a “qualquer dia” voltariam à Bahia. Dá a impressão de que Salvador, Feira de Santana, Camaçari e Carneiros constituem um só espaço. Esses Calon construíram uma rede de solidariedade forte entre seus parentes que estabelecem uma comunicação constante através dos deslocamentos, mas também por telefone e pelas notícias e fofocas entre os pousos.

Cada vez que parentes chegam, trazem notícias dos familiares. Na maioria das vezes, são essas notícias que fazem com que outros parentes se desloquem para ajudar e resolver problemas familiares. As notícias são recebidas com gritaria, choro e alvoroço e

no dia seguinte partem para “ver de perto” o que está acontecendo. Em uma das minhas visitas ao rancho, Nega contou que estava preocupada esperando um telefonema, pois sua irmã foi para a Bahia com o marido e os sobrinhos para buscar sua filha que estava sendo “judiada” pelo marido: “Se chegar lá e for verdade, ela volta aqui para ficar com a gente”.

As brigas entre parentes também são motivos para deslocamentos. Um simples telefonema sobre uma briga entre familiares causa o imediato deslocamento de uma família nuclear para defender ou para repreender o responsável pela discórdia. Desses movimentos, são trazidas mais e mais notícias que os fazem ligar uns para os outros para saber se o que foi contado é verdade. Tais deslocamentos demonstram-se movidos por essa rede de solidariedade entre parentes. Isso aumenta a sensação de pertencimento e a construção de um espaço que parece não ter fronteiras fixas ou predeterminadas, dando a impressão de que, para os Calon, Feira de Santana, Salvador, Camaçari e Carneiros são um só espaço.

## OS CALON NA CIDADE DE CARNEIROS

Em Carneiros, os Calon evitam práticas, por exemplo, pedir dinheiro na rua e realizar a leitura da sorte, como já destacado anteriormente. Porém, o rolo ocorre normalmente, tanto fora quanto dentro do rancho. Eles mantêm ótimas relações com o prefeito e com alguns empresários locais. Todos esses “juron amigos” visitam o rancho em dias de festa: “O prefeito vem pra cá, come, bebe cachaça com nós, conversa, dança”, conta Nega.

Também cultivam relações de amizade com líderes religiosos da cidade, como o padre e alguns pastores de igrejas evangélicas.

Tive a oportunidade de ir ao maior supermercado da cidade, fazer compras para a barraca de Nega. Foram conosco Sielma, Mirele e o menino Darlan. Naquela ocasião, Nega me falou que “O dono desse mercado é muito nosso amigo”. Foi então que conheci Abadias. Disse-me que ficou amigo dos ciganos desde o tempo em que chegaram à cidade. Contou-me que ia frequentemente ao rancho e já foi padrinho de um casamento

Calon. Outro comerciante da localidade que tem amizade direta com os ciganos e também frequenta o rancho é Seu Antônio, dono de um comércio de aves para abate na cidade. Os ciganos tanto compram do comerciante, quanto vendem a ele as galinhas que são criadas no rancho. Nega revelou-me como são negociadas as galinhas criadas no acampamento:

As galinhas boas, de capoeira, daqui a gente entrega logo a ele. Ele abate lá, mesmo. O dinheiro é negociado lá na hora, quando as galinhas são levadas. Antes, a gente vendia na feira aqui. Só que a amizade com ele ficou melhor. É só levar as galinhas pra lá e ele vai vendendo...” (Nega, novembro de 2013).

Existe amizade com outros comerciantes, como por exemplo, o vendedor de DVDs e a costureira da cidade, responsável pela confecção dos vestidos para as festas de casamento no rancho. Todos frequentam os casamentos, as festas de aniversários e os batizados a convite dos Calon. Vemos que o “juron”, mesmo visto como “o outro”, integra várias relações comerciais, econômicas e afetivas dos Calon. Faz-se rolo com juron e ele está no rancho sendo padrinho de casamento, comendo e bebendo. Os Calon se constroem em meio a um mundo habitado por não ciganos. Fazem um uso próprio das estradas, do comércio, das praças e das feiras. Em relação a isso, Ferrari (2010) fala sobre um mundo dado (mundo gadje) e um mundo construído (o mundo calon):

[...] o mundo dado é o ambiente gadje, de onde os calon extraem seus “recursos”. Os calon se servem das redes de água e esgoto, e das instalações elétricas, pagando ou “fazendo gatos”. A “primeira língua” aquela que será a base para a introdução do repertório lexical chibi, é a língua portuguesa, dada pelo gadje. A comida é brasileira, mas não se come como os brasileiros. Os nomes oficiais são tipicamente brasileiros, mas sobre estes atuam os apelidos. A música é sertaneja local, mas não se escuta “som” como os brasileiros [...] As estradas, as cidades, as ruas em que circulam, o terreno para acampar, o mundo em que vivem é pensado como um mundo gadje dado, a partir do qual se cria um mundo calon (FERRARI, 2010, p. 299).

Quando perguntava sobre a cidade, os Calon nunca mencionavam o acampamento, sempre falavam na feira, no centro e nas praças. São desses lugares que os Calon sobrevivem, se fazem Calon no mundo juron e, a partir deles, se diferenciam e mantêm seus movimentos. Ao perguntar ao Gilberto sobre a cidade de Santana do Ipanema, que visita com frequência, falou da praça onde fazem rolo, do celular que trocou com o juron, dos melhores dias de feira, da estrada, da polícia, dos comerciantes, o melhor

local para as mulheres lerem a sorte, os rolos realizados em frente ao Banco do Brasil, entre outros fatos. As referências da cidade são a partir dos usos que fazem dos lugares.

## POR QUE OS CALON SE DESLOCAM? “NOMADISMO”, LUTO, VERGONHA, BRIGAS E RELAÇÕES FAMILIARES

A noção de “nomadismo”<sup>12</sup> não pode ser vista como definidora de uma “identidade” Calon. Com efeito, a pesquisa de campo mostra que os ciganos estabelecem outros tipos de fronteiras culturais que os diferenciam dos não ciganos, apesar de os discursos sobre nomadismo estarem presentes em suas falas. Durante todo o trabalho, tentei fugir dessas noções simplistas e fixas de identidade que não dão conta da complexidade das relações sociais. Ou seja, noções que cristalizam e naturalizam essas relações e, muitas vezes, caem na dicotomia nômade/sedentário, impondo uma visão de mundo do pesquisador e ignorando o que é sentido e o vivido dos nativos. Ferrari explica:

Do ponto de vista do gadje, as caravanas passam, os acampamentos aparecem e desaparecem; em relação a eles, os ciganos se movem [...] Nessa concepção, se o cigano se move, ele é “nômade”, se ele se fixa, se “sedentarizou” e está perdendo sua tradição. Mas será essa a melhor maneira de descrever a relação do cigano com a terra?” (FERRARI, 2010, p. 260).

Insistir na dicotomia - se viajando é “nômade”, se está parado é “sedentário” - pouco nos esclarece sobre a visão de mundo dos ciganos em relação ao espaço que ocupam, pois essa dicotomia só tem lógica nos olhos dos não ciganos. É justamente esse sentido que tentei apreender das falas dos Calon. Aqui evito impor qualquer noção de nomadismo numa perspectiva não cigana. Procuo apreender o que o cigano quer dizer quando nos fala que é “nômade”, que é “livre”. A ideia de “nomadismo”, para os Calon, vai além da nossa dicotomia simplista que consiste em “sedentário/nômade”, “parado/em

---

12 Uso com receio o termo “nomadismo”, pois a “cosmologia cigana” pode ser reduzida e simplificada ao adotarmos essa categoria ocidental. Será que sua forma de ver o mundo é “nômade” ou somente uma concepção de espaço e tempo diferentes da nossa? (como alerta Ferrari, 2010). Quando falamos em nomadismo, imaginamos uma vida “livre”, “errante”, isso faz com que não sejam analisados especificamente os motivos desses deslocamentos, ou seja, o que acontece na “vida cigana” que faz com que eles “abandonem” determinado lugar para “cair no mundo”.

movimento” ou “ter endereço fixo/viver viajando”. O comentário de Turista é revelador nesse sentido, ao falar sobre o desejo de verem suas casas construídas:

Quem disse que uma casa foi feita pra prender? Casa é casa, cadeia é cadeia. [...] O juron é preso na casa, preso nas coisas. O cigano não, é livre. A gente fica onde tá contente, onde tá a família. Se estamos juntos, tá bom, se acontece coisa ruim e não dá pra um, não dá pra nenhum (Turista, janeiro de 2014).

A “vida livre” falada pela Calin se materializa na proximidade e no fortalecimento dos laços e afetos familiares. Não existe Calon “sozinho”. O lugar, o espaço social, a casa, só existem se o Calon estiver junto com a família. Até uma família nuclear pode perceber-se “sozinha”, dado que é a relação com os outros parentes, a vivência cotidiana com a família, que os faz ser Calon. Em Carneiros é comum a alusão ao tempo de “andar de animal”, “à vida livre”; “com saúde”, à viagem. Assim como a alusão à aversão, pelo menos no discurso, aos lugares fechados<sup>13</sup>, às roupas e aos calçados fechados. Como se sua “identidade” cigana fosse constituída pelo movimento, pelo deslocamento.

A sensação de “estar indo” é latente. O “cigano” se vê na mobilidade, no deslocamento, no ir e vir: “[...] cigano não nasceu pra tá preso, é livre, sempre foi assim. Vem de ordem<sup>14</sup>. A gente tá aqui? Se precisar, arrumo as coisas e vai simhora” (Nega, janeiro de 2014). Então, em Carneiros, mesmo pleiteando a construção de suas casas, os ciganos não veem o lugar como algo permanente, dado que depende das relações, alianças, afetos e situações nele construídas. Sem a família, o lugar não existe. E, se assim for, eles se veem inclinados a abandonar o local.

No rancho em Carneiros, percebi que o luto também nos diz muito sobre a relação do cigano com o espaço. Com a morte de um cigano, todos os seus pertences são

---

13 Apesar da discursiva aversão à lugares fechados, os calon em Carneiros estão reivindicando a construção de suas casas.

14 A “ordem” ou “ordem de andar” é uma referência comum nos discursos dos Calon idosos. A ordem de andar pode significar imprevistos existentes na vida Calon que os fazem partir de um lugar para outro. Esses acontecimentos ou imprevistos são narrados como consequência de uma narrativa mística sobre a relação dos ciganos com Jesus Cristo e sua mãe a Virgem Maria. De acordo com Seu Francisco, a “errância” da vida cigana é fruto de uma “praga” rogada pela Virgem Maria enquanto era abrigada junto com Jesus e José em um acampamento cigano.

queimados<sup>15</sup> (roupas, fotos, cobertores, sapatos, barraca, etc.) e, na maioria das vezes, sua família tem que deixar a casa ou ir embora da localidade, mesmo que voltem ao local alguns anos depois. O luto é marcado por um período de tristeza que pode durar de três meses a um ano, ou toda a vida, dependendo do nível de parentesco<sup>16</sup>. Nesse período, a família não ouve música, não faz festa, não casa e evita algum tipo de comida que lembre o morto. O luto ultrapassa, algumas vezes, a família nuclear, se estendendo aos demais parentes. Aquele que arrancha com uma família que está em luto deve respeitar e evitar as práticas descritas acima.

Também tive dificuldades de encontrar algum Calon que me falasse sobre o que acontece quando alguém morre no rancho. O pouco que eu consegui de informações sobre como funciona o enterro, o velório, o luto no rancho foi com os jovens e as crianças. Os adultos evitam falar, justificam sua relutância dizendo que pode “trazer coisa ruim”, “[...] é ruim, não é bom falar”. Contudo, uma informação me chamou muito atenção: em nenhuma entrevista Seu Francisco falou do filho morto e, em relação a isso, sua fala sobre a Bahia pode ser reveladora de uma relação Calon com o espaço:

Foi dada a ordem de andar... Simbora da Bahia, andando por meio dos outros sertões. Chegamos aqui, passamos, voltamos e paramos aqui de novo. Chegou a ordem de parar. Nunca mais voltei pra Bahia. Não ando mais por aquelas bandas. (Seu Francisco, janeiro de 2014).

Apesar do fluxo grande de parentes de Alagoas para Salvador e vice-versa, notei que Seu Francisco, D. Maria e seus filhos que moram no rancho não viajam para Bahia. Perguntei à Turista sobre as viagens de seu marido Batista e ela me respondeu: “[...] ele anda por aqui mesmo, não vai mais pra Bahia”. Comentei que via muita gente no rancho indo e vindo da Bahia e ela disse: “[...] os parentes vêm para cá, outros parentes andam para lá. É assim mesmo. Mas a gente não vai” (Turista, dezembro de 2013).

Sielma me falou que depois dessa morte, eles saíram da Bahia e não voltaram mais. Resolveram parar em Carneiros, criaram um pouso forte, atraindo grande número de parentes que resolveram arranchar com eles. No mais, ela foi a única pessoa que se

---

15 Pude perceber que esse costume no rancho é relativizado de acordo com a importância e influência do Calon falecido.

16 A Calon viúva, por exemplo, deve seguir a “lei” de permanecer no luto, não se casando novamente.

dispôs a falar sobre o fato. Gostaria de ter conseguido mais informações, mas Sielma era muito criança quando isso aconteceu. Pelo que pude perceber, esse “impedimento” (ou escolha) não se estende a todos os parentes. Conheci netos de Seu Francisco que afirmam ter ido à Bahia visitar parentes, escolher noiva, fazer rolo, entre outras ações. No mais, essa é uma informação que precisa ser melhor pesquisada.

A morte de uma pessoa pode significar um momento de andanças para o grupo que abandona o local e procura outro pouso, como parece ter sido a história dos Ferraz. Relacionado a isso, Ferrari (2010) defende que as concepções de tempo e espaço não podem ser pensadas separadamente e apresenta etnograficamente como essas duas concepções se inter-relacionam. De acordo com ela, duas ideias Calon de tempo-espaço ganham expressividade em campos que se interconectam: a relação com os mortos e a viagem. Diz Ferrari,

As implicações dessa escatologia são evidentes: o limite de uma vida impõe o limite de um espaço vivido. A morte de uma pessoa instaura um corte espaço-temporal. É preciso criar um vazio, apagando todos os sinais que lembrem o morto. E, todavia, o morto permanece na ausência. A memória constante daqueles que se foram se expressa na recusa mesma dessa rememoração. Ao se evitar guardar objetos, fotos ou passar por lugares em que viveram com eles. Concretamente, está-se cercado de lugares que é preciso evitar. Essa dinâmica produz, ao longo do tempo, uma região densa, feita de espaços vividos no passado, espaços evitados, espaços em uso atual e espaços potenciais que são aqueles que não entraram nos mapas mentais desses calon. Ideias de tempo, passado e morte tem consequências diretas sobre a de espaço. “O espaço cheio de recordações” é um espaço da memória das relações pessoais (FERRARI, 2010, p. 257).

Não tenho dados para ir além de suposições sobre o “impedimento” (de Seu Francisco e seus filhos) de viajar para a Bahia. As poucas entrevistas que consegui em relação ao ocorrido me fazem levantar a hipótese de que a morte do filho de Seu Francisco significou um corte na relação dessa família com o referido espaço. Assim, concordo com Ferrari quando diz que “[...] a morte de um parente marca o limite de um ciclo espaço-temporal” (FERRARI, 2010, p. 246).

Apesar de ter “parado” de andar, Seu Francisco mantém em seu discurso a mobilidade cigana como um fato sujeito a acontecer a qualquer momento. O cigano “anda”, não “para num canto só”, “se vier a ordem, a gente segue e ganha o mundo”,

“quando um cigano para, ele adocece”. Outra hipótese de largar o rancho, a “ordem de andar”, que encontrei durante as entrevistas foi “a gente tem que procurar nossa paz, né? Se ali tem inimizade, num chega nem perto. Se tem cigano diferente<sup>17</sup>, também não. Cada um com cada um”, disse Nega. Dessa forma, compartilho com Ferrari (2010) a ideia de que

O parar/morar não significa fixação, o viajar/andar tampouco significa “errância”, o movimento, sendo absoluto, não se define em relação ao espaço físico, o território, mas sim a rede afetiva de relacionalidade – parentes, inimigos, estranhos, gadjes (FERRARI, 2010, p. 273).

Seu Francisco explicou sua relação com o espaço do rancho, o lugar onde estão “arranchados”.

[...] Aqui é um pouso. Nós juntamos e compramos. É nosso, mas não estamos presos aqui. Aqui nós arrancha, recebe a família. Um cuida do outro, como Jesus e Maria ensina para os ciganos E aqui tem liberdade, tem sim. Cigano é livre, entende? Entende não, né? Deixa eu dizer, é assim, um passarinho... Um passarinho... ele é livre, não é? Mas ainda assim ele tem um pouso? É a mesma coisa de nós. (Seu Francisco, janeiro de 2014).

Entre os Calon de Carneiros, o rancho não é pensado como algo fixo: “[...] Se não tá bom mais aqui, a gente sai pro meio do mundo. Vem os outros e fica no lugar”. (Seu Francisco, Janeiro de 2014). Nodi, um dos filhos de Seu Francisco, revelou em uma discussão durante o I Encontro Alagoano Cigano<sup>18</sup> - no momento em que era discutida a postura dos políticos com os costumes ciganos -, um desejo relacionado aos espaços de pouso.

Brasileiro é nação ruim, desunida. Só quer pra ele, não divide. O povo que tem poder só pensa nele. Devia ter pouso de cigano, ser mais fácil ajeitar um terreno pra arranjar pouso. Pede a um, pede a outro... É agonia pra achar, pra deixarem ficar. Vem prefeitura, vem polícia, vem morador pra botar banca. Eles não pensam: o cigano anda, precisa de pouso. Não tem terreno pra pouso. Se nós quer sair pra andar, não consegue pouso, não. A prefeitura não liga, a gente chega, pede pra ficar no pouso... Não pensa na melhoria do cigano. Nós também devia ter esse direito, é gente. (Nodi, agosto de 2013).

---

17 Em conversas sobre os ciganos que moram em Penedo, Nega usou esse mesmo termo “cigano diferente”, quando eu questioneei o que seria essa diferença, ela me fala: “eles são sergipanos... tudo bem de vida, milionário, vive tudo em apartamento, tudo fechado”. Nega disse que nunca teve contato com eles “só na Bahia com família nossa...”.

18 Até agora, o único evento que teve participação dos homens Calon de Carneiros.

Os Calon afirmam que gostam de “andar”. Andam para visitar parentes, para conseguir dinheiro, para fazer negócio e, na maioria das vezes, viajam somente homens. Porém, em algumas situações a família inteira precisa ir e encontra problemas em ser aceita na cidade, em arrumar pouso para “arranchar” pelo tempo que quiser. Há uma carência de políticas públicas que atendam essa demanda cigana, afinal, a mobilidade cigana sempre foi vista como um problema pelas autoridades, um problema para a construção de uma “civilização”.

De acordo com Seu Francisco, eles não conseguem ficar parados. A mobilidade é importante no discurso cigano, pois é sinal de saúde. Também demarca uma forma de “ser cigano” em oposição ao juron:

[...] O ar de um setor só, de um lugar só, adoce o cigano. O cigano não consegue viver assim. Desde que mundo é mundo tentaram prender o cigano, botar o cigano numa gaiola, preso. Só que preso vive o juron. É difícil essa gente da capital ter saúde. Vive fechado, sozinho. Aí tem que sair. Vai pra floresta, pro sertão, vê o mundo... Aí a doença para, mas depois volta porque vive naquele ar, fechado. O cigano, não. Se a gente quer, a gente fica. Se não quer, vai” (Seu Francisco, dezembro de 2013).

Ele afirma que “[...] andar já vem de ordem. Ninguém sabe quando é... Aí nós estamos cumprindo. Quando o cigano para ele adoce. Chega num lugar: saí vai embora! Aí vai para outro melhorzinho e passa um tempo” (Seu Francisco, dezembro de 2013). De acordo com o chefe do rancho, em Carneiros eles conseguiram “proteção”, e, por isso, puderam comprar o terreno. Ninguém na época se opôs, apesar de as pessoas na cidade possuírem bastante preconceito, as amizades de proteção que eles fizeram os ajudaram muito a negociar essa compra. Pelas condições que encontraram em Carneiros, principalmente com o apoio de uma tradicional família de políticos da região, disseram que “[...] nessa época nós conseguimos fazer os documentos. Depois veio o Bolsa Família. Estava difícil demais viver seco de sede”, lembrou Lilian (janeiro de 2014).

Com esse “acolhimento” que encontraram em Carneiros, eles tomaram a decisão de “parar” na cidade e construir o pouso:

Parar por uns tempos... Nós andamos de animal isso aqui tudo, ficamos um tempo num canto, outro tempo em outro, em cidade aqui perto. Já te falei, né?

Aquí pudemos comprar o terreno, nos outros lugares não. E viemos para cá... A gente precisava de um pouso pra família, pras criança, pros parente” (Seu Francisco, janeiro de 2014).

A mobilidade é intimamente ligada às relações familiares. Se a família, na pessoa do chefe, decide parar ou se deslocar, todos o acompanham, uma vez que, “ser Calon” só faz sentido se inserido nessa rede de relações. Conversando com as mulheres no rancho, algumas me revelaram que gostavam do tempo de “andar de animal”, de “caminhar”, “[...] caminhando era mais divertido, ninguém adoecia. Tinha mais saúde, mais alegria. Estava bom num canto, se ficava ruim, era só ir embora, mas os homens quiseram parar... Mas hoje tem mais sossego”, falou Lilian<sup>19</sup>. Infere-se dessa colocação uma visão contraditória do período citado, uma vez que, ao mesmo tempo em que é lembrado como algo positivo em que “ninguém adoecia”, é reconhecido também como um período de “mais sossego”: “[...] antes era uma vida mais alegre, correndo aventura. Pensa que tinha esse negócio de médica, de exame? Levava sol, sereno e não ficava mole, tinha mais saúde. Agora cigano vive doente aqui, doente ali, nervoso, antes não tinha isso” (Meire, dezembro de 2013).

Os discursos em torno do período de “andar de animal” são mesmo contraditórios e mistos. Uns relatam um período “bom”, “mais alegre”, e outros a “vida sofrida”, “difícil”, “o sol, a chuva”. Outros guardam na memória os dois aspectos, variando também de acordo com a idade das pessoas entrevistadas. Afirmam que agora a vida parada “tá melhor”, “mais sossegada”, “tem mais coisa dentro de casa”, “não tá passando fome, sede, frio”. Também dizem que antes era “sofrida”, “difícil demais”, mas, ao mesmo tempo, dizem que essa vida era “mais divertida”, “tinha mais aventura”, “tempo bom”, “a gente andava meio mundo”, “tinha mais saúde”, “era mais alegre”, “a comida era melhor”. Ferrari (2010) levanta uma hipótese interessante sobre esses discursos aparentemente contraditórios que revelam muito sobre a cosmologia Calon - aproveitando

---

19 Encontrei depoimentos bem semelhantes entre os Calon em relação a não adoecer na época de “andança”, tanto em Carneiros quanto em Penedo/AL ouvi discursos semelhantes. Ferrari (2010) também menciona essas declarações entre os Calon com os quais fez sua pesquisa de campo em São Paulo e se referiu a discursos semelhantes apontados por Goldfarb em sua dissertação de mestrado entre os Calon em Souza/PB.

também para fazer uma crítica sobre a noção de “nomadismo”, empregada sem levar em conta uma análise das categorias nativas:

O “parado” cria a imagem de um mundo podre, abafado, doente. É um imaginário forte, que permanece presente, mesmo para aqueles que estão *morando*. Não é o movimento em si que caracteriza os calon, mas a relação que constroem de recusa da terra. “Parados” ou em “movimento”, a cosmologia que nega uma identificação com a terra está igualmente presente [...]. Contudo, a perspectiva fixa e exterior gadje só reconhece o sinal diacrítico do movimento, chamando-o de “nomadismo”, tomando o “parado” por sedentarismo e perda cultural. (FERRARI, 2010, p. 267).

A autora entende que o movimento Calon é, sobretudo, uma recusa em se fixar e, somente nesse sentido, o cigano pode ser definido como “nômade”. Segundo ela, a noção de nomadismo, visando descrever a relação do cigano com a terra, só deve ser usada se for reconceitualizada nos termos do que Deleuze e Guattari (1980) chamam de “desterritorialização”, visto que ele não cria uma relação com a terra, de propriedade, de pertencimento: “[...] andando ou morando, sua relação com a terra não muda, pois, o movimento para eles não é relativo, mas absoluto. Levam-no dentro de si, mesmo que parados” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 267).

Ela também faz uma observação interessante ao demonstrar a recusa do Calon em se territorializar. Ao mesmo tempo, mostra sua relação com o Estado brasileiro. Ora, sabemos que o não cigano, o jurin, o gadje, enfim, o “outro”, também é chamado pelos Calon como “brasileiro”. Tomando essa informação, a autora ressalta:

O brasileiro é o “outro” por excelência. Esse “outro” se define por sua nacionalidade e por certa relação com um território. A tal nacionalidade, entretanto, os calon não opõem outra nacionalidade como ocorre nas disputas esportivas, por exemplo. Estamos diante de uma oposição entre nação (brasileira) e não-nação. Os calon negam a identificação com um Estado; rejeitam a territorialização.<sup>20</sup> (FERRARI, 2010, p. 292).

Luís tem 14 anos e, segundo ele, quase não lembra da época de “andar de animal”:  
“Chegamos aqui eu tava pequeno demais [...] o que eu sei é de ouvir os mais velhos contar

---

20 Pela inclusão em políticas públicas essa noção Calon/Brasileiro está sendo reconstruída e ressignificada.

[...] eu acho que não mudou não... Tamo tá parado aqui e também tá viajando. Eu viajo pra visitar a família, viajo pro rolo... Somos acostumado assim” (Luís, janeiro de 2014).

Para melhor compreender as relações dos ciganos com os territórios onde vivem, no lugar do conceito de *desterritorialização*, considero de maior potencial explicativo o conceito de *território-rede* do geógrafo Rogério Haesbaert (1997; 2004), dado que, compreende a fluidez e descontinuidade presentes nos fluxos ciganos. Além disso, considera as perspectivas da *multiterritorialidade* e da *identidade territorial*. De acordo com o autor, além do território ser um instrumento de poder político, é também lugar de identidades culturais e territorialidades que cada vez mais nos ajudam a compreender as formas de apropriação dos espaços tanto material quanto simbolicamente.

A fala “andar de animal” sempre é remetida aos dias de hoje: “Hoje viaja de carro, de ônibus. Os ciganos de hoje não sabem o que é andar de animal, não. Tudo é modernidade, hoje. Não andam mais no lombo de cavalo, de jumento. Vão para a pousada” (Batista, janeiro de 2014). A antropóloga Patrícia Goldfarb (2010) analisa os significados desse período para os ciganos que estão “parados” no município de Sousa/PB há mais de 30 anos.

Ela notou as formas de diferenciação social que fazem com que esses grupos ciganos existentes na localidade se vejam e se sintam diferentes em relação aos não ciganos, apesar desse período longo de parada. A autora encontrou na memória do grupo, intimamente ligada ao período “nômade”, um importante elemento para a criação de um “nós coletivo”. Assim, “[...] há um exercício de memória que se relaciona com a necessidade de distinção frente à sociedade envolvente, onde as concepções de tempo (passado/presente) e espaço (viagens/moradia) são fundantes, num exercício de auto definição de sua identidade coletiva” (GOLDFARB, 2010, p. 166). Nesse contexto, a “memória do passado” é uma importante arma na luta dos ciganos pela diferenciação e identificação coletiva, visto que lembrar e esquecer são processos atuais e constantes entre os grupos sociais.

Para a autora, na busca dos elementos constitutivos da “identidade cigana”, o período nômade, e as imagens que circulam em torno dele, possui grande importância, visto que ele é um elemento constante nas definições do “ser cigano”.

Neste sentido, pude evidenciar que, ao falar do passado, há entre os ciganos uma preocupação em demarcar a origem e construir a história do grupo, através do significado simbólico das “viagens”, onde os traços significativos deste passado servem para representar sua identidade cultural num espaço de moradia fixa e, por fim, o posicionamento de cada sujeito frente a sociedade envolvente e ao seu grupo de pertencimento (GOLDFARB, 2010, p. 167).

A autora mostra que esse período é vivenciado e narrado de diferentes formas. Assim, quando o cigano fala desse momento, ele aciona diferentes memórias. Os mais jovens, por exemplo, acionam essa memória a partir do compartilhamento dessas lembranças com os mais velhos, experienciando uma outra forma de viajar.

Denominações como “essa vida” de “andar pelo mundo”, de não ter “paradeiro”, de conviver mudando de lugar denotam uma definição dos ciganos através do nomadismo, bem como o sentimento ou a crença numa origem comum. Entretanto, tais crenças se manifestam sob formas diferentes, de acordo com a experiência de vida e a geração dos indivíduos. (GOLDFARB, 2010, p. 168).

O Calon Luis afirma que a vida não mudou tanto assim, uma vez que, eles ainda viajam. Assim, considero que Luís vivencia uma experiência nova de viagem.

Em Carneiros, referir-se a esse período “nômade” de “andar de animal” é comum quando os ciganos buscam discursos que possuem o objetivo de diferenciá-los dos brasileiros. Contudo, os discursos em torno desse período não são definidores, por si só, dessa “identidade”. Outros elementos também são acionados com esse mesmo objetivo, como a postura da mulher cigana, a relação de afetividade com a família, a noção de vergonha, de respeito e de moral ou o trabalho do homem Calon. Alguns desses “elementos” são mais ou menos utilizados de acordo com o contexto, ou seja, o cigano “escolhe” qual elemento ele dará maior ênfase de acordo com a situação. É importante ressaltar isso para evitar qualquer forma de determinismo na análise de culturas complexas como a cigana.

Como já destacado, o movimento, o deslocamento é como se fosse algo latente nos discursos dos Calon. Eles se veem sujeitos ao deslocamento a qualquer momento. Quais situações podem acontecer na vida Calon que os façam querer “cair no mundo”? Como esses sujeitos interpretam os acontecimentos e quais respostas são dadas? Mesmo

após esses acontecimentos, os grupos continuam mantendo relações entre si e se movimentando, ponto que não se pode desprezar.

“Andar”, mesmo “parados”, é uma potência, dado que a qualquer momento pode acontecer algo que faça com que eles deixem aquele local. Isso fica claro em algumas falas: “[...] a vontade de Maria... Quem pode com Maria? Se ela deu a ordem, nós tem que seguir”; “[...] quem pode com Deus? Se for a vontade de Deus, a gente vai, nós segue” e “[...] se cigano fizer mal feito...”. Deste modo, a pesquisa me fez perceber que os Calon estão “parados” na cidade de Carneiros, mas dispostos a deixá-la a qualquer momento.

O fluxo de parentes indo e vindo do rancho é muito intenso. A cada nova visita que faço ao acampamento, encontro novos parentes que “vieram visitar”, “passar uns tempos”. Às vezes esses “poucos dias de visita” podem virar meses: “[...] a gente veio de visita e vamos ficando...”, contou Rafaele, prima de Sielma que vive na Bahia. Quando perguntei se ela pretendia ficar, ela respondeu: “Quando todo mundo decidir ir, vai tudo junto [referindo-se a sua família nuclear]. A gente mora em Feira de Santana, lá também é nossa família, o pouso é lá...”.

Esses discursos demonstram a ausência de uma relação de “pertencimento” com o espaço específico, que está sujeito a ser abandonado com a chegada de determinados acontecimentos. Isso tem relação direta com o modo Calon de ver e se relacionar com o mundo, como, por exemplo, a morte de um parente, “uma vergonha grande”, “uma briga” e assim por diante. Porém, isso não quer dizer que eles não se apropriem desses espaços, agindo sobre eles e os transformando ao modo de “ser Calon”. Todo espaço, não só o rancho onde estão “parados”, em que “andaram de animal” antes de se fixarem em Carneiros, foi transformado em um espaço Calon para onde eles se deslocam constantemente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tentei salientar neste texto, os motivos pelos quais os Calon que vivem em Carneiros se deslocam, se movimentam, visto o fluxo intenso de idas e vindas no rancho.

O senso comum atribui como característica essencial da identidade cigana ser nômade. Os pesquisadores, ciganólogos e antropólogos dedicam seus estudos em entender esse nomadismo e se os ciganos ainda se consideram nômades, mesmo depois das paradas que vêm ocorrendo. Observamos que os próprios ciganos também atribuem para si essa identidade nômade, que os diferencia e os caracteriza em relação aos não ciganos. Embora esse não seja o único elemento utilizado como definidor desses grupos, a maior parte das análises concentra nessa característica o elemento diferenciador na relação ciganos e não ciganos, desconsiderando outros elementos.

A socialização e a trajetória dos povos ditos ciganos foram construídas com base em perseguições e discriminações diversas. Os ciganos se deslocavam para sobreviver e sua constituição como grupo étnico deveu-se, em grande parte, a essa prática de mobilidade que sempre causou estranheza ao não cigano, sedentário, ocidental e “civilizado”. Ela pode ter se tornado um forte elemento em sua estrutura social, vivida no cotidiano e nas relações familiares, dialogando e exercendo influência sobre suas visões de mundo.

O objetivo da pesquisa foi tentar apreender as relações que os Calon que estão em Carneiros mantêm com o espaço, bem como a forma de se apropriarem dele. Além disso, através dessa etnografia, busquei apreender como esses Calon se comportam e veem o mundo e como diferenciam-se da população com a qual convivem há bastante tempo na cidade de Carneiros. Os Calon convivem e estabelecem diversos tipos de relações com os não ciganos: de amizade, de conflito e de negócios. Contudo, acionam elementos que os fazem “diferentes” dessas pessoas. Seu comportamento, sua postura, sua “moral” são diferentes em relação aos não ciganos. Nesse processo, alguns “elementos”, tais como a relação com a família, a não subordinação a um emprego formal, as viagens, o “rolo”, as roupas, o modo de cuidar da casa, o “parecer cigano” são acionados e selecionados nesse processo. Além de revelarem muito sobre “o que é ser Calon”, também mostram como constroem sua relação com o espaço e como se apropriam dele.

Em seus discursos, o rancho é visto como um pouso utilizado para receber os parentes que vão e vêm de alguns municípios do estado da Bahia para Carneiros. Revelam-se prontos a deixá-lo a qualquer momento e apresentam nas entrevistas quais acontecimentos os fariam abandonar o lugar, como busquei mostrar. Tentei entender os

sentidos existentes por trás das viagens e dos constantes deslocamentos desses Calon. Minhas observações no rancho me fizeram concluir que os Calon possuem um modo específico de se relacionar com o espaço, baseado nas relações de afeto entre parentes. Por meio dos deslocamentos, os Calon mantêm o afeto necessário à sua rede de parentes e constroem relações e laços com os não ciganos que possibilitam a manutenção do seu modo de vida. Uma vez que eles se constroem e se apropriam do espaço através das negociações e alianças com um mundo juron.

Com a pesquisa, pude perceber que as praças, os espaços próximos às instituições bancárias e as feiras são também espaços Calon. Os seus deslocamentos constroem essas redes. Deslocar-se não é algo aleatório e sem propósito, como podem julgar os olhos “fixos” do não cigano. Esses trajetos podem revelar muito mais sobre o modo de viver Calon, pois têm um sentido de vida para eles. Assim, considero que os Calon transformaram não só o rancho em Carneiros em um espaço seu, mas todo o caminho que percorrem e estabelecem relações comerciais e de amizade. Tanto em Carneiros, como nas cidades vizinhas.

## REFERÊNCIAS

Blog Ouro Branco. **Ouro Branco está na 8ª micro-região de saúde**. Disponível em: <<https://ourobranco.wordpress.com/curiosidades/ouro-branco-esta-na-8%C2%AA-micro-regiao-de-saude/>>. Abril de 2014.

DELEUZE, G; GUATARRI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1980.

FAZITO, Dimitri. **Transnacionalismo e Etnicidade: a construção simbólica do Romanesthàn (nação cigana)**. Belo Horizonte, 2000, 192 f. Dissertação (Dissertação de Mestrado em Sociologia e Antropologia). Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 2000.

\_\_\_\_\_. A identidade cigana e o efeito de "nomeação": deslocamento das representações numa teia de discursos mitológico-científicos e práticas sociais. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 49, n.2, p. 689-729, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scieloOrg/php/reference.php?pid=S0034-77012006000200007&c>> Acesso em: 04 jul 2010.

FERRARI, Florência. **Um olhar oblíquo: contribuição para o imaginário ocidental sobre o cigano**. SP, 2002. 264 f. Dissertação de mestrado (mestrado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo (USP), departamento de antropologia social, 2002.

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

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **Nômades e Peregrinos:** o passado como elemento identitário entre os ciganos calons na cidade de Sousa – PB. Cadernos de Campo, São Paulo, v. 19, n. 19, 2010.

HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade:** a rede gaúcha no Nordeste. Niterói: Eduff, 1997.

\_\_\_\_\_. **O mito da desterritorialização:** Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução: tema, método e objetivo da pesquisa. In: **Argonautas do Pacífico Ocidental.** São Paulo: Abril Cultural, 1978.

PORTELA DE MORAIS, L. S. **Veio a ordem de andar:** espaço e família entre os ciganos Calon do município de Carneiros/AL. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização) em Antropologia. Universidade Federal de Alagoas (UFAL), 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113 – 148, abril 2002.

---

Recebido em: 27/04/2018

Aceito para publicação em: 25/09/2018

## OS DESLOCAMENTOS CIGANOS PELAS REGIÕES DE MINAS GERAIS

### *The Roma displacement in the regions of Minas Gerais*

Cassi Ladi Reis Coutinho

Doutora em História Social pela Universidade de Brasília (UnB).

**RESUMO.** O objetivo deste artigo é apresentar um breve histórico da presença cigana no estado de Minas Gerais no período em que as ideias de modernização e progresso construídas no século XIX orientaram políticas públicas, resultando na exclusão de grupos e indivíduos que não comungassem deste projeto. Marcados pelo estigma, os ciganos eram marginalizados pela sociedade, que os classificava como vagabundos, vadios, mendigos e desordeiros. Esta visão causava a perseguição dos ciganos e sucessivas ações da polícia para expulsá-los do estado. Neste contexto, analisamos dois casos envolvendo ciganos no estado e, a partir deles, tentamos compreender de que maneira os ciganos se inseriam na sociedade mineira burlando o estigma ao qual eram submetidos e conseguindo, em situações específicas, estabelecer relações sociais, econômicas e políticas com a sociedade mineira.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ciganos. Minas Gerais. Polícia. Estigma. Vagabundos.

**ABSTRACT.** The purpose of this article is to present a brief history of the Gypsy presence in the state of Minas Gerais in the period in which the ideas of modernization and progress built in the nineteenth century guided public policies, resulting in the exclusion of groups and individuals who did not share this project. Marked by the stigma, the gypsies were marginalized by the society that classified them as vagabonds, vagrants, beggars and troublemakers. This view caused the persecution of the gypsies and successive actions of the police to expel them of the state. In this context, we analyze two cases involving gypsies in the state and, from them, we try to understand how the gypsies inserted themselves in the Minas society, circumventing the stigma they were subjected to and, in specific situations, establishing social, economic and political relations with Minas Gerais' people.

**KEYWORDS:** Gypsies. Minas Gerais. Police. Stigma. Vagabonds.

## INTRODUÇÃO

O presente artigo traz o recorte de um dos capítulos da pesquisa realizada para a construção de tese de doutorado em História Social. Para tal, pesquisamos e analisamos correspondências e relatórios policiais disponíveis no Fundo Chefia de Polícia do Arquivo Público Mineiro, cuja documentação revela a preocupação dos agentes policiais e da população com a passagem, a chegada e a permanência de ciganos nas regiões. Observamos, então, o projeto de controlar, vigiar, impor limites e expulsar os ciganos dos espaços públicos e privados. As fontes indicam que não se tratava apenas da tentativa de impor a ordem nas regiões: o desconhecimento sobre a cultura e os costumes ciganos alimentava o preconceito e a discriminação quanto à presença deste grupo nas localidades.

Todavia, esta mesma documentação possibilita, ainda que de forma indiciária, o conhecimento de aspectos da convivência entre os ciganos, a sociedade e as autoridades policiais do estado de Minas Gerais, informando que o cigano é portador de um estigma compartilhado por todo o grupo. Todos os ciganos são classificados como ladrões, desordeiros e vagabundos, mesmo que não o sejam, somente pela marca de descrédito que o grupo carrega.

Além disto, analisamos as discussões de dois importantes pesquisadores do tema, João Dornas Filho (1949) e Rodrigo Teixeira (2009), pois ambos discutem a presença cigana no estado de Minas Gerais.

Dornas Filho recolheu dados sobre os ciganos nos arquivos de polícia de Minas Gerais e em alguns jornais do século XVIII e início do XX, concentrando-se em narrativas sobre as “carrerias de ciganos”, ocorridas nos sertões de Minas. Trata-se de uma leitura sob o viés conservador, pois enfatiza a imagem estigmatizada dos ciganos, reforçando os registros manipuladores das autoridades policiais. Essa abordagem demonstra que o autor se limitou a fazer uma leitura oficial da fonte, não observando as diversas maneiras de os ciganos se relacionarem com outros sujeitos da sociedade mineira. Enquanto Teixeira, por outra perspectiva, busca compreender a transformação do papel socioeconômico e as mudanças na imagem formada sobre os ciganos na população mineira, entre o século XIX e o início do XX. O autor busca, desse modo, valorizar os costumes e cultura ciganos e

apontar o preconceito e o estigma – expressos, inclusive, em obras literárias – como o principal fator de fortalecimento do processo de exclusão dos ciganos da sociedade.

## CUMPRIR A LEI E MANTER A ORDEM: OS CIGANOS EM MINAS GERAIS

Os discursos sobre urbanidade e civilização foram frequentes entre os intelectuais que viveram a transição Monarquia-República no Brasil. Junto ao novo regime, surgiram expectativas de mudanças na sociedade traduzidas em termos de superação do atraso colonial, mediante a crença em determinada “lei do progresso”, que possibilitaria melhorias sociais, morais e políticas. As transformações tinham relação com a abertura da economia aos capitais estrangeiros, com a alteração de hábitos e costumes e com o incentivo às práticas de produção e consumo. O período foi marcado pelo enriquecimento baseado no “crescimento explosivo dos negócios” e nas ideias exportadas da Europa, ficando conhecido como *Belle Époque* (belos tempos). O Brasil passava por um período de transição, marcado pela coexistência do tradicional e do moderno, em busca da modernização e civilização dos costumes e, com isso, promovia a exclusão daqueles que não representassem este projeto.

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. Para tal, era necessária a perseguição àqueles considerados vagabundos, mendigos e desordeiros, pois eles ameaçavam o referido projeto. Sendo este papel disciplinador e controlador designado para a polícia que fazia a manutenção da ordem.

A presença cigana no estado de Minas Gerais já vinha sendo percebida a partir das frequentes notícias de ocorrências e perseguições policiais ao grupo, reflexo de uma

das preocupações do período, a manutenção de uma “ordem urbana” e “civilizada”. De acordo com Dornas Filho (1949), no ano de 1718, os ciganos são registrados nos documentos do estado de Minas Gerais quando se notou a presença de “trupes” de artistas ciganos na região do ouro. Em 1720, a lei de 20 de março, que fazia referência à proibição da entrada de estrangeiros no estado mineiro, refere-se explicitamente aos ciganos. Com o aumento da presença cigana na Capitania de Minas Gerais, o governante Gomes Freire de Andrade iniciou uma campanha contra os ciganos presentes na Vila Rica e na Serra da Mantiqueira.

Não se consinta, que pelas povoações, e fazendas dos particulares divaguem, ou se demorem por caza dos mesmos vagabundos, viciosos, e sigannos, ainda mesmo pessoas desconhecidas, e suspeitas, sem que produzão huma nota, ou documento, que legalize a sua identidade [...] huma multa de dês mil reis he o mínimo das penas imposta à contravenção, além das que especificam leis positivas para cazos idênticos (TEIXEIRA, 2009, p.59).

Os ciganos deixavam para trás bens compostos de animais e bagagens, que eram distribuídos pela polícia da região. A apreensão de animais e bagagens dos ciganos era comum na região mineira e a polícia local costumava divulgar nos jornais informações sobre materiais apreendidos com o objetivo de atingir os donos dos ditos objetos. Em um destes casos, segundo Rodrigo Teixeira, o jornal *O Minas Geraes* “[...] publicou 33 vezes, entre 19/20 de abril e 10 de junho de 1897”, informações sobre a apreensão de 48 animais para que fossem requisitados pelos donos (TEIXEIRA, 2009, p.77).

Alvarás, cartas régias e correspondências das autoridades, memorialistas e viajantes possibilitaram aos estudiosos constatar que, finalizada a exploração do ouro, os ciganos passaram a viver das transações do comércio de escravos.

Para Dornas Filho, com o fim da escravidão, os ciganos passaram a barganhar e roubar cavalos, encobrando essa profissão com a de caldeireiros, a *buena dicha*<sup>1</sup> e exibição de animais ensinados pelo interior mineiro. Discordamos do autor, pois as profissões pontuadas por ele são os ofícios exercidos pelos ciganos e os caracteriza como grupo. A tradição cigana relacionada aos ofícios desempenhados pelos grupos somente confirma

---

<sup>1</sup> Prática de ler a sorte, realizada pelas ciganas, nas ruas das cidades.

que as profissões não foram criadas como estratégia para dissimular possíveis ações criminosas dos ciganos. Elas existiam enquanto práticas inerentes ao grupo. Contudo, ainda que não possamos negar a existência de ações criminosas envolvendo alguns ciganos, estas não devem ser relacionadas às ocupações por eles exercidas (DORNAS FILHO, 1949, p.15).

Rodrigo Teixeira menciona que ciganos caldeireiros, “[...] que até então trabalhavam no conserto de peças e objetos de latão e de cobre”, saídos do Nordeste, seguiram para Minas Gerais em busca de melhores condições de vida. A leitura da sorte pelas mãos ou “leitura da sina” era considerada pelas ciganas uma “atividade lúdica” e uma das principais atividades econômicas do grupo. E a ocupação de saltimbancos era uma prática de famílias ciganas que eram proprietárias de, ou trabalhavam com circos que circulavam por muitos países. Segundo o autor, os ciganos do subgrupo *Ursari*, “assim denominados porque se especializaram no adestramento de ursos”, trouxeram ao Brasil animais inexistentes no país, a exemplo do próprio urso, e com ele atraíam e entretenham muitos “curiosos” (TEIXEIRA, 2009, p. 87-90).

Entre as famílias circenses europeias que chegaram a partir de meados do século XIX, eram ciganas (*Rom ou Sinti*) as famílias Wassilnovitch, Stancowich, Stevanowich (comprovadamente Kalderasch de origem húngara) e Robotini (esta “família veio em parte da Itália e em parte da Romênia”), além de certamente de outras tantas famílias mais (TEIXEIRA, 2009, p.18).

[...]

Os maiores circos pertencentes a famílias ciganas no Brasil são: Circo Orlando Orfei (*Sinti* – subgrupo manouche italiano); Circo Norte Americano (família Stevanovitch); Circo Nova York (João Augusto Micalovitch), Circo México (Ronaldo Evans – Kalderasch americano). (TEIXEIRA, 2009, p.89, apud SILVA, 1996, p.18).

Reforçando a continuidade da prática dos ofícios característicos de cada grupo, encontramos, na documentação coligida e analisada, referência à passagem de dois circos pelo interior de Minas. No primeiro registro, a polícia pede reforço devido à presença do circo na comarca de Muriaé e, no segundo documento, a polícia nega a licença ao circo Pierre, pois o circo Ipinelli se encontrava licenciado e atuando na região da Villa Nova de Lima. Segundo a ocorrência, a deficiência da força pública impedia a fiscalização de

dois circos e um cinema na vila<sup>2</sup>. O documento possibilita afirmar a existência da atuação circense em Minas Gerais e a permissão para realizá-la. Os documentos analisados não deixam claro se existia o conhecimento, por parte das autoridades policiais e da população, sobre a realização da prática do circo por ciganos, porém sugerimos, a partir da literatura coligida, que as pessoas tinham conhecimento da atuação circense cigana e a aceitavam: primeiro por ser uma atividade lúdica que divertia todos; e segundo porque os circenses, por exercerem uma profissão, não representavam perigo à ordem.

Para Teixeira, o aumento dos ciganos no território mineiro tem relação com o significativo grupo que saiu do Rio de Janeiro depois que a comunidade precisou reestruturar sua participação nas atividades econômicas até então desenvolvidas. Com a abolição da escravatura, os ciganos da capital do Império perderam seu principal ramo de atuação econômica: a comercialização de escravos. Desta forma, o autor conclui que isto explicaria a migração dos ciganos para a zona da Mata mineira, em ascensão por causa do café.

A pesquisa por mim realizada no Fundo Chefia de Polícia do Arquivo Público Mineiro possibilitou visualizar que, nas primeiras décadas do século XX, a região Sul e a Zona da Mata registraram o maior número de ocorrências policiais envolvendo ciganos. Nas regiões Norte, Centro, Oeste e no Triângulo houve poucos registros policiais. Na região Leste, por sua vez, foi encontrada apenas uma ocorrência, na cidade de Caratinga. A partir do mapeamento relativo aos registros policiais, constatamos que as reclamações sobre a conduta cigana por região mineira eram decorrentes do maior número de ciganos concentrados nestas áreas. Os municípios mineiros com uma presença cigana representativa eram também as áreas mais dinâmicas da economia mineira, por causa da produção e exportação de café.

Entre o final do século XVIII e o início do século XX, perseguições e repressões contra os ciganos foram organizadas pelo aparato policial na tentativa de estabelecer a ordem. Este período ficou conhecido como “correrias de ciganos” e gerou inúmeros confrontos no interior e nas fronteiras do estado de Minas Gerais. O jornal *A Ordem*

---

<sup>2</sup> Ver os documentos: APM. POL Série 9, caixa 34, pacote 01. Muriaé, 1911-1912 e APM. POL Série 9, caixa 34, pacote 19. Nova Lima, 1913-1918.

noticiou o caso descrevendo a perseguição a ciganos no arraial de Conceição do Turvo, liderada pelo tenente Valamiel e 20 praças que seguiram com a ajuda de paisanos.

No arraial da Conceição do Turvo souberão que por ahi tinham passado, e, continuando a perseguil-os, encontrarão-os abarracados em suas proximidades.

Os ciganos logo que avistarão a força e os paisanos tomarão posição hostil e bem munidos os receberão, atacando-os com fortes descargas, havendo então permuta de muitos projectis. Houve uma luta tremenda por algum tempo.

O chefe dos ciganos, de um ano, visinho às barracas, servindo-se de uma bandeira, commandava os seus companheiros que, com grande denodo combatião fazendo claros no pequeno exercito da policia que teve que abandonar o campo, o que aliás, não é de admirar porque em número muito superior ao da policia, as vantagens dos ciganos são insuperáveis quase (A ORDEM, 1892, p.2).

Em outra matéria, publicada pelo *Correio de Minas*, observamos a preocupação com a presença cigana e o relato sobre o despreparo dos policiais frente ao grupo.

O bando está armado a Mauser, Manulicher e Marlin; e como hontem noticiamos já disbaratou a primeira força de Minas que marchou em seu encalço, havendo perecido nesse encontro um official e algumas praças, sendo muitas feridas.

[...]

Um facto impressionara grandemente em todo este caso; é estar esta quadrilha armada de carabinas de guerra!

Como é possível que um bando nômade de ciganos possa resistir à forças regulares, acceitando combates e apresentando-se armados a Manulicher e Comblain? (CORREIO DE MINAS, 1897).

Dentre os motivos que sugeriam a expulsão e a perseguição aos ciganos, estava a leitura da *buena dicha* feita pelas mulheres ciganas nas ruas das cidades. O jornal *Correio de Minas*, ao citar matéria veiculada no jornal *Diário da Tarde*, chama a atenção da sociedade para a presença das ciganas nas ruas, ao mesmo tempo em que alerta sobre o acampamento do grupo nas redondezas.

O Diário da Tarde noticiou ter aparecido ante-hontem nesta cidade uma horda de ciganos, dentre a qual se destacaram mulheres que andaram em diversas casas, lendo a buena-dicha, com o que conseguiram alliviar a bolsa de incautos.

Segundo somos informados, esses ciganos estabeleceram acampamento ante-hontem na estrada União e Industria, abaixo de Poço Rico e próximo a Barreira, em barracas, onde pernoitaram.

Previnam-se os moradores à margem da União e Industria contra esses amigos do alheio, useiros e veseiros nos roubos deanimaes (CORREIO DE MINAS, 1898, p. 1).

Segundo Dornas Filho, os ciganos eram tratados como “caso de polícia”, por estarem envolvidos em crimes e assaltos nos sertões mineiros, promovendo a desordem na sociedade. Esse fato lhes rendeu a classificação de “perturbadores da ordem”. Na documentação analisada, o delegado de polícia Antonio Oliveira Netto, ressalta em telegrama encaminhado para as autoridades competentes:

Communico vossencia acabo enviar districto Matto Verde deste município todo destacamento policial excepção suma praça afim attender pedido subdelegado dalli que se sentiu impotente repelir desordem praticada numero grupo ciganos quaes armados e embriagados fizeram fechar todo comercio alarmando população que segundo parece desejam saquear attenciosos saúde (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1889-1940).

Dornas Filho é enfático ao afirmar que o problema dos ciganos, em Minas Gerais, permaneceu durante três séculos e que a melhoria desta situação estava associada ao policiamento eficaz para combate a este grupo. Ele reitera que depois da proibição da entrada de ciganos pela polícia portuária, a partir da República, “pode ser dito que não existem mais ciganos estrangeiros no Brasil” (DORNAS, 1949, p.16). Questionamos tal afirmação, pois, na documentação, encontramos alusão à presença de ciganos gregos, sérvios, italianos, o que demonstra que este grupo continuava a ter acesso ao país. A historiadora Isabel Borges (2007), em sua dissertação de mestrado, trouxe informações sobre bandos de ciganos gregos que desembarcaram em Juiz de Fora vindos da Capital Federal, corroborando com a nossa afirmação sobre a presença de ciganos estrangeiros no país (BORGES, 2007, p.68).

Reforçando esta discussão, o jornal *Conceição do Serro*, do ano de 1904, ao registrar a presença de ciganos na cidade de Conceição (MG), ressalta que eles eram naturais de diversos países da Europa, “austriacos, hespanhoes e italianos” e que o chefe deles, de origem austríaca, falava cinco línguas “[...] francez, allemão, portuguez,

hespanhol e russo” (CONCEIÇÃO DO SERRO, 1904, p. 2-3). A proibição da entrada de ciganos pode ter diminuído e/ou sido dificultada, mas isto não impedia a sua admissão no país com identidades secundárias (do país de onde originavam), porém a documentação analisada não permite determinarmos quando esta proibição foi decretada.

Com o intuito de controlar os deslocamentos, cultura e costumes ciganos, os governos municipais criavam ações, códigos de condutas, leis e decretos que evitassem e/ou limitassem a circulação dos ciganos e promovessem a expulsão destes povos. Sendo assim, em janeiro de 1892, o Rio de Janeiro deportou para Conceição do Turvo, município de Piranga (MG), um número de ciganos que causou desordens e conflitos. Depois das frequentes investidas da polícia, eles se deslocaram para Muriaé e Viçosa, mas foram repelidos novamente, refugiando-se nas matas de Suassuí (PROVINCIAL PRESIDENTIAL REPORTS, 1907, p. 35) Encontraremos, posteriormente, no ano de 1917, nos documentos pesquisados, referência ao tenente da polícia que promovia perseguição aos ciganos no município de Piranga, reforçando que esta região continuava fazendo parte da rota de passagem do grupo (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1917).

Quando os ciganos passavam pelas cidades, era comum relacionarem a eles roubos ou crimes, mesmo que não tivessem relação com o grupo. Isso provado que, por serem portadores de estigmas, a imagem existente do grupo era de perturbadores da ordem. Assim, conforme relata o telegrama do delegado Raimundo Francisco Lima, do município de Itabira, no ano de 1919, para o chefe de polícia do estado de Minas Gerais, um “bando de setenta ciganos pedem licença acampar amanhã nesta cidade. Peço urgentes instruções” (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1919). Ao analisar este documento, percebemos que as autoridades não estavam acostumadas a lidar com a chegada, sem aviso prévio, dos ciganos às cidades. E quando era requerida uma licença para acampar, através de pedido de autorização, os delegados demonstram não saber como agir. Este despreparo é evidente, pois no segundo telegrama encaminhado, o delegado informa ao chefe de polícia que os ciganos afirmam possuir licença para acampar na cidade e, diante desta afirmação, solicita reforço de praças para conter o grupo. Porém, os ciganos seguem rumo à capital do estado.

O fato sugere que os ciganos em questão tinham conhecimento de que, ao receber a permissão para acampar na região, estariam em consonância com a lei, e desta forma,

não corriam o risco de serem expulsos, demonstrando para a sociedade que sua intenção era apenas passar pela região sem causar nenhum dano. No entanto, o preconceito contra ciganos, tanto no que se refere à sua passagem quanto à sua permanência na região, os impede de acampar no local.

O autor Dornas Filho (1949, p. 16) pontua diversas ocorrências, ao longo do século XIX, envolvendo ciganos. Dentre elas o autor relata que, em 1893, ciganos foram acusados de ter cometido roubos e agressões na cidade de Rio Preto, no estado de Minas Gerais. Em Dolores de Indaiá, no oeste de Minas, mais ou menos 200 ciganos foram acusados de assaltar a cidade. E em agosto de 1896, em Lavras, região Sul do estado, foram presos cerca de 30 ciganos, entre homens, mulheres e crianças.

É importante apontar que, na documentação, encontramos apenas dois documentos que fazem menção à presença de mulheres e crianças no grupo de ciganos que entravam nas cidades ou passavam por elas. Apesar da sua ausência nos registros policiais, sabemos que os ciganos vivem em uma estrutura familiar extensa, podendo ser composta por várias famílias nucleares e que valoriza o apego à família. Sendo assim, Rodrigo Teixeira relatou que, quando sofriam perseguições policiais, os ciganos abandonavam, além de valores, as mulheres e as crianças que os acompanhavam.

Deixar mulheres e crianças para trás era talvez uma estratégia de sobrevivência dos bandos perseguidos, que facilitava a fuga dos homens, tornando-a mais rápida. Sabia-se também que as mulheres e crianças, mesmo sendo ciganas evocariam piedade da polícia, pois eram consideradas frágeis. Portanto, não deveriam ser maltratadas. (TEIXEIRA, 2009, p. 70).

Sugerimos que a presença de mulheres e crianças é negligenciada nos boletins policiais porque os ciganos eram descritos como “bandos armados, “bando de gatunos”, “bando de desordeiros” que apresentavam perigo para a sociedade local. Desta forma, a presença de crianças, mulheres e velhos poderia dar ao grupo uma imagem mais maleável, e talvez o objetivo dos ciganos fosse manter os estigmas que provocavam medo à população.

Neste sentido, o estado de Minas Gerais incentivou as perseguições policiais aos grupos de ciganos, no interior do estado, pretendendo resolver a “questão cigana”. Conforme ressaltou Dornas Filho: “[...] à medida que as perseguições policiais os vão tangendo, eles procuram as regiões menos acessíveis às repressões” (DORNAS, 1949, p. 16). Sendo assim, estas ações forçam o continuado deslocamento dos ciganos entre diversos municípios mineiros e/ou a ocultação da sua identidade étnica como estratégia de vida. A seguir, relacionamos alguns municípios (vilas, distritos ou comarcas) onde eram frequentes a presença e a passagem de ciganos:

**Quadro 1 – Municípios com mais ocorrências envolvendo ciganos entre 1907 e 1920**

| MUNICÍPIO                              | REGIÃO | NÚMERO DE OCORRÊNCIAS |
|----------------------------------------|--------|-----------------------|
| Passos                                 | Sul    | 14                    |
| Januária                               | Norte  | 13                    |
| Vila de Caracol<br>(cidade de Andrada) | Sul    | 12                    |
| Belo Horizonte                         | Centro | 12                    |
| Carmo do Rio Claro                     | Sul    | 5                     |

Fonte: Fundo Chefia de Polícia (1907-1920), Arquivo Público Mineiro<sup>3</sup>.

De 1907 a 1920, encontramos grande incidência de documentos policiais e ocorrências citando a perseguição de ciganos ou envolvendo membros deste grupo no interior mineiro. Com muita frequência, em tais documentos, solicitavam-se providências ao chefe de polícia do estado sobre como agir na presença de ciganos, como o telegrama enviado em 9 de novembro de 1907 para Belo Horizonte: “Sigo amanhã Caracol chamando subdelegado dispersar ciganos levo praça” (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1906-1910). E também o telegrama remetido pelo delegado especial de Itabira, Capitão

<sup>3</sup> As demais cidades, municípios e distritos não foram quantificados, no quadro, por apresentarem menos de três ocorrências.

Noronha: “Ciganos retiraram-se deste município sigo capital” (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1915-1919).

O delegado de polícia em exercício de São Thiago, José Hemoterio Mendez, solicitou ao chefe de polícia do estado de Minas Gerais auxílio para manter a tranquilidade pública na realização de uma atividade que concentraria um número grande de pessoas no distrito. A força de segurança municipal temia a ocorrência de desordem urbana decorrente da junção de aglomerado populacional, autoridades e ciganos.

Tendo aqui neste lugar grande reunião de povo, do dia 4 ao dia 18 do corrente mez, e nessa ocasião esperamos grandes reuniões de comitivas de ciganos, os quaes tem anunciado muito neste districto, pedimos a V. Ex<sup>a</sup> nos mandar para aqui, no dia 14 do mez alludido, duas praças para a manutenção da ordem e segurança das autoridades. (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1916).

Na solicitação, observamos ser a possível participação dos ciganos na chamada “reunião do povo”, o que gera insegurança. A possibilidade da presença dos chamados “perturbadores da ordem” aparece como justificativa para a solicitação de reforço, visando aumentar o insuficiente contingente policial do distrito para assegurar a segurança e a manutenção da ordem. Nos frequentes telegramas e ocorrências enviados, as autoridades locais comunicavam ao chefe de polícia do estado as medidas adotadas para controlar, expulsar e conter a presença de ciganos nas regiões. A constante presença dos ciganos no interior de Minas Gerais comprova que o estado fazia parte da rota de viagem dos ciganos, seja pelas relações econômicas, sociais ou políticas.

#### CIGANOS E CAPANGAS: O CASO DE GALDINO LOPES GALVÃO

No conjunto documental utilizado na pesquisa, destaco a investigação policial sobre o cigano Galdino Lopes Galvão, vulgo major cigano, instaurado no ano de 1907, na Vila do Caracol<sup>4</sup>. O subdelegado de polícia de Vila do Caracol, João Henrique de Oliveira, remeteu para o chefe de polícia de Minas Gerais, Raphael de Almeida

---

<sup>4</sup> Atualmente conhecido como Andradas, município brasileiro de Minas Gerais.

Magalhães, a preocupação com o alojamento de ciganos no município. Ao mesmo tempo, pedia orientações de como agir diante da presença deste grupo na região, pois as suas solicitações de orientações não foram atendidas pelo delegado especial da circunscrição, João Carlos da Fonseca Reis. Essa reação foi censurada pelo subdelegado, que se mostrou ressentido com o “completo silêncio”, chegando a questionar se haveria delegado de polícia em Caracol, uma vez que não recebeu resposta desta autoridade.

Como explicar a omissão do delegado especial em responder as solicitações do subdelegado? Seria a comunicação precária da época? Houve descaso por parte do destacamento ocupado pelo delegado especial? Faltava estrutura no órgão para encaminhar um excedente maior de praças? A quem interessava que a Vila do Caracol permanecesse sem segurança policial? Algum motivo levou o delegado em questão a não responder as inúmeras solicitações de orientações feitas pelo subdelegado, fazendo-o requerer a ajuda do chefe de polícia do estado mineiro.

Segundo o subdelegado João Henrique de Oliveira, o destacamento policial da vila era insuficiente para enfrentar a “diligência perigosa”, sendo assim, oficiou ao delegado especial um documento relatando os fatos ocorridos e pedindo medidas que contribuíssem para o afastamento dos ciganos da região, conforme documento analisado:

[...] no dia 14 do corrente, sendo o meu officio entregue pelo Snr. Serra que alli mandei especialmente. O delegado fez o portador falhar o dia 15 e o despachou no dia 16 mandou o mesmo dizer-me para no dia 17 ir contar com a força no caminho do Pinhal para esta Villa na povoação do Jardim.

De acordo com as ordens do delegado segui no dia 17 com os 3 praças que se compõe este deslocamento até a povoação do Jardim onde estive ate ao fechar da noite e nada de aparecer o Delegado ou sua força.

Regressando a esta Villa no dia seguinte mandei no Pinhal passar um telegrama do delegado indagando porque não veio e se ainda vinha este telegramma até hoje não foi respondido! (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907).

Em investigação, o policial apurou o número de ciganos que estavam abrigados no município, apontando que o grupo possuía armas e representava perigo para a

sociedade. Na sua descrição, fez menção aos ciganos como “manadas”<sup>5</sup>, equiparando o grupo a animais. Esta apresentação preconceituosa tinha o intuito de desclassificar os ciganos, chamando atenção das autoridades para o seu perfil ameaçador e selvagem, logo perturbador da ordem.

Para devido fins, em cumprimento dos deveres de meu cargo venho comunicar a V. Ex<sup>cia</sup>, que achando-se arranchadas neste município, duas manadas de ciganos, que reunidas tem mais de trinta homens, os quaes segundo informações que tenho colhido estão muito armados de carabinas. (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907).

Vê-se, portanto, que a existência de homens armados que "ameaçavam" a tranquilidade e a ordem local era ressaltada, ao passo que se omitia a presença de mulheres, crianças e idosos no grupo, dando a entender que eles não existiam. Entretanto, Cristina Pereira, a partir de depoimentos tomados de ciganos, afirma que a família é o elo do grupo com a sua cultura e tradição (PEREIRA, 2009, p. 174). Desta forma, sugerimos aqui duas hipóteses. Primeiro, é possível que, entre os “mais de trinta homens” acampados nas fazendas mineiras, houvesse também mulheres, crianças e idosos. Assim, apontar apenas a presença de homens nos acampamentos se configura como uma estratégia para forçar a ação imediata das autoridades mineiras contra os ciganos, reforçando a ideia de que se tratava de “diligência perigosa”. A segunda hipótese é que os ciganos, por serem recém-chegados ao local, poderiam estar se organizado para depois trazer as mulheres, crianças e idosos, que possivelmente estariam acampados próximo à vila. As famílias costumavam viajar e acampar juntas, somente havendo a separação quando ocorriam perseguições policiais ao grupo, conforme já descrito.

Isabel Cristina Borges acrescenta que, nas perseguições executadas pela polícia, os maiores prejudicados eram as mulheres, as crianças e os velhos, pois, diferentemente do que defende Rodrigo Teixeira, ao ficarem para trás, terminavam morrendo ou sendo presos, vítimas das agressões das “forças policiais ou mesmo civis contra estas, em nome da manutenção da ordem” (BORGES, 2007, p. 75). Percebe-se que existem contradições

---

<sup>5</sup> “Manada: 1. rebanho de gado, esp. bovino, cavalari ou muar; 2. grupo formado por aprox. 40 éguas e/ou mulas que acompanha reprodutor e um retalhado; 3. grupo numeroso de pessoas passivas, que se deixam conduzir sem questionamento”. *Dicionário Houaiss* da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2001. p. 1828.

sobre a maneira como as crianças e as mulheres eram tratadas quando capturadas pelas forças policiais e, nas pesquisas, não encontramos nenhuma referência às situações que relatem, claramente, o tratamento que lhes era dado. E não temos conhecimento de nenhum autor que pesquise sobre a presença de crianças e mulheres nos grupos ciganos que cruzavam o estado nos séculos XIX e XX.

Na carta endereçada ao chefe de polícia do estado de Minas Gerais, o subdelegado aponta para o caráter perigoso dos ciganos acampados na fazenda, pois, segundo ele, pessoas residentes em outros estados vieram para o distrito, no encalço dos ciganos, em busca de recuperar os seus pertences subtraídos que estariam em posse dos ciganos (“muitos animaes furtados do Estado de São Paulo segundo reclamações em meu poder”), somados a outras queixas, que juntas totalizavam 16 animais furtados (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907).

Desta forma, cita-se o caso do Sr. Domingos Serra, residente na cidade de Limoeiro (SP). Munido de salvo conduto do delegado de polícia da cidade que lhe possibilitava “viajar a procura de doze animaes que foram furtados n’aquelle município e tendo Snr. Serra encontrado alguns de seus animaes em poder dos ciganos neste município”, ele pediu ao subdelegado providências para ter de volta, com segurança, os seus bens. Porém, devido ao pequeno destacamento policial, não foi possível realizar a apreensão no acampamento cigano. Assim, o Sr. Serra, “aborrecidíssimo retirou-se para a cidade do Limoeiro deixando os seus animaes aqui em poder dos ciganos, mas disse que por intermédio do Chefe de Policia de São Paulo ia pedir providencias a V. Ex<sup>cia</sup>” (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907).

Buscando colocar fim ao perigo da estadia dos ciganos na região, o subdelegado reuniu civis dispostos a contribuir com o trabalho policial na expulsão do grupo do município, restabelecendo a paz. O uso de paisanos nas diligências policiais não era algo novo; segundo Rodrigo Teixeira, desde o século XIX, com as correrias de ciganos, a polícia costumava organizar ações com a ajuda dos civis para expulsar os ciganos dos “limites do município” ou “ajudava cidadãos a fazerem justiça com as próprias mãos”. Nestas diligências, segundo o autor, a polícia estava habituada a usar da violência para expulsar e conter a entrada de ciganos nas regiões (TEIXEIRA, 2009, p.72-73).

E assim, no dia 22 de junho de 1907, auxiliado por populares e mais três praças do destacamento policial da Villa, o subdelegado João Henrique de Oliveira seguiu rumo à fazenda Óleo e Cocaes com o intuito de apreender os animais furtados e expulsar os ciganos da vila. Porém, segundo a documentação, os ciganos que foram previamente avisados, então se esconderam e espalharam-se pelo mato da região, dificultando, desta forma, a diligência planejada. Os ciganos teriam fugido para o estado de São Paulo, retornando para se agrupar, novamente, nas fazendas da Vila do Caracol, quando os ânimos se acalmaram. Mesmo com o insucesso da operação, o subdelegado conseguiu apreender “5 animaes e mais dois dias ao depois apreendi mais e ao todo dez animaes que serão entregues aos seus legítimos donos como já o foram alguns” (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907).

Nesta ocasião, questionamos quem teria avisado aos ciganos sobre a ação policial. E quem teria dado suporte para que eles se escondessem no estado de São Paulo e, finalizada a diligência, retornassem para a vila montando novamente as barracas nas fazendas? Percebe-se que, apesar dos relatos do subdelegado, os ciganos possuíam trânsito na vila e provavelmente estavam sendo protegidos e/ou apoiados por alguém na região. Era comum os ciganos fazerem uso da fronteira como espaço de estratégia para a fuga nos momentos de perseguição policial. Assim, limitavam o trabalho da polícia, que não podia romper o limite fronteiro do outro estado, sem prévia autorização, ao passo que a utilizavam como elemento de ligação nas transações comerciais realizadas de um estado para outro.

Além dos detalhes que permeiam o caso em questão, há outros elementos a destacar sobre as cartas encaminhadas ao chefe de polícia de Minas Gerais. Em uma delas, enviada no dia 1º de setembro de 1907, o subdelegado trouxe informações importantes para a compreensão das relações estabelecidas pelos ciganos na Vila do Caracol. O documento relatou que os ciganos estavam acampados na fazenda do presidente da Câmara Municipal da Vila e que o grupo mantinha com ele vínculo político, econômico e social.

Levo conhecimento de V.Ex<sup>cia</sup>, que neste município, na fazenda do Sr. Cyrillo Alves dos Santos, presidente da Câmara Municipal desta Villa, acha-se

arranchada numeroza manada de ciganos muito armados, os quaes aos domingos que outros dias veem a esta Villa, ostentando armas prohibidas e trocando animaes aforça iludindo aos incautos. (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907).

A mensagem afirma que os ciganos estavam acampados na fazenda do chefe da Câmara Municipal, Capitão Cyrillo Alves dos Santos, com o seu consentimento e por isto não existiam motivos para o subdelegado requerer o envio de outros praças para conter a presença deste grupo na região. Observamos que a perseguição ao grupo de ciganos acampados ocorria graças às rixas políticas existentes na região, nas quais eles se envolviam em troca da proteção do fazendeiro/coronel. Não é possível afirmar que eles estavam envolvidos, ou não, em delitos, como relatava o subdelegado. Rodrigo Teixeira defende que os ciganos costumavam ser acusados mesmo quando não existia acusação de delito, pois a “polícia ia ao encalço deles por serem ciganos” (TEIXEIRA, 2009, p. 72).

Na mensagem encaminhada para o chefe de polícia do estado, confirmamos a existência de disputa política na Vila do Caracol, em que os ciganos acampados na fazenda do Sr. Cyrillo Santos serviam como capangas do partido deste, descrito pelo subdelegado como “oposição”. Observa-se que ele não indica qual era o partido do presidente da Câmara nem ao qual ele fazia oposição. E, ao relatar atentado sofrido por cidadãos mineiros, apenas aponta que os ciganos, armados, estavam servindo de capangas.

Para que V. Ex<sup>cia</sup> providencia como entender de direito, venho comunicar a V. Ex<sup>cia</sup> que hoje dia de eleição os ciganos arranchados neste município compareceram nesta Villa armados de carabinas servindo de capangas do partido da oposição. Tentaram assassinar aos cidadãos José Coelho de Mendonça, José Bispo Gonçalves e Ricardo Ribeiro. Faço esta comunicação em cumprimento dos deveres do meu cargo. (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907).

O que se pode afirmar, com base na documentação, é que o delegado especial da circunscrição fazia parte do grupo do presidente da Câmara da Vila do Caracol e por isso negligenciou os diversos pedidos de ajuda do subdelegado, não encaminhando a ajuda necessária para expulsar os ciganos da região. O subdelegado, por sua vez, talvez fizesse parte do grupo oposto ou não pertencesse a grupo nenhum, mas estivesse incomodado com a presença dos ciganos, que se constituíam como uma ameaça, e, pensando na

manutenção da segurança e estabelecimento da ordem, dirigiu as suas súplicas para o chefe de polícia do estado. A movimentação intensiva pode ter ocorrido também graças à pressão da população local, que, temerosa da estada dos ciganos na região, cobrou da autoridade providências.

Em mensagem encaminhada, o subdelegado indicou que a vizinhança do Sr. Cyrillo estava incomodada com a presença do grupo e por isso solicitava providências contra os “terríveis” ciganos, indicando que a situação causava medo à população e, assim, deveria ser controlada. Desta forma, buscando reforçar os pedidos de ajuda encaminhou para o chefe de polícia um abaixo-assinado de moradores de Vila do Caracol, datado em 19 de setembro de 1907, contendo oitenta e cinco assinaturas de proprietários de terras, lavradores, fazendeiros, inspetores de quarteirão, todos homens, alguns da mesma família, que solicitavam à autoridade da circunscrição que providenciasse a saída dos ciganos da região. Reforçando esta mensagem, foi encaminhado outro abaixo-assinado para as autoridades requerendo a intervenção na situação.

Os abaixo assignados proprietários residentes neste município vem solicitar de V. Ex<sup>cia</sup> as providências no sentido de por termo nos desmandos que estão cometendo os ciganos da fazenda do Cap<sup>m</sup> Cyrillo hoje transportados com a proteção do mesmo Cap<sup>m</sup> Cyrillo para a fazenda “Bella Cruz” onde dizem comprarem alqueires de terras de Urias Ramos de Ponte sogro de um filho do Cap<sup>m</sup> Cyrillo.

Os abaixo assignados não gozam mais de socego visto que não podem sahir de casa e deixar só suas famílias assim como já tem sido victima de furtos comectidos pelos ciganos. (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907).

O documento aparece como estratégia do subdelegado para pressionar o delegado especial a dar uma resposta às inúmeras solicitações direcionadas a resolver o problema constituído com a presença dos ciganos na vila, atestando para o chefe de polícia que este grupo estava, de fato, causando incômodo na população local. Sendo assim, em outro abaixo-assinado encaminhado para as autoridades, o número de moradores aumenta de modo a abranger uma quantidade maior de bairros.

Os abaixo assignados moradores dos bairros de Prata, Jaguary, Corrego Fundo, Bella Cruz, Corrego do Ouro etc., deste município vêm solicitar de V. Ex<sup>a</sup> providencias no sentido de serem expulsos do município os ciganos que se acham abarracados no logar denominado Bella Cruz pelos motivos que passam a expor:

1 – Invadem as propriedades alheias (mattas) promovendo caçadas e soltando sua cavalada nos terrenos de cultura.

2 – Furtam dos moradores dos bairros acima mencionados e outros, frutas, ovos, galinhas, leitões etc. etc.

3 – Tem feito, à força, barganhas com viajantes e moradores do município.

4 – Armadas tem promovido desordens nos caminhos e dentro da Villa, ameaçando cidadãos pacatos e trazendo um continuo sobressalto as famílias que residem na roça.

São estes, resumidamente, os motivos que abrigam os abaixo assignados a virem a presença de V. Ex<sup>a</sup> que zeloso como é do cumprimento dos deveres e vosso cargo esperam tomará as medidas que caso exija. (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907).

Em uma das correspondências enviadas, João da Cruz de Assis Pereira, residente na fazenda de Bella Cruz, reforça os pedidos de providências para retirada dos acampamentos de “quadrilhas de ciganos da qual é chefe o cigano Galdino Galvão” das proximidades, visto que eles estavam causando incômodo de “espírito” para todos os vizinhos. O autor esperava das autoridades o cumprimento de “seus deveres” na realização do que for de “direito e justiça” (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907). Para tal, todas as informações sobre este caso eram remetidas ao chefe de polícia do estado de Minas Gerais com o intuito de receber instruções de como agir diante da presença cigana no município.

A polícia local se declarava privada de tomar medidas para expulsar os ciganos do município, visto que o destacamento policial era composto por um cabo e dois praças, número insuficiente para enfrentar os ciganos, que, segundo a documentação, estavam armados e reuniam um contingente crescente de homens. O historiador Rodrigo Teixeira discorda desta afirmação, pois acredita que, apesar de os relatos policiais descreverem que os ciganos andavam “bem armados e municados”, era difícil que “pobres ciganos tivessem mais armas e munições que a força policial”. (TEIXEIRA, 2009, p.69). De toda sorte, neste caso em específico, era pouco provável que os ciganos estivessem com poucos armamentos, levando-se em consideração que estavam fazendo a segurança da fazenda do Capitão Cyrillo Santos, presidente da Câmara do Município, e assim eram subsidiados por ele.

É significativo observar que, na tentativa de resolver a situação envolvendo os ciganos, o subdelegado levou para Câmara Municipal a discussão sobre a presença deste grupo, que, segundo ele, estava “abarracados neste município”, armado e municiados, tendo em seu poder animais furtados. Em sessão realizada na Câmara de Vila do Caracol e relatada na correspondência enviada para o chefe de polícia e o secretário da Câmara do estado mineiro, Evaristo da Fonseca, o registro do número de ciganos que estavam na vila já chegava a oitenta. Observamos que a quantidade de ciganos descrita pelo policial vai aumentando a cada correspondência enviada, o que nos leva a concluir que a ampliação da quantidade de ciganos no local se tratava de estratégia para forçar as autoridades a tomarem providências para a retirada do grupo.

Um ponto fundamental na sessão realizada na Câmara foi a ênfase dada ao Código de Postura do município, que, no seu artigo 60, define que não é “permitida a estada de ciganos neste município por mais de vinte quatro horas” (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1907). Porém, ao que tudo indica, a lei se referia aos ciganos que acampassem no município sem a devida autorização prévia das autoridades, o que não era o caso dos ciganos abarracados na fazenda do Sr. Cyrillo, presidente da Câmara, que possuíam o consentimento do proprietário para permanecer em suas terras. Obviamente, o subdelegado tentava chamar atenção para o fato de que os ciganos que estavam acampados na fazenda contribuíam para a desordem de Vila de Caracol, pois transitavam livremente pelos locais frequentados pela população local, forçando a realização de transações comerciais, e, sendo eles ciganos, furtavam animais, causavam medo nos cidadãos. Depreende-se daí a necessidade de apelar para a intervenção do presidente da Câmara do estado, pois o presidente da Câmara Municipal e o delegado especial da circunscrição apoiavam a estadia do grupo de ciganos no município de Vila do Caracol.

O último telegrama encaminhado para Belo Horizonte a fazer a referência ao paradeiro do cigano Galdino Soares Galvão foi datado de 19 de abril de 1909 e indicava que providências estavam sendo tomadas para a captura do cigano conhecido como “major Galdino”, que era acusado de ser “criminoso de morte em S. Bento do Sapucahy Mirim” e se achava “actualmente em S. José do Rio Pardo as vezes em Guaxupé” (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1909). Todavia, as evidências não indicam quais foram as conclusões referentes ao caso em que os ciganos serviram de capangas.

Não é, portanto, exagero afirmar que o caso em questão não tenha sido concluído conforme esperava o subdelegado da Vila de Caracol. Provavelmente não foram expulsos do município, mesmo após as inúmeras investidas da polícia, haja vista as influências que permeavam as relações dos ciganos no município. Conforme apontaram as evidências pesquisadas, posteriormente os ciganos se deslocaram para outros municípios de Minas Gerais, dando continuidade à tradição de vida nômade e às relações de trabalho estabelecidas nas movimentações por vários estados.

## O SOLDADO DESERTOR E O CASO DO CIGANO TIBURCIO SOARES

No caso seguinte, o delegado especial de polícia do município de Passos, Pedro do Livramento, remeteu correspondência para o chefe de polícia do estado de Minas Gerais, Américo Ferreira Lopes, informando sobre a prisão de Tiburcio Soares Galvão, vulgo Tiburcio cigano, pronunciado pelo Juízo Municipal de Formiga como “incurso no artigo 331 §1º, nº4 do Código Penal, e em conformidade com o artigo 3º do decreto nº121, de 11 de novembro de 1892”, pelo crime de furto de gado (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1913). Segundo a mensagem, Tiburcio cigano, que possuía como sinais característicos “cor amorenada, cabelos pretos e vivos, dentes (lábio superior) de ouro, bigode preto e regular, usa barba feita, com 32 anos de idade, estatura baixa”, já era conhecido e temido na região de Formiga por causa dos constantes roubos de animais e pelo comércio de notas falsas, no qual atuava como intermediário (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1914). Estava no município de Passos com o intuito de dar continuidade à vida criminosa quando foi interceptado pelas autoridades locais e levado à cadeia.

Entretanto, além de relatar a prisão do criminoso, o delegado especial tinha como objetivo solicitar ao chefe de polícia que mandasse elogiar “em ordem do dia pela autoridade competente, o Cabo Oscar Bessa Junior e soldados Severino Caetano Faustino, José Alves da Costa e Orlando Lopes de Oliveira”, por prestarem auxílio na diligência que levou à prisão do cigano Tiburcio Galvão, realizada após as solicitações da justiça de Formiga e por causa das ameaças de perturbação da ordem ocasionadas com a presença do cigano no município.

Dadas as condições do insignificantíssimo numero de praças a que se acha reduzido o destacamento local não era para se esperar o êxito que teve essa diligencia, por isso que espero ser atendido no pedido quanto ao elogio ás citadas praças por ser de justiça e para estímulo da classe. (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1913).

Aqui, novamente, eram feitas observações sobre a falta de praças para dar conta das diligências nos municípios mineiros. Esta queixa aparece em muitos dos relatos policiais analisados e que descrevem o quadro policial nas diversas regiões do estado como insuficiente às necessidades locais. Os agentes responsáveis pela segurança local questionavam a impossibilidade ou sucesso nas investigações, devido ao número insuficiente de soldados disponíveis nos distritos, municípios, cidades e também à falta de investimento para a realização das diligências. Sendo assim, também eram constantes as cobranças para reembolso de valores gastos com o envio de telegramas, hospedagem, alimentação, dentre outras despesas realizadas em perseguições aos ciganos. No caso, em questão, o delegado de polícia cobrou do Estado o ressarcimento dos gastos realizados para o sucesso da investigação que acarretou a prisão do cigano.

Apresento a V. Ex.<sup>a</sup> o incluso recibo da importância de 7500 reis por mim dispendida com a transmissão de um despacho telegráfico ao delegado de policia de Araguay requisitando a prisão do criminoso Tiburcio Soares Galvão [...]. O aludido telegrama fora transmitido por intermédio da rede telephonica de Santa Rita de Cassia, sendo que a indennisação reclamada me poderá ser feita pela collectoria local. (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1913).

Contudo, o débito não foi quitado, pois o delegado reenviou o ofício, passados seis meses, reforçando a cobrança dos valores dispendidos na investigação. Parece, entretanto, existir um desinteresse por parte da Chefia de Polícia do estado em quitar os valores gastos nas diligências policiais, pois encontramos entre a documentação outros ofícios de policiais cobrando as autoridades competentes por adiantamentos feitos em dinheiro para acelerar as investigações.

Tendo remetido a V. Ex<sup>a</sup>. um recibo da importância de 7500 reis que despendi com a transmissão de um telegrama ao delegado de Polícia de Araguary requisitando a prisão do criminoso Tiburcio Soares Galvão, cigano, evadido da cadeia desta cidade em 4 de abril deste anno, cuja remessa fora feita em officio n<sup>o</sup>123, de 5 de maio ultimo, no entanto, como até esta data não tinha tido solução alguma a respeito, rogo a V. Ex<sup>a</sup> se digna declarar-me si tal documento tivera ou não entrada na chefia (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1913).

Assim sendo, a segunda mensagem encaminhada pelo juiz municipal do termo de Passos, Fernando de Macedo, para o Gabinete de Identificação e Estatística Criminal do Estado de Minas Gerais pedia ao comandante do 4<sup>o</sup> batalhão escolta de dois praças a Passos para a remoção do preso para Formiga, pois era

actualmente impossível a remessa do preso para esta cidade, porque não dispõe de força necessária para conduzir o visto ser diminuto o número de forças do destacamento d'aquella cidade.

E como também succeda o mesmo aqui, venho requisitar de V. Ex<sup>a</sup> o número de praças que for sufficiente, afim de conduzir o preso de Passos até esta cidade, para que em tempo seja preparado o seu processo para o próximo jury (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1913).

Entretanto, não mais que dezoito dias após a sua prisão, em 4 de abril de 1913, o cigano Tiburcio Soares Galvão fugiu da cadeia da cidade de Passos com a ajuda de um dos soldados da guarnição.

O referido preso evadiu-se pela porta da prisão que lhe fora aberta pelo soldado Orlando Lopes de Oliveira, o qual se achava de guarda naquela ocasião, tendo, porém, desertado em seguida. Esse indivíduo, digo, esse praça é natural de S. João Nepomuceno Zona da Matae filho de Maria Luzia de Oliveira, sendo possível tenha procurado aquela cidade em vista de correspondencia que mantinha assiduamente com sua referida mãe (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1913).

Neste momento, começamos a nos questionar o que levaria o soldado a ajudar o cigano a fugir da cadeia e depois ainda o seguir para o seu novo destino. Seria o soldado simpatizante dos ciganos? O soldo pago não era suficiente? Tiburcio teria oferecido algo em troca pela ajuda? Estaria o soldado descontente com o trabalho na delegacia?

Diante desta situação, o delegado especial lamentou que o universo composto de seis praças, sendo que dois estavam afastados em tratamento de saúde, ficasse reduzido a três, graças à deserção deste soldado. Desta forma, solicitou a abertura de sindicância para apurar a responsabilidade do soldado e averiguar se existiam cúmplices que contribuíram para esta ocorrência. Além disto, encaminhou carta ao delegado de polícia de São João Nepomuceno recomendando a prisão de Orlando Lopes de Oliveira, pelo “crime de deserção aguardando-se o resultado do inquérito que abriu o delegado de Passos, sobre a evasão do preso Tiburcio Soares Galvão” (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1913).

Iniciadas as investigações, o delegado especial de polícia encaminhou ofícios para os municípios próximos, buscando localizar o paradeiro do soldado e do cigano. Sendo assim, recebeu em 25 de maio de 1913 a seguinte resposta do delegado de polícia de Santa Rita de Cássia (MG):

Em resposta ao vosso ofício n. 139 de 17 do corrente, cumpre me levar ao vosso conhecimento que o criminoso Tiburcio Soares Galvão, vulgo Tiburcio Cigano, não está atualmente na fazenda do coronel Jonas, esteve antes de ser preso nessa cidade, porém com geito e tática consegui saber do paradeiro do tal indivíduo. Posso sem receio de faltar a verdade afirmar vos que Tiburcio acha se na feira de Sorocaba, em companhia de um tio, tendo seguido com elle um soldado. Sinto é veres não poder prestar vos mais esse serviço (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1913).

Verifica-se, portanto, que o cigano tinha relações com fazendeiros da região e mobilidade na fronteira que ligava os estados de Minas Gerais e São Paulo, demonstrando que se tratava de uma linha tênue entre os estados, pois não existiam um rígido controle nem fiscalização acirrada para conter a passagem frequente de pessoas e fugitivos da polícia. Temos consciência de que a comunicação era bastante precária e a falta de contingente policial, de ambos os lados, também não contribuía para o melhor acompanhamento dos migrantes de um estado para outro.

Na tentativa de prender o fugitivo, o juiz municipal de Passos encaminhou solicitação para o chefe de polícia do estado mineiro requerendo o envio de ofício para o presidente do estado de São Paulo com todos os documentos comprobatórios das acusações que recaíam sobre o suspeito, pedindo providências e extradição do cigano—que estaria escondido em Sorocaba, na casa do seu tio Galdino Soares Galvão.

Tendo solicitado informações ao cidadão delegado de polícia de Santa Rita de Cassia acerca do paradeiro de Tiburcio Soares Galvão, vulgo Tiburcio cigano, evadido da cadeia desta cidade em abril último, o qual, segundo consta me, achava se refugiado na fazenda do cor.<sup>el</sup> Jonas de tal, naquella municipalidade, respondeu-me a alludida auctoridade que tal individuo alli não se achava e sim na feira de Sorocaba S.Paulo em companhia de um tio, tendo sido acompanhado por um soldado, que, segundo penso, é de nome Orlando Lopes de Oliveira, o mesmo que facilitou a fuga naquella occasião.

Deante dessa informação, envio a V Excia a inclusa copia do officio daquela auctoridade nesse sentido e acresceto que estou bem informado chamar se Galdino Soares Galvão (cigano) vulgo Major, o tio de Tiburcio que é morador de Sorocaba (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1913).

Neste momento, os dois casos analisados se cruzam e descobrimos que o cigano Tiburcio Soares Galvão era sobrinho de Galdino Lopes Galvão, do caso anteriormente relatado, e que, segundo a documentação coligida e analisada, eles possuíam relação com fazendeiros dos estados de Minas Gerais e São Paulo. As evidências indicam que estes fazendeiros lhes davam apoio nas viagens pelas diversas regiões de ambos os estados. Assim, quando estavam acampados nas fazendas, eles comerciavam com os fazendeiros e, se necessário, trabalhavam como capangas.

Então, nos perguntamos: onde o soldado Orlando Lopes de Oliveira se encaixa no caso? Aparentemente, tratava-se de um homem solteiro que veio morar e trabalhar na cidade de Passos, mas que se correspondia com a sua mãe, que residia na cidade de São João Nepomuceno (MG). Logo, temos duas hipóteses para explicar o envolvimento do soldado neste caso: na primeira, ele seria parente dos ciganos, e por isso ajudou Tiburcio a fugir da cadeia. O indicador desta conclusão estaria na observação do sobrenome Lopes do referido soldado, o mesmo do cigano Galdino; na segunda, o soldado seguiu em busca das ofertas oferecidas pelo cigano Tiburcio, que pareciam mais interessantes do que a vida que levava no interior mineiro, longe da sua família, mal remunerado e tendo que participar de diligências que punham em risco a sua vida e não possibilitavam o merecido reconhecimento da sua atuação como soldado. Sendo assim, optou por seguir o cigano, que estava a caminho de São Paulo em viagem para o encontro do seu tio, vulgo major Galdino. É interessante observar que essa não era a primeira vez que um soldado se envolvia com os ciganos. Dornas Filho cita o caso de Josefino José de Almeida, “ex-praça do 1º batalhão da Brigada do Estado do Rio, sob o comando do cel. Fontoura”, que

pertencia ao “bando armado de Deolindo cigano”, e afirma que seu “chefe” também tinha feito parte do batalhão servindo como capitão e por isso possuía bom armamento. Este relato sugere que alguns ciganos prestaram serviço nas forças armadas e tiraram proveito desta oportunidade, uns para fazer carreira militar, provavelmente omitindo a sua identidade cigana, e outros para usufruir do treinamento e armamento disponibilizado pelas Forças Armadas do Brasil (DORNAS, 1949, p. 42).

Observa-se que o delegado especial de Passos desconhecia as ocorrências policiais envolvendo o cigano Galdino Galvão, na Vila do Caracol, município localizado a 225 km de Passos, quando o cigano e o seu grupo serviram de capangas para o presidente da Câmara de Vila do Caracol no período das eleições. Pelo que se analisa, não existia entre as delegacias das regiões próximas uma troca de informações que facilitasse futuras ocorrências policiais. É evidente que a comunicação era muito precária, mas as comunicações, feitas através de telegramas, somente aconteciam nos momentos de diligências urgentes, quando a polícia necessitava de informações rápidas sobre a passagem de algum fugitivo, e/ou suspeito ou respondendo alguma solicitação da polícia vizinha, não mantendo uma regularidade que possibilitasse a identificação das diligências realizadas nas regiões mais próximas.

Dando continuidade ao caso, o delegado especial Pedro do Livramento encaminhou ofício, em 24 de janeiro de 1914, ao novo chefe de polícia do estado de Minas Gerais, Herculano Cesar Pereira da Silva, relatando o caso e dando informações sobre o paradeiro de Tiburcio cigano a fim de que providências fossem tomadas para a extradição do fugitivo para Minas Gerais. Segundo ele, o cigano estaria escondido na fazenda da Lagoinha, pertencente ao fazendeiro Domiciano Maria, localizada no município de Barretos, no estado de São Paulo, onde Tiburcio Soares Galvão era conhecido por José Arantes e tinha como profissão “barganhista de animaes”. Consta que neste local o cigano era sócio de um cinema junto com um italiano e que o fazendeiro mantinha também em sua propriedade o seu cunhado Virgilio Bazilio Maia, vulgo Baniceno, que era refugiado e pronunciado no termo como incurso no artigo 3, §4 e §1, do Código Penal (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1914).

Infelizmente, no curso desta pesquisa não foi possível encontrar documentos que permitissem demonstrar de que forma foi finalizado o caso de Tiburcio Soares Galvão. Mas não nos parece temerário afirmar que o caso não tenha sido resolvido, levando-se em consideração a quantidade de policiais, o orçamento da delegacia, as dificuldades na comunicação com o outro estado e as relações de influência que o cigano mantinha com fazendeiros locais. Da mesma forma, observamos que o caso de Galdino Lopes Galvão, relatando anteriormente, também não foi concluído conforme o desejo do subdelegado de Vila de Caracol. Passados seis anos do ocorrido, o nome de Galdino aparece articulado ao caso do sobrinho Tiburcio cigano. Num certo sentido, portanto, por mais que houvesse o interesse das autoridades em resolver as questões envolvendo ciganos era necessário levar em consideração os vínculos estabelecidos por este grupo, o nível de culpa dos acusados, os acordos dos estados nas fronteiras, dentre outras questões que permeavam as ocorrências.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar as imagens elaboradas e compartilhadas pelas autoridades policiais mineiras acerca dos ciganos, observamos o processo de exclusão social dos sujeitos, bem como as diferentes formas de inserção deste grupo na sociedade mineira do século XX. Trata-se de um esforço de abordar os ciganos tomando distância de representações depreciativas, a exemplo de vadio, ladrão, saqueador e desordeiro, recorrentes nos registros policiais. Os dois casos apresentados neste artigo mostram que ciganos foram indivíduos que, embora à margem da sociedade, estabeleceram relações com os *gadjés*,<sup>6</sup> solicitando abrigo aos chefes políticos locais, obtendo auxílio em fugas e/ou atuando como força de trabalho. Não pretendemos reforçar as imagens estereotipadas existentes sobre os ciganos na sociedade, tampouco descrevê-los como vítimas do processo, mas buscamos ressaltar a existência deste grupo na sociedade mineira, apontando como o

---

<sup>6</sup>“*Gadjó*”, “*gadjé*” ou “*gajão*”: palavra, em Romani, utilizada para designar qualquer pessoa que não seja cigana.

comportamento deles, a depender da posição social que ocupavam, incomodava a sociedade, que reagia estigmatizando o grupo.

Temos consciência que a descontinuidade dos documentos pesquisados e a visão estereotipada daqueles que os produziam dificultaram o acompanhamento dos casos e uma análise mais minuciosa de como se davam as relações entre ciganos, polícia e sociedade. Porém, a análise das entrelinhas da documentação nos permitiu a investigação de pormenores negligenciados nos registros policiais mineiros. Sendo assim, tentamos demonstrar que os ciganos são possuidores de história e que ela não está somente marcada pela desvalorização do grupo.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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.

CIGANOS? **Correio de Minas.** Juiz de Fora. 4. abr. 1897. Disponíveis em <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>. Acesso: 20 mai. 2015.

**CORREIO de Minas.** Juiz de Fora, 30. out. 1898, p. 1. Disponíveis em <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>. Acesso: 20 mai. 2015.

**CONCEIÇÃO do Serro.** Conceição. 24 de julho de 1904. p. 2-3. Noticiário. Disponíveis em <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>. Acesso: 20 mai. 2015.

CORRERIAS DE CIGANOS. **A Ordem.** Ouro Preto. 23. jan. 1892, p. 2. Disponíveis em <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>. Acesso: 20 mai. 2015.

COUTINHO, Cassi L. R. **Os ciganos nos registros policiais mineiros (1907-1920).** Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-graduação da Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

**DICIONÁRIO Houaiss da Língua Portuguesa.** Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2001. p. 1828.

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

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

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

**Provincial Presidential Reports (1830-1930)** Center of Research Libraries – University of Chicago. Minas Gerais (1907-1920). Disponíveis em: [http://www.crl.edu/brazil/provincial/minas\\_gerais](http://www.crl.edu/brazil/provincial/minas_gerais).

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

#### FONTES - Arquivo Público Mineiro (APM) - Fundo Chefia de Polícia (POL)

APM. POL Série 8, caixa 19, pacote 01-05, Alvinópolis, 1907-1918. 21 de junho de 1907.

APM. POL Série 8, caixa 19, pacote 01-05, Alvinópolis, 1907-1918. 23 de junho de 1907.

APM. POL Série 8, caixa 19, pacote 01-05, Alvinópolis, 1907-1918. 1º de setembro de 1907.

APM. POL Série 8, caixa 19, pacote 01-05, Alvinópolis, 1907-1918. 5 de setembro de 1907.

APM. POL Série 8, caixa 19, pacote 01-05, Alvinópolis, 1907-1918. 14 de setembro de 1907.

APM. POL Série 8, caixa 19, pacote 01-05, Alvinópolis, 1907-1918. 22 de setembro de 1907.

APM. POL Série 8, caixa 19, pacote 01-05, Alvinópolis, 1907-1918. 30 de setembro de 1907.

APM. POL Série 8, caixa 19, pacote 01-05, Alvinópolis, 1907-1918. 1º de novembro de 1907.

APM. POL Série 8, caixa 57, pacote 12. 1915-1919 – Piranga. 24 de maio de 1917.

APM. POL Série 9, caixa 18, pacote 42. 1889-1940.

APM. POL Série 9, caixa 19, pacote 36. Caldas, 1906-1910.

APM. POL Série 9, caixa 12, Belo Horizonte 1907-1918. 19 de abril de 1909.

APM. POL Série 9, caixa 34, pacote 01. Muriaé, 1911-1912

APM. POL Série 9, caixa 34, pacote 19. Nova Lima, 1913-1918.

APM. POL Série 9, caixa 40, pacote 15, 69 documentos, Passos, 1912-1914. 17 de março de 1913.

APM. POL Série 9, caixa 40, pacote 15, 69 documentos, Passos, 1912-1914. 2 de abril de 1913.

APM. POL Série 9, caixa 40, pacote 15, 69 documentos, Passos, 1912-1914. 4 de abril de 1913.

APM. POL Série 9, caixa 40, pacote 15, 69 documentos, Passos, 1912-1914. 10 de abril de 1913.

APM. POL Série 9, caixa 40, pacote 15, 69 documentos, Passos, 1912-1914. 5 de maio de 1913.

APM. POL Série 9, caixa 40, pacote 15, 69 documentos, Passos, 1912-1914. 25 de maio de 1913.

APM. POL Série 9, caixa 26, pacote 9, 62 documentos, Formiga, 1912-1914. 6 de junho de 1913.

APM. POL Série 9, caixa 26, pacote 9, 62 documentos, Formiga, 1912-1914. 1º de novembro de 1913.

APM. POL Série 9, caixa 26, pacote 9, 62 documentos, Formiga, 1912-1914. 24 de janeiro de 1914.

APM. POL 9 Série 9, caixa 18, 27 pacotes. Bom Sucesso, 1913-1916, 1º de agosto de 1916.

APM. POL Série 9, caixa 27, pacote 25. 1915-1919 – Itabira. 9 de outubro de 1919.

---

Recebido em: 08/05/2018

Aceito para publicação em: 28/11/2018

## HIATOS ENTRE AS PESQUISAS TEÓRICAS E EMPÍRICAS SOBRE OS CIGANOS

### *Gaps between theoretical and empirical research about gypsies*

Flávia Marcarine Arruda

Arquiteta e Urbanista. Mestra pelo Instituto de Arquitetura e Urbanismo da USP.

**RESUMO.** Este ensaio compara as teorias apresentadas pelas pesquisas teóricas com as observações expostas pelas pesquisas empíricas em relação à diáspora dos ciganos pelo mundo, desde a origem até a chegada ao Brasil, e às diferentes nomenclaturas e subdivisões empregadas para se referir a eles. Apresenta-se aqui, de um lado, o que as pesquisas teóricas versam sobre o tema através de um panorama da história dos ciganos com suporte bibliográfico nos principais autores, e de outro, o que as pesquisas empíricas indicam, a partir das etnografias com ciganos e nas observações em campo nos acampamentos ciganos que acompanho na Região Metropolitana de Vitória desde 2016. Pretende-se, assim, tencionar e refletir sobre os hiatos entre esses dois modos de construção da ciganologia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ciganos. Historiografia cigana. Ciganos no Brasil. Ciganologia.

**ABSTRACT.** This essay compares the theories presented by theoretical research with the observations made by empirical research on the gypsies's diaspora throughout the world, from the origin to the arrival in Brazil, and the different nomenclatures and subdivisions used to refer to them. It is presented here, on the one hand, that the theoretical researches deal with the subject through an overview of the history of the gypsies with bibliographical support in the main authors, and on the other, what the empirical research indicates, from the ethnographies with gypsies and on field observations in the gypsy camps I have been following in the Metropolitan Region of Vitória since 2016. It is intended, therefore, to stress and reflect on the gaps between these two modes of construction of the ciganology.

**KEYWORDS.** Gypsies. Gypsy historiography. Gypsies in Brazil. Gypsyology.

## INTRODUÇÃO

Por onde passavam, os ciganos despertavam curiosidade em relação à sua origem e nacionalidade, e por serem ágrafos, isto é, não terem sua história expressa na forma escrita, a tarefa de reconstruir historicamente a sua origem teria ficado a cargo dos estudos teóricos empregados por não-ciganos.

Segundo definição da Organização das Nações Unidas (ONU), os ciganos são um grupo heterogêneo distribuídos em diferentes países e sob condições sociais diversas, unidos por raízes históricas e linguísticas comuns. Assim, não constituem um grupo religioso nem uma nacionalidade, mas sim uma identidade étnica (CONSELHO DE DIREITOS HUMANOS, 2016, p. 5).

A curiosidade sobre essa origem marcou o início dos estudos ciganos na Europa. No século XV, já haviam crônicas e relatos de viajantes sobre os ciganos, mas esses ainda não se configuravam como uma ciganologia<sup>1</sup>. É no final do século XVIII, a partir do movimento Iluminista, que o estudo sobre ciganos adquire caráter científico com as primeiras pesquisas linguísticas, que hoje conta com uma vasta produção em termos de bibliografias científicas, que teriam se encarregado de responder as perguntas: que língua era aquela que falavam? E de onde teriam vindo? (BASTOS, 2012, p. 7).

Esses estudos ciganos foram empregados de dois modos distintos: de um lado teorias desenvolvidas a partir de investigações teóricas e bibliográficas e de outro lado aquelas teorias resultantes de estudos empíricos que lidaram diretamente com ciganos. A fim de tencionar esses dois modos e abrir uma reflexão sobre os hiatos entre essa dupla perspectiva, neste ensaio primeiramente expõe-se o que os estudos teóricos e os estudos empíricos versam sobre a trajetória dos ciganos pelo mundo, desde sua origem até a chegada ao Brasil, e em um segundo momento, o que esses estudos abordam sobre as diferentes nomenclaturas e subdivisões empregadas para se referir aos ciganos. As teorias apresentadas são resultado de um levantamento bibliográfico dos principais autores sobre o tema, além das observações em campo nos acampamentos ciganos que acompanho na Região Metropolitana de Vitória, Espírito Santo, desde 2016. Ao final da primeira e da

---

<sup>1</sup> “Ciganologia” é o termo adotado aqui para referir-se aos estudos ciganos empregados por pesquisadores acadêmicos.

segunda parte do texto são apresentadas análises comparativas entre esses dois modos de construção da ciganologia (teórico e empírico).

## ORIGEM E TRAJETÓRIA DOS CIGANOS PELA ÓTICA DOS ESTUDOS TEÓRICOS E DOS ESTUDOS EMPÍRICOS

Apesar da ausência de documentos históricos que comprovem a origem dos ciganos, a abordagem mais aceita pela ciganologia é de que teriam se originado da Índia, na região noroeste, Punjab, e depois se dispersado pelo Ocidente. As pesquisas em torno da origem dos ciganos começam em 1760, quando um linguista húngaro, Vályi Stefán, estudante de teologia da Universidade de Leiden na Holanda, notou semelhanças entre a língua romani, falada por ciganos da sua terra natal, Győr, na Hungria, e o sânscrito da Índia, falado por três estudantes da mesma universidade (HANCOCK, 1992; GUIMARAIS, 2012). A partir desta constatação, estudos linguísticos comprovaram a aproximação lexical e sintática entre a língua falada pelos ciganos e aquela comum no noroeste da Índia (GALDI, 1982).

Tempos antes de se compreender a origem da língua cigana, outros autores já haviam introduzido esse campo de investigação. O geógrafo Sebastián Münster no início do século XVI já havia se interessado pelo modo como os ciganos falavam e dedicou um capítulo do seu livro “Cosmografia Universal”, mesmo ainda sem saber que se tratava de uma outra língua. Em 1542, o erudito André Borde publica um pequeno manual de conversação em língua cigana e em 1597 Bonaventura Vulcanius incluiu em sua obra um glossário com mais de 70 palavras ciganas. Esses testemunhos literários contribuíram como pistas para a procedência de pesquisas linguísticas até a constatação da relação do romani com a origem indiana (LIÉGEOIS, 1988).

A língua romani encontra-se no subgrupo linguístico índico, falado no norte da Índia e Paquistão, e este subgrupo tem como fonte o sânscrito védico. Não é uma língua homogênea e possui vários dialetos, com aproximadamente 60 tipos só na Europa (DURANTE, 2014, p. 29-30). Assim como o romani, outras línguas faladas na Índia, como o hindi, bengali, panjabi, rajastani, também são parentes do sânscrito, sendo a proximidade maior entre o romani e o hindi (LIÉGEOIS, 1988, p. 36).

A teoria linguística teria se espalhado após a divulgação de pesquisadores alemães com a publicação de 1771 de Christian Büttner e, a mais conhecida, de Heinrich Grellmann, em 1783 (MOONEN, 2013). Grellmann examinou o idioma falado por ciganos na Alemanha, Transilvânia e Hungria e constatou certo número de palavras em comum com palavras provenientes da Índia (LIÉGEOIS, 1988, p. 35). As teorias de Grellman e uma visita a um acampamento cigano teriam contribuído para a pesquisa de John Hoyland, que resultou na primeira publicação em inglês sobre os ciganos datada de 1816 (OKELY, 1983). Vários outros autores se debruçaram sobre a pesquisa linguística, sendo Pott o primeiro a comprovar de modo rigoroso a origem indiana do romani, e concluir que antes da dispersão, falavam só uma língua (LIÉGEOIS, 1988, p. 36).

Desde então, os estudos ciganos se disseminaram e, em 1888, foi fundada, na Inglaterra, uma associação internacional de estudos ciganos, a Gypsy Lore Society, que uniu pesquisadores interessados na história e costumes ciganos e institucionalizou os estudos ciganos, tendo como publicação inaugural o livro “Os Ciganos em Portugal” de Adolfo Coelho datado de 1892. Em 1989, essa associação passa a ser sediada nos Estados Unidos e continua a organizar encontros anuais e publicações de periódicos, compilados no catálogo “100 years of gypsy studies: papers from the 10th Annual Meeting of the Gypsy Lore Society” de 1988 (SALO et al., 1990).

No Primeiro Congresso Mundial Rom, um congresso internacional para discutir questões relacionadas aos ciganos, ocorrido em Londres no dia 8 de abril de 1971, ficou definido que a Índia seria considerado o local de origem dos ciganos. Neste Congresso também adotaram uma bandeira única para todos os ciganos, escolheram a música *Gelem Gelem* como um hino e a denominação “Rom” em vez de “ciganos” (OKELY, 1983). A bandeira cigana foi inspirada na bandeira da Índia, na qual a listra azul representa os valores espirituais, a listra verde os valores materiais e, ao centro, a roda de 16 raios simboliza os clãs (OLIVEIRA, 2013, p. 93). De acordo com Moonen (2013, p. 138) a listra azul simboliza o céu, a verde simboliza a terra e o elemento central vermelho simboliza uma roda de carroça e o nomadismo.

A teoria da origem cigana indiana também foi reconhecida pela Índia e foi difundida após a aproximação da Iugoslávia do presidente Josip Broz Tito, cargo que exerceu de 1953 até 1980, com a Índia sob o governo do primeiro-ministro Jawaharlal Nehru exercido de 1947 até 1964 (GUIMARAIS, 2012). Oficialmente a Índia se assumiu como

pátria-mãe dos ciganos após a declaração da primeira-ministra Indira Gandhi no Segundo Congresso Mundial Rom realizado em 1978 (MOONEN, 2013).

Há também várias outras hipóteses sobre a origem dos ciganos, que sugerem as rotas de migração através das variações do idioma dos ciganos e que poderiam indicar por onde passaram (GUIMARAIS, 2012). Em 1936, Martin Block afirma que o número de palavras estrangeiras adotadas no romani seriam proporcionais ao tempo de estadia nos diferentes países, e seria possível identificar palavras do grego medieval, e de países como Armênia, Hungria, Romênia (LIÉGEOIS, 1988, p. 37).

São inúmeras as teorias sobre a origem dos ciganos, e se organizarmos em uma linha temporal, a origem mais antiga seria explicada por uma “pré-história” dos ciganos. O padre italiano Renato Rosso, um dos fundadores da Pastoral dos Nômades do Brasil, que viveu com ciganos em vários países, como Itália, Brasil, Índia, sugere uma “pré-história” dos ciganos. Segundo ele, já em 2000 a.C. nômades arianos do sul da Rússia teriam migrado em direção à Índia, e em 1750 a.C. outro grupo de nômades, os arameus, viajavam pela Síria, Palestina e Egito. Em 1700 a.C. o líder Abraão seria considerado o patriarca dos ciganos e também dos judeus. A partir de tal teoria, os ciganos teriam uma origem de raiz indiana e outra de raiz no Oriente Médio (CARVALHO, 1989).

Segundo Renato Rosso, a migração dos ciganos a partir da Índia já teria se dado em 500 a.C., quando um rei persa pediu que viessem da Índia saltimbancos para alegrar o povo, que acredita serem ciganos, pois eram músicos talentosos, nômades, que trabalhavam com metais e viviam em barracas. A migração nesse caso é explicada pela condição do rígido sistema de castas hindu, no qual os ciganos pertenceriam à casta mais baixa e por isso teriam preferido deixar a Índia (CARVALHO, 1989).

Similar à teoria de Renato Rosso, Galdi (1982) indica que uma das emigrações de ciganos da Índia teria acontecido por volta do ano 420 a.C. a convite do monarca persa Bahram Gur, na qual 12 mil Luri ou Luli (nômades músicos que se acredita serem ciganos) da Índia teriam sido convidados para que animassem seus súditos com música. Esse evento foi registrado na passagem do “Livro do Rei” (texto não-europeu datado como o mais antigo a citar os ciganos), do poeta persa Firdusi escrito em 1011 d.C., no qual narra o episódio na qual os Luri teriam sido presenteados pelo monarca com trigo, gado e asno, em troca de tocar música para os seus súditos, mas se foram andar errantes pelo mundo.

Luli ou luri é um adjetivo persa, no sentido figurado, que designa pessoa alegre, músicos e cantores. O outro documento que narra a mesma história data de 940 d.C., escrito pelo historiador árabe Hamza de Ispahán, utilizando a palavra Zot em lugar de Luri (LIÉGE-OIS, 1988, p. 32-33).

Bastos (2012) organiza cinco principais teorias que explicam a origem dos ciganos: a teoria da raiz judaica; a teoria da continuidade entre o nomadismo na Índia e o nomadismo na Europa; a teoria da escravização muçulmana de populações urbanas; a teoria dos trabalhadores imigrantes e a teoria inglesa.

Dentre as teorias apontadas por Bastos, a teoria da raiz judaica data a mais antiga origem dos ciganos, aproximadamente 70 d.C., com a destruição de Jerusalém pelos romanos seguida da diáspora para a Índia. Essa teoria se aproxima das ideias de Renato Rosso, na qual os ciganos teriam uma raiz indiana e outra judaica. Esta teoria é uma especulação, mas se fosse bem fundamentada permitiria compreender melhor a relação entre as perseguições étnicas direcionadas contra judeus e ciganos na Europa, desde a Renascença ao Holocausto (BASTOS, 2012). Essa teoria explicaria o monoteísmo da religiosidade de alguns ciganos, supostamente incompatível com o politeísmo hindu.

Segundo a teoria da continuidade entre o nomadismo na Índia e o nomadismo na Europa, os ciganos seriam povos nômades, denominados como párias, e teriam emigrado do norte da Índia voluntariamente de diferentes regiões e em séculos diferentes por serem amantes da liberdade e das viagens. Essa teoria se fundamenta nas semelhanças, como nas vestimentas e na língua falada, entre os ciganos que permaneceram na Índia, definidos como Lambadi ou Banjari (ESTEVAM, 2006) e aqueles que teriam emigrado para a Europa.

De acordo com Vekerdi (1988), a emigração de ciganos da Índia teria ocorrido no século VII para se livrarem da condição de pertencer a uma casta na qual estavam prescritos a viverem como “parasitas” através de roubos ou entretendo outrem.

Outras pesquisas se ocuparam da investigação sobre a origem dos ciganos através da verificação de estruturas físicas e genéticas para complementar as teorias linguísticas. O antropólogo-físico suíço Eugène Pittard realizou uma pesquisa de mensuração do corpo de ciganos dos Balcãs e constatou serem mais altos que os europeus, com crânio comprido e estreito, e uma indicação de origem indiana. As pesquisas genéticas, a fim de verificar

a origem cigana pela genética, deram-se a partir da década de 40 e também apontaram uma origem indiana dos ciganos (DURANTE, 2014).

A Índia como origem dos ciganos é amplamente aceita pela historiografia cigana, porém para alguns pesquisadores a teoria linguística é considerada insuficiente para afirmar que os ciganos teriam se originado da Índia, já que poderiam ter vivido na Índia sem nunca terem sido indianos ou mesmo terem tido contato com a língua indiana fora da Índia (FRASER, 1995). Segundo Vekkerdi (1988), os ciganos sempre foram influenciados pelas culturas hospedeiras, então mesmo que exista semelhança com a língua falada ou com as vestimentas indianas, isso pode indicar apenas que estiveram na Índia, mas não que tenham se originado de lá.

Para o pesquisador Donald Kenrick, a partir do seu doutorado realizado em uma universidade do Reino Unido, os ciganos teriam se formado fora da Índia entre os séculos VII e X, na Pérsia, através do casamento entre indianos e persas (GUIMARAIS, 2012; KENRICK, 2004). É ele quem formula a teoria dos trabalhadores imigrantes, em que propõe que os ciganos teriam se formado fora da Índia, entre os séculos VII e X, depois de deixarem a Índia em direção à Pérsia a partir do século III em razão da conquista do Norte da Índia (parte atual do Paquistão) pelo do Xá da Pérsia, Ardashir, que teria a transformado em uma colônia chamada Irão (KENRICK, 1998, p. 13-14). Essa colonização de parte da Índia teria facilitado o deslocamento de indianos para a Pérsia. Entre os indianos que migraram para a Pérsia, havia desde camponeses e músicos, até mercadores, que emigraram pela procura de oportunidades de trabalho (BASTOS, 2012). Esses emigrantes teriam casado entre si na Pérsia formando o povo chamado Dom, que mais tarde se consistiria nos Roma.

A teoria da escravização muçulmana de populações urbanas contesta a teoria dos trabalhadores imigrantes e a teoria da continuidade entre o nomadismo na Índia e o nomadismo na Europa, pois em um momento preciso, no início do século XI, a Índia teria sofrido invasões islâmicas e arrastado mais de 50 mil habitantes, incluindo ciganos, para a venda como escravos. As invasões islâmicas foram lideradas pelo sultão Mahmud de Gázni, imperador do Império Gaznévida (HANCOCK, 1999), na qual habitantes de todas as classes sociais teriam sido vendidos para mercadores de escravos da Armênia e dos países do Leste Mediterrâneo. Essa teoria articula-se com a constatação da escravatura dos ciganos que se estendeu durante cinco séculos nos Principados do Leste Europeu até

finais do século XIX.

A teoria da escravização muçulmana é melhor documentada que a teoria anterior (teoria dos trabalhadores imigrantes), pois converge com as datas das teorias linguísticas de descoberta da língua romani no século XI, enquanto que, segundo a teoria dos trabalhadores imigrantes, os ciganos teriam se formado entre os séculos VII e X, o que não justificaria a formação do romani somente um século depois (BASTOS, 2012). Além disso, essa teoria diverge das outras pois toma partido que a emigração dos ciganos teria sido compulsória e não voluntária.

Segundo a teoria inglesa, os ciganos das Ilhas Britânicas seriam uma mistura de “vagabundos errantes” dos tempos da Peste Negra misturados com ciganos da Índia, o que justificaria a atuação do Governo Britânico de se eximir da responsabilidade de prover direitos jurídicos-sociais aos ciganos ingleses, já que deslegitimaria a origem desses ciganos (BASTOS, 2012).

Além das teorias trazidas por Bastos (2012), outras teorias afirmam que a migração cigana da Índia para a Europa teria sido mais tardia, a partir do século XII, devido às invasões do Império Otomano (MARUSHIAKOVA; POPOV, 1997). Há ainda a versão de que os ciganos teriam emigrado da Índia em 1398 devido à invasão da dinastia Timúrida liderada pelo rei Tamerlão que os teria expulsado de lá, tendo chegado na Europa apenas em 1417 depois de percorrer a Pérsia (MORAES FILHO, 1886, p. 14).

Além das teorias sobre a origem dos ciganos, há aquelas esforçadas em entender as ondas migratórias dos ciganos pela Europa Oriental e Ocidental. As primeiras ondas migratórias até a Europa teriam passado pela Pérsia, Anatólia e Armênia, chegando primeiramente à região balcânica (GUIMARAIS, 2012) devido à ocupação árabe (DURANTE, 2014). Uma parte deles teria cruzado a Ásia menor em direção ao Egito, e a outra parte teria atravessado o Império Bizantino em direção à Grécia. A presença dos ciganos na Grécia é constatada na Ilha de Creta e em outras duas ilhas menores próximas em 1322, e em 1384 em Modon, costa sul da Grécia próximo ao Monte Gype também conhecido como Pequeno Egito (GALDI, 1982).

Alguns autores acreditam que um dos primeiros documentos a registrar a presença dos ciganos na Europa Oriental data de 1050 quando o Imperador de Constantinopla solicitou ajuda do feitiço dos *Adsincani* para matar animais ferozes. Outro documento, do

século XII, refere-se aos *Athinganoi*, grupos de domadores de animais e adivinhadores da sorte e do futuro. Em 1322 um frade franciscano teria escrito sobre grupos na ilha de Creta chamados de *Atsinganoi* que viviam em tendas e praticavam a leitura da sorte. Provavelmente aqueles chamados de *Atsinganoi* referiam-se dos ciganos (MOONEN, 2013; FRASER, 1995) e são palavras derivadas da palavra em grego *Atsingani* que significa “intocáveis”, usadas no Império Bizantino (GUIMARAIS, 2012). Desse termo derivou-se outros como *Zigeuner* em alemão, *Tsiganes* em francês, *Zingari* em italiano e *Cigányok* em húngaro (DURANTE, 2014).

Após um período no Império Bizantino, os ciganos seguiram para a Romênia (nos antigos Principados Unidos da Valáquia e Moldávia), outros para Grécia, Hungria e Europa Ocidental, devido à pressão dos otomanos sobre os Balcãs que impulsionou a migração para a região norte do Danúbio. Existe um certo consenso entre as teorias sobre a primeira grande onda migratória dos ciganos da Europa Oriental para a Europa Ocidental de que teria se dado a partir do século XIV em razão dos conflitos entre cristãos e muçulmanos. Acredita-se que os ciganos teriam aproveitado do contexto de instabilidade para conseguir apoio de Papas, de Imperadores e de outros aristocratas, ao se assumirem como católicos, em nome de uma hipotética peregrinação a Santiago de Compostela, em grupos de centenas de ciganos liderados por chefe de aparência aristocrata que se apresentava como um duque ou conde (BASTOS, 2012). No século XV, um grupo de ciganos que cruzava a Itália em direção a Roma carregava uma carta de recomendação assinada pelo Papa Martín V, mas não se sabe se a carta era falsa, porém, de todos os modos, eram considerados com respeito por onde chegassem com essa carta (LIÉGEOIS, 1988, p. 41).

Em 1425 na Península Ibérica é quando se tem o primeiro registro da presença de ciganos na Espanha, em Saragoza (GUIMARAIS, 2012). Ao longo do século XV foi conferida uma receptividade positiva àqueles ciganos recém-chegados na Europa Ocidental que se apresentavam como peregrinos católicos que se dirigiam a Santiago de Compostela. Porém, depois de desmentida essa apresentação, começaram as constantes perseguições que visavam o genocídio cigano, seja pela extinção física ou pela assimilação dos costumes (BASTOS, 2012). Apesar de autores considerarem que a armação dos ciganos como católicos seria uma estratégia para conseguir apoio, Liégeois (1988) considera possível que ciganos tenham se convertido ao cristianismo com o Império Bizantino.

Outro dos primeiros registros dos ciganos na Europa Ocidental é datado de 1505,

durante o reinado do James IV na Escócia. Os primeiros ciganos presentes por aquela região eram associados a práticas exóticas e esotéricas, como a leitura da sina, tendo sido contratados por James V para dançar no Palácio de Holyrood em 1530 (OKELY, 1983).

A segunda grande onda migratória dos ciganos da Europa Oriental para o Ocidente aconteceu com o fim da escravidão dos ciganos na Romênia no final do século XIX, que se dirigiram para as Américas, Rússia e Portugal. Na Valáquia, província histórica da Romênia, e na Moldávia os ciganos se tornaram escravos devido ao sistema escravagista herdado dos tártaros e à falta de mão de obra local. As leis abolicionistas só foram criadas em 1855, e desde a segunda metade do século XV os ciganos eram os únicos escravos na Romênia, e por isso o termo “cigano” era o mesmo empregado para designar “escravo”. Como 1/3 da população cigana encontrava-se na Romênia, após a abolição da escravidão cigana, houve um grande movimento migratório, que ficou conhecido como a “grande invasão kalderash” de ciganos na Europa Ocidental e nas Américas, como no Brasil (GUIMARAIS, 2012).

A historiografia brasileira dos ciganos no país começa com as publicações pioneiras de três autores: Mello Moraes Filho, José Baptista d’Oliveira China e João Dornas Filho. Mello Moraes Filho primeiro publica o livro “Cancioneiro dos Ciganos” em 1885, uma coletânea de poesias dos ciganos Calons do Rio de Janeiro, e depois lança o livro “Ciganos no Brasil” em 1886. João Batista China trata dos ciganos no seu livro “Os Ciganos do Brasil” publicado em 1936, e João Dornas Filho publicou um artigo “Os ciganos em Minas Gerais”, no qual reuniu relatos policiais de jornais mineiros com narrativas envolvendo os ciganos em casos de roubos e assassinatos (MOONEN, 2011). Esses estudos pioneiros deram suporte bibliográfico para publicações posteriores, como a dissertação de mestrado em História na UFMG de Rodrigo Corrêa Teixeira, publicado como livro em 2009 sob o título “Ciganos no Brasil: uma breve história”.

O anticiganismo – medidas de hostilização aos ciganos – oficializa-se em Portugal a partir de 1514 através da legislação que proibia a entrada de ciganos (GUIMARAIS, 2012). As documentações indicam que os primeiros ciganos teriam chegado ao Brasil em 1574 vindos de Portugal (COELHO, 1892; TEIXEIRA, 2009). A primeira família cigana teria vindo para o Brasil após a prisão do cigano João Torres devido à proibição da presença de ciganos na região do Alentejo. Depois da prisão, o próprio João teria pedido a comutação da pena pelo degredo para o Brasil junto com sua mulher Angelina e seus

filhos, pois considerava inabilitado para cumprir a pena que havia sido condenado de trabalhar remando nas galés. Teixeira (2009) acredita que apesar do documento anunciar a deportação datada como os primeiros ciganos no Brasil, não se sabe se eles embarcaram, porque pode ter sido pago um suborno, e se embarcaram, não se sabe onde e nem quanto tempo permaneceram no Brasil. Também há a possibilidade de que outros ciganos tenham chegado antes dele, porém não há documentação a respeito.

Em 1686 teria começado a deportação de ciganos portugueses para o Brasil, e posteriormente, o desterro generalizado dos ciganos para as colônias ultramarinas, inclusive para o Brasil, a partir do reinado de D. João V (1706-1750), com o decreto de 1718, que estabelecia a política de expulsão dos ciganos e a proibição do uso de sua língua, sob a justificativa que cometiam furtos ou práticas místicas como a leitura da mão, consideradas realizações demoníacas que deviam ser extintas (SILVA, 2006; MORAES FILHO, 1886).

O preconceito aos ciganos não estava relacionado somente a uma justificativa étnica, mas sobretudo à questão religiosa cristã que classificava os ciganos como infiéis. A Igreja Católica Ibérica propagava a ideia de que os ciganos não tinham a “pureza do sangue” e eram uma raça inferior. Havia então, uma construção doutrinária para subjugar e controlar os ciganos (GUIMARAIS, 2012).

A vinda dos ciganos durante a colonização do Brasil, além de ser consequência de políticas de punição aos ciganos, também foi uma forma que a metrópole portuguesa encontrou para estimular a povoação de áreas inóspitas, como a capitania do Maranhão, Ceará, Pernambuco e Bahia, assim como para conseguir mão de obra barata. Apesar de a metrópole considerar os ciganos como perigosos, os preferiam do que os índios, e esperava-se que os ciganos povoassem terras indígenas (GASPAR, 2017s/d).

O modo de vida dos ciganos, desde a sua chegada, esteve em dissonância com os padrões difundidos, o que gerou a tentativa das autoridades de tentar controlá-los sob a justificativa de serem inúteis à sociedade e supersticiosos. As medidas públicas em relação aos ciganos no Brasil percorriam desde formas de assimilação da cultura cigana até seu extermínio. Uma das medidas impostas por D. João V era a proibição do uso da língua habitual dos ciganos sob ameaça de penalidades (TEIXEIRA, 2009).

No final do século XVII, após o descobrimento de ouro, os ciganos teriam chegado em Minas Gerais. Com a descoberta do ouro no Brasil, a Coroa Portuguesa passa a controlar a vinda de estrangeiros, e os ciganos são uns dos que teriam a entrada negada por serem acusados de envolvimento com furtos e roubos em regiões auríferas. Aos ciganos já presentes no Brasil, houve uma perseguição e uma operação de usurpação dos seus bens sob a justificativa de serem provenientes de roubos.

Desde o início do século XVIII é certa a presença de ciganos que se destacaram economicamente e diversos ciganos se tornaram ricos, seja com a comercialização de escravos, no ofício de meirinhos (houve uma época que a maioria dos oficiais de justiça do fôro do Rio de Janeiro eram ciganos) ou como dançarinos contratados em festividades reais após a transferência da corte portuguesa para o Brasil. Foi no Rio de Janeiro o momento de maior aceitação dos ciganos por parte da Corte desde a chegada no século XVI (TEIXEIRA, 2009).

O ápice dos confrontos entre ciganos e não-ciganos aconteceu no final do século XIX e início do século XX conhecido como “correria de ciganos”, nas quais grandes movimentações em fuga dos ciganos resultavam em tiroteios com policiais e mortes de ambos lados. Essas correrias aconteceram sobretudo em Minas Gerais e um dos motivos foi porque os policiais consideravam os ciganos como perturbadores da ordem, um incômodo para as elites locais, pois eram acusados de roubos e de corromperem costumes.

A teoria sobre a “correria dos ciganos” se justifica pelo gradativo desmantelamento do escravismo no Brasil, com o fim do tráfico negreiro (1850) e a abolição da escravatura em 1888, que teve um impacto na vida dos ciganos, já que o comércio de escravo era uma das principais atividades econômicas dos ciganos. Se no início do século XIX os ciganos teriam vivido o seu auge, sobretudo no Rio de Janeiro, a crescente introdução de mão de obra assalariada teria feito os ciganos migrarem para o território mineiro, onde às vésperas da abolição houve um aumento da população escrava na Zona da Mata (TEIXEIRA, 2009).

Outro motivo que teria feito os ciganos migrarem para o território mineiro foi a crise das atividades das lavouras de cana de açúcar no Nordeste e o êxodo da população para a região centro-sul, então, por isso os ciganos caldeireiros também teriam migrado. Além disso, a vinda de imigrantes europeus, desde os anos 1870, para compor a mão de

obra assalariada, englobou a vinda de ciganos Rom, que nada se pareciam com os ciganos Calons, e teria levado a conflitos com policiais.

Nota-se que a maioria da historiografia cigana tende a tratar a migração cigana por uma visão baseada em um caminho linear com uma única direção e um único ponto de partida, porém os caminhos ciganos se construíram na medida do caminhar e por várias ondas migratórias (SILVA, 2006). A descrição da história da trajetória cigana de forma uniforme também é contestada por outros autores, visto que essa trajetória engloba um recorte temporal e geográfico bastante extenso, além de não ter sido escrita pelos próprios ciganos (FIENBORK; MIHÓK; MÜLLER, 1998).

Apesar de haver várias teorias para explicar as origens e as migrações ciganas, os estudos ciganos teóricos se restringem a adotar apenas um trajeto linear, como se todos os ciganos fossem descendentes de um mesmo núcleo comum. Tal postura reforça a ilusão de haver uma unidade e homogeneidade na constituição dos ciganos e não contribui para uma reavaliação do preconceito sobre os ciganos, ainda existente, na medida em que abre margens para a generalização.

Apesar dos ciganos europeus Rom adotarem a Índia como o local de origem dos ciganos, como foi determinado no Congresso mundial Rom, no Brasil, as pesquisas empíricas trazem outra perspectiva dos ciganos.

Em pesquisa empírica com um grupo de ciganos em Sousa (Paraíba), Goldfarb (2010, grifo nosso) cita a fala de um cigano: “[...] o cigano é filho natural do Egito, todos os ciganos”. Verifica-se nessa fala, apesar de uma crença pela origem comum, uma outra ideia de terra natal que se diferencia da Índia. Semelhantemente, alguns ciganos de Cariacica, na Região Metropolitana de Vitória, alegaram não saber da origem, e outros disseram que acreditam ser originados do Egito e desconhecem a teoria que teriam vindo da Índia.

Uma outra cigana, da Região Metropolitana de Vitória, disse que não teria como saber da origem dos ciganos, porque eles são igual “morcego, uma hora está ali e outra hora já está em outro lugar”. Origem, no sentido empregado por esta cigana, não diz respeito a um ponto de partida comum, mas às diversas rotas por onde os ciganos circularam. Na pesquisa com os ciganos Calon da região de São Paulo, Florencia Ferrari (2010, p. 258) também se questiona sobre a concepção do que seria “origem” para os ciganos. Ao

perguntar da origem para algum deles, a resposta foi “Nós vêm de Guaíra”. “Origem”, nesse caso, refere-se ao último lugar de permanência, e não a noção do lugar dos seus ancestrais e nem ao local onde nasceu.

Apesar das inúmeras teorias desenvolvidas pelas pesquisas teóricas, as pesquisas empíricas demonstraram que os ciganos têm suas próprias teorias sobre a sua origem, e até mesmo uma noção própria do que seria considerado como “origem”. Muitos ciganos desconhecem essas teorias e não consideram a Índia como sua terra natal, o que demonstra um hiato entre o que os estudos teóricos propõem abordar e o que é difundido pela oralidade cigana acessado nos trabalhos empíricos. Além disso, a origem indiana não é suficiente para entender como os ciganos pensam sua cultura. Tal desentendimento aparece explicitamente na fala do Cigano Coronel, no seu livro publicado em parceria com a Universidade Federal da Paraíba:

Durante muito tempo pesquisadores e escritores pesquisaram sobre a vida desse povo misterioso. Alguns escreveram, mas muitas coisas escritas por eles não “compatisa” com a verdadeira história que vocês vão poder conhecer. Os leitores vão se surpreender ao ler este livro que fala sobre costumes e tradições milenar que vem passando de geração para geração (FIGUEIREDO, 2012, p. 10).

Apesar do esforço da historiografia em entender a origem dos ciganos, essa informação não deve ser considerada como o único caminho, mas sim apenas como um caminho suplementar, para entender quem são os ciganos hoje.

## NOMENCLATURA E SUBDIVISÕES DOS CIGANOS PELA ÓTICA DOS ESTUDOS TEÓRICOS E DOS ESTUDOS EMPÍRICOS

Durante a migração dos ciganos para a Europa Ocidental no século XV, estes teriam se apresentado como originados do “Pequeno Egito”, como era conhecido o Monte Gyppe na Grécia. Os europeus confundiram o Egito da África com essa região da Grécia, o que explica a origem do vocábulo “cigano”, pois passaram a ser chamados de “egípcios” ou “egitanos”, ou *gypsy* (em inglês), *gitano* (em espanhol), *grecianos* (no espanhol antigo), *gitan* (francês), *egyptier* (holandês antigo) e ciganos em português (MOONEN, 2013, p. 9). No português, o termo “ciganos” aparece registrado pela primeira vez em 1521 na peça teatral “A farsa das ciganas” de Gil Vicente (TEIXEIRA, 2009).

Segundo o pesquisador Marcel Courthiade, os primeiros ciganos chegados na Europa sabiam da origem indiana e, por isso, só posteriormente o mito da origem egípcia teria começado a circular (COURTHIADE, 2004, p. 105 apud GUIMARAIS, 2012, p. 17). Deve-se ter em mente que, durante o período considerado como a origem dos ciganos até o início do emprego do vocábulo “cigano” na Europa, não se utilizava essa denominação nem pelos ciganos e nem pelo não-ciganos.

Inicialmente, o termo “cigano” foi formulado por não-ciganos, mas, posteriormente, é apropriado pelos próprios ciganos. Além das teorias sobre as emigrações da Índia, há também pesquisas de ciganólogos sobre aqueles que permaneceram na Índia, que recebem as denominações de *Lambadi* ou *Banjari* (ESTEVAM, 2006).

Há outras denominações genéricas para os ciganos, que não possuem relação com a suposta origem grega ou egípcia, como na França, que passou a adotar vocábulos *romanichel*, *manouches* ou *boémiens* (MOONEN, 2013). O termo “*boémiens*” se justifica porque alguns ciganos teriam se unido a alguns fugitivos da Boêmia durante a guerra dos Hussitas. Outras teorias indicam que o termo “cigano” seria uma variação de Zangui, uma província entre a Etiópia e Egito, nas margens do Rio Nilo, onde teriam vivido depois de emigrarem da Índia (MORAES FILHO, 1886).

Na Europa, alguns ciganos se denominam como Rom ou Roma (no plural), um termo oriundo do termo indo-ariano “doma” ou, na pronúncia moderna, “rhom” (VEKERDI, 1988), que significa “homem”. Também utilizam a variação com a grafia com o “r” duplicado, “Rrom” ou “Rroma”, e o termo “romani” é empregado como adjetivo (GUIMARAIS, 2012). Proveniente do termo “rom”, na Armênia, usam o vocábulo “lom”, e na Síria, o termo “dom” (ESTEVAM, 2006). Tal termo confere maior autenticidade aos Rom e a língua romani em detrimento das outras subdivisões ciganas. Nas primeiras literaturas europeias sobre os ciganos não constam como estes se autodenominavam e prevaleceram os vocábulos que os europeus deram a estes migrantes considerados misteriosos.

Fonseca (1996), jornalista norte-americana que conviveu com ciganos da Europa Centro-Oriental, subdivide os ciganos de acordo com a ocupação profissional ou com a origem geográfica: Kalderashi (caldeireiros), Lovara (negociantes de cavalos), Ursari (treinadores de ursos), Matchiwaia (da Iugoslávia).

Há uma enorme diversidade cultural dentro do grupo dos ciganos e há vários modos de subdivisões. As subdivisões em três grandes grupos para distinguirem os ciganos do Ocidente - Calon, Rom e Sinti - apontam para a língua falada e a origem europeia. Os Calon, que falam a língua caló, migraram, voluntariamente ou compulsoriamente, da Península Ibérica para a América no século XVI. Já o grupo Rom é o demograficamente mais abundante e se encontra distribuído em um número maior de países em relação aos outros dois grupos, Calon e Sinti. Os Rom teriam migrado para as Américas na primeira metade do século XIX, oriundos da Europa Central e dos Balcãs, e falam o idioma romani.

O fim da escravidão cigana na atual Romênia, em 1865, também teria contribuído para a vinda dos ciganos Rom ao Brasil, como Jan Nepomusky Kubitschek, bisavô do Juscelino Kubitschek (TEIXEIRA, 2009). Já os Sinti ou Manouch, cuja língua é o sintó, migraram da Alemanha, Itália e França para a América no século XIX (TEIXEIRA, 2009).

No Brasil, os ciganólogos brasileiros também empregam a subdivisão dos ciganos no Brasil entre Calon, Sinti e Rom, porém, algumas pesquisas empíricas mostraram que os ciganos as desconhecem e utilizam subdivisões a seu próprio modo, determinados pela origem dentro do território brasileiro.

A dissertação de mestrado da Ana Katia Pinto (2010) menciona as seguintes subdivisões adotada por um grupo de ciganos do Espírito Santo: nortista, mineiro, carioca, gaúcho, em que cada um corresponde a qual estado brasileiro nasceu, e nortista refere-se aqueles ciganos nascidos no Nordeste. Essa forma de subdividir através de qual estado são provenientes também é notada nos ciganos da região metropolitana de Vitória, e subdividem os ciganos entre nortistas ou baianos, mineiros, serranos (aqueles nascidos no município da Serra no Espírito Santo), cariocas e gaúchos. Já o cigano paraibano Figueiredo (2012, p. 15) subdivide os ciganos entre nordestinos e “ciganos gringos”, isto é, aqueles que se encontram fora do Nordeste.

Não só a historiografia, mas a própria forma adotada pela ciganologia para nomear e subdividir os ciganos foi realizada de maneira exógena e as vezes há uma incompatibilidade entre o que tem sido dito no campo teórico e o modo como os ciganos se autodenominam e conhecem sua própria história. Enquanto as teorias relacionam a origem do termo “cigano” com o Pequeno Egito, em entrevista, um cigano explica a sua hipótese:

“A gente já tem o nome de cigano, porque cigano é de *seguir*, né?” (MEDEIROS; BASTISTA, 2015, p. 214, grifo nosso).

Independentemente de essas incompatibilidades serem compartilhadas pela maioria dos ciganos ou não, elas existem e precisam ser consideradas para avaliar qual caminho a ciganologia tem tomado e para quê e para quem ela se direciona, na medida em que desconsideram as categorias ciganas e as sobrepõem com categorias genéricas, as quais não consideram a especificidade entre os ciganos. A abordagem historiográfica das pesquisas teóricas não deve ser desconsiderada nos estudos ciganos, no entanto, é importante ressaltar seu uso como uma informação suplementar. Lévi-Strauss, em “História e etnologia” (2008), esclarece que a história não bastaria para prosseguir com um estudo minucioso de como as culturas operam e nem esclareceria porque alguns fenômenos culturais permanecem e outros não.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As pesquisas teóricas da ciganologia de cunho historiográfico têm como método a consulta de arquivos e documentos sobre os ciganos, enquanto as pesquisas empíricas atuam de forma participante, inserindo-se em campo com os ciganos. Entre essas duas formas de atuação da ciganologia há divergências nas quais o modo como os teóricos representam os ciganos nem sempre correspondem ao modo como alguns ciganos versam e enxergam sua própria história.

A ciganologia surge na Europa no século XVIII e está interessada em estudar a trajetória cigana desde sua origem até a dispersão. Mesmo com várias teorias para explicar as origens e as migrações ciganas, os ciganólogos tendem a adotar apenas um trajeto linear, como se todos os ciganos fossem descendentes de um mesmo núcleo comum. Tal postura reforça a ilusão de haver unidade e homogeneidade na constituição dos ciganos e não contribui para uma reavaliação do preconceito sobre os ciganos, na medida em que abre margens para a generalização.

O discurso genérico e a historiografia que não considera várias ondas migratórias tendem a atribuir aos ciganos características comuns a todos e desconsideram as variações regionais, que tornam incoerente a sua classificação dentro um grupo único.

Muitos ciganos desconhecem todas essas teorias e não consideram a Índia como sua terra natal, o que demonstra uma incompatibilidade entre o a ciganologia propõe abordar e o que é conferido em trabalhos etnográficos. O próprio interesse em saber quem são os antepassados dos ciganos é externo a eles, e muitos deles não têm nem ideia dessa origem e nem se importam em saber (MOONEN, 2013). A noção de “origem” histórica empregada pelos estudos teóricos e aquela sugerida pelos ciganos também apresentam divergências, pois estes contestam a definição de origem como um único ponto de partida.

Outra incompatibilidade também está presente nas subdivisões dos ciganos que a ciganologia adota e são desconhecidas por alguns ciganos que empregam subdivisões a seu próprio modo. Mesmo que os autores admitam a existência de subdivisões, os subgrupos também não são homogêneos e não há uma cultura essencializada. Nem entre todos os ciganos eles se reconhecem como uma totalidade homogênea e há uma disputa entre aqueles que se consideram os ciganos autênticos (MOONEN, 2013).

Um grande equívoco é uma supergeneralização que classifica as práticas de alguns ciganos como universais, pois não só a cultura e a língua podem ser distintas, mas também há uma diferenciação econômica.

O anticiganismo, que se expressa da violência simbólica até as políticas de extinção e expulsão dos ciganos, acontece em grande medida pelo preconceito baseado em estereótipos negativos, advindos de generalizações. Por isso, os estudos ciganos podem ter um papel importante na reformulação da imagem dos ciganos, se atuarem de forma que a visão dos pesquisadores não sobreponha a dos ciganos, na medida em que estes têm suas próprias teorias sobre a origem, autodenominações e subdivisões.

Uma historiografia baseada em posturas generalistas abre margem para reforçar os estereótipos ciganos e impor um discurso unilateral e, por isso, é importante repensar os métodos de apreensão da ciganologia. Poucos dos ciganólogos citados aqui tiveram contatos com os ciganos que não fossem esporádicos ou, em lugar de realizar a pesquisa de campo, citavam outros autores ou fontes de jornais.

Ainda que esses hiatos talvez não correspondam ao modo como a maioria dos ciganos se enxergam – o que demandaria uma análise mais cuidadosa para saber qual é essa proporção – esses hiatos existem e precisam ser considerados. Sem a pretensão de desconsiderar os estudos teóricos e historiográficos, é importante ressaltar que apesar dos

ciganos serem em sua maioria ágrafos, eles possuem um modo próprio de contar sua história, de se autodenominar e de se autosubdividir, além de ter categorias próprias para o entendimento de conceitos como “origem”.

Os estudos ciganos demandam uma presença em campo e um estudo mais cuidadoso que não se limite a repertórios clássicos exógenos. Considera-se relevante a inserção etnográfica, mesmo dos historiadores, como uma ferramenta para tencionar os modos de apreensão da historiografia cigana presentes nas bibliografias científicas, cujas abordagens têm se limitado em empregar categorias preestabelecidas, sem considerar as categorias ciganas.

Apesar de tais contradições apresentadas entre a abordagem dos estudos teóricos e dos empíricos, há trabalhos engajados em considerar as categorias ciganas, como a tese de doutorado da antropóloga Florencia Ferrari (2010) na qual apoia-se sobre várias concepções ciganas, como a noção do que entendem sobre *ser cigano*, e a dissertação de mestrado intitulada “Territorialidades ciganas na Região Metropolitana de Vitória” (ARRUDA, 2018) na qual aborda as categorias ciganas relacionadas ao modo como os ciganos empregam suas ações no espaço. Mais do que uma postura ética, considerar as categorias ciganas nas pesquisas se trata de uma forma de tencionar o nosso pensamento a partir da experimentação com o outro, ou como sugere Viveiros de Castro (1996), que ao discorrer sobre o “sujeito observado”, o antropólogo pode enunciar sobre si mesmo e sobre um mundo possível e ainda desconhecido.

## REFERÊNCIAS

ARRUDA, Flávia Marcarine. **Territorialidades ciganas na Região Metropolitana de Vitória**. Dissertação. (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). Universidade de São Paulo, São Carlos, 2018.

BASTOS, José Gabriel Pereira (Org.). **Portugueses Ciganos e Ciganofobia em Portugal**. Lisboa: Colibri, 2012.

CARVALHO, Rosângela. O Universo mágico dos ciganos. **Revista THOT**, n. 51, 1989.

COELHO, Francisco Adolfo. **Os ciganos de Portugal**: com um estudo sobre o calão. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892.

CONSELHO DE DIREITOS HUMANOS. **Seminário regional sobre la situación del Pueblo Rom en las Américas**, 2016.

COURTHIADE, Marcel. Kannau3 on the Ganges, cradle of the Rromani people. In: KENRICK, Donald. **Gypsies: from the Ganges to the Thames**. University of Hertfordshire Press, 2004, pp. 105-124.

DURANTE, Daniela Simiqueli. **Ciganos nas terras do Espírito Santo: representações sócio-políticas (1870-1936)**. Dissertação. (Mestrado em História Social das Relações Políticas) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.

ESTEVAM, Márcio Emanuel Dantas. Ciganos: Cultura e Errância. **Revista Textura**, Cruz das Almas, ano 1, n. 2, p. 75-85, nov. 2006.

FIENBORK, Gundula; MIHÓK, Brigitte; MÜLLER, Stephan. **Nunca ganhei nada na vida: Histórias de Ciganos na Europa de Leste**. Lisboa: Fenda, 1998.

FIGUEIREDO, Francisco Soares (Coronel). **Calon: História e Cultura Cigana**. 2a edição. João Pessoa: Sal da Terra Editora, 2012.

FERRARI, Florencia. **O Mundo passa**. Uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros. 2010. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, 2010.

FRASER, Angus. **The Gypsies**. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.

FONSECA, Isabel. **Enterrem-me em pé: a longa viagem dos ciganos**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GALDI, Alessandro. L'enigma degli zingari. Origine, migrazione e dispersione dei popoli nomadi. L'organizzazione sociale. Gli usi e le tradizioni, dalla nascita alla morte. **Rivista Etnie**, 1982.

GASPAR, Lúcia. Ciganos no Brasil. In: **Pesquisa Escolar Online**, Fundação Joaquim Nabuco. Recife. Disponível em: <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>. Acesso em: 29 de agosto de 2017.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. Nômades e peregrinos: o passado como elemento identitário entre os ciganos calons na cidade de Sousa-PB. **Cadernos de campo**. São Paulo, n. 19, p. 165-172. 2010.

GUIMARAIS, Marcos Toyansk Silva. **O associativismo transnacional cigano: identidades, diásporas e territórios**. 2012. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

HANCOCK, Ian. The Hungarian student Vályi István and the Indian connection of Romani. **The Romani Archives and Documentation Center**, University of Texas at Austin ([www.radoc.net](http://www.radoc.net)), 1992.

\_\_\_\_\_. The Origins and Westward Migration of the Romani People. **Occasional Paper of the International Romani Archives**, n. 5, p. 675, 1999.

HENRICK, Donald. **Os ciganos sob o domínio da suástica**. Lisboa: Secretariado Entreculturas, 1998.

\_\_\_\_\_. **Gypsies: from the Ganges to the Thames**. Univ of Hertfordshire Press, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. História e etnologia. In: **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LIÉGEOIS, Jean Pierre. **Los gitanos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

MARUSHIAKOVA, Elena; POPOV, Vesselin. The Romanies in the Balkans during the Ottoman Empire. **Roma**, v. 47, p. 63-72, 1997.

MEDEIROS, Jéssica Cunha de; BATISTA, Mércia Rejane Rangel. Nomadismo e Diáspora: sugestões para se estudar os ciganos. **Revista Antropológicas**, Ano 19, 26 (1), p. 201-230, 2015.

MOONEN, Frans. **Ciganos Calon no sertão da Paraíba: 1993-2011**. Recife: 2011.

\_\_\_\_\_. **Anticiganismo: os Ciganos na Europa e no Brasil**. Recife: 2013.

MORAES FILHO, Mello. **Os Ciganos no Brazil: contribuição etnográfica**. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1886.

OKELY, Judith. **The traveller-gypsies**. Cambridge: University Press, 1983.

OLIVEIRA, Anna Clara Viana de. **A identidade cigana na modernidade tardia: construções fragmentadas**. Dissertação. (Mestrado em Linguística) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

PINTO, Ana Kátia Pereira. **Pintando borboletas: processos educativos dos alunos ciganos**. Dissertação. (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2010.

SALO, Matt T. et al. **100 Years of Gypsy Studies: Papers from the 10th Annual Meeting of the Gypsy Lore Society, North American Chapter, March 25-27, 1988**, Wagner College, Staten Island, New York, Commemorating the Centennial of the Gypsy Lore Society. Gypsy Lore Society, 1990.

SILVA, Valeria Sanchez. **Devir cigano: O encontro cigano-não cigano (rom-gadjé) como elemento facilitador do processo de individuação**. Dissertação. (Mestrado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2006.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **Ciganos no Brasil: uma breve história**. 2ed. Belo Horizonte: Crisálida, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VEKERDI, Jozsef. The Gypsies and the Gypsy problem in Hungary. **Hungarian Studies Review**, v. 15, n. 2, p. 13-26, 1988.

Recebido em: 27/04/2018.

Aceito para publicação em: 28/11/2018

## TECENDO OPINIÕES: o discurso do trabalho entre ciganos e não ciganos

*Weaving opinions: the discourse of work between gypsies and non-gypsies*

José Aclecio Dantas

Pedagogo, assistente social, especialista em Educação em Direitos Humanos, especialista em Coordenação Pedagógica e Gestão Escolar, e mestre em Serviço social. Universidade Federal da Paraíba.

RESUMO. O presente artigo é parte de uma pesquisa bibliográfica de Mestrado em Serviço Social, sobre grupos ciganos e sua perspectiva de trabalho formal, concluída em 2017, e que foi motivada pelos resultados de dois anos de pesquisa de campo entre ciganos do Estado da Paraíba. Desta forma, partimos da observação de um conjunto de fatores condicionantes e determinantes do declínio profissional imposto pelos não ciganos aos ciganos, o que moldou forçosamente seus hábitos de trabalho. Para chegarmos aos resultados dessa observação, nossa metodologia consistiu no cruzamento de diversas narrativas e metanarrativas expostas em diversos textos e trabalhos etnográficos de vários pesquisadores do Brasil, Portugal e Espanha. Portanto, nossa análise teve como finalidade contribuir para o debate acerca da formação de um discurso de trabalho que privilegie a etnicidade dos ciganos Calon do Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Trabalho. Ciganos Calon. Discurso. Emprego.

ABSTRACT. This article is part of a bibliographical research of Master's in Social Work, about gypsy groups and their perspective of formal work, completed in 2017. This study was motivated by the results of two years of field research among gypsies in the State of Paraíba. We start from the observation of a set of conditioning factors and determinants of the professional decline imposed by the non-gypsies to the gypsies, which forcibly shaped their work habits. To arrive at the results of this observation, our methodology consisted in the crossing of several narratives and metanarratives exposed in several ethnographic works of several researchers from Brazil, Portugal and Spain. Therefore, our analysis aimed to contribute to the debate about the formation of a discourse of work that privileges the ethnicity of the gypsies Calon of Brazil.

KEYWORDS: Work. Gypsies Calon. Discourse. Employment.

### INTRODUÇÃO

Este artigo resultou de uma pesquisa bibliográfica de Mestrado em Serviço Social, concluída em 2017, sobre grupos ciganos e sua perspectiva do trabalho formal. Uma

investigação que foi motivada pelos resultados de dois anos de pesquisa de campo entre ciganos do Estado da Paraíba.

Mesmo não sendo o resultado direto de uma pesquisa empírica, por se tratar de uma pesquisa bibliográfica, este trabalho surgiu da observação de um considerável conjunto de discursos sobre o *trabalho* que estava inserido em diversas pesquisas etnográficas que, em sua grande maioria, não tinham esta categoria como objeto de pesquisa e, talvez por isso, muitas vezes não recebeu um tratamento analítico cabível.

Curiosamente, algumas das narrativas sobre o trabalho, por parte dos ciganos e dos não ciganos, nos relatos etnográficos consultados, surgiram quando o enredo das conversas giravam em torno de questões sobre nomadismo, identidade, cultura, família, hábitos, lazer e educação, mas também quando os temas eram o preconceito, a violência, a vida presente e o “tempo de atrás” (GOLDFARB, 2004)<sup>1</sup>.

O exercício de comparação entre todos os discursos aqui apresentados, tal como as associações realizadas entre as narrativas, metanarrativas e vida prática, teve o intuito de tentar captar em quais momentos alguns desses discursos imbricaram entre si e com a realidade da vida econômica contemporânea, dentro das esferas produtivas do modo de produção capitalista e seu trabalho formal. Por isso, este trabalho discorre sobre a relação entre etnicidade cigana e o trabalho no capitalismo.

Desta forma, tentamos mostrar o que há de equivocado em alguns discursos dos não ciganos e o que pode haver de similar nos discursos de alguns ciganos, de diferentes etnias e em diferentes espaços. Assim, nossa metodologia consistiu no cruzamento de diversas narrativas e metanarrativas expostas em vários trabalhos etnográficos de alguns pesquisadores do Brasil, Portugal e Espanha.

Nossa chave de análise é uma interseção entre cultura, identidade étnica e economia, tendo como finalidade contribuir para o debate acerca da formação de um discurso do trabalho que privilegie a etnicidade dos ciganos Calon do Brasil, desmistificando a relação dos ciganos com o trabalho e contrariando os estereótipos negativos que colocam os ciganos como avessos ao trabalho.

---

<sup>1</sup> Termo percebido pela Dr.<sup>a</sup> Maria Patricia Goldfarb em sua pesquisa entre os ciganos de Sousa/PB na qual os ciganos sempre se referiam ao passado como “o tempo de atrás”.

Deste modo, as considerações aqui encontradas procuram instigar pesquisadores e pesquisas que se preocupam em encontrar algumas respostas sociais às questões do emprego, da renda, do trabalho e dos meios de produção da vida material dos diversos grupos étnicos ciganos no Brasil.

## SÍNTESE HISTÓRICA DOS CIGANOS DO BRASIL

Ciganos são grupos étnicos<sup>2</sup> que transitaram por diversos países, cidades, vilarejos, clãs, povoados, tribos. Perpassaram todos os modos de produção material, seja ele escravista, feudal, socialista ou capitalista, dado que, provavelmente, iniciaram os processos de emigração a partir do século XI (VAUX DE FOLETIER, 1984, p. 6).

Os ciganos foram submetidos a vários processos de opressão ao longo de sua história. Processos que se caracterizam por diversos matizes como: a opressão econômica, quando eram proibidos de exercer os seus ofícios em um determinado território, ou tinham seus bens e produtos confiscados; a opressão racial, como as estratégias de extermínio em massa do holocausto; a de limpeza social, como o degredo e a “Lei dos pobres”<sup>3</sup>; a de combate a vadiagem (pobreza ociosa), como as *Workhouses*<sup>4</sup> e as escolas de aprendizes; e de apagamento cultural, como a proibição do uso da língua e da buendicha<sup>5</sup>.

Essa mobilidade entre estruturas, sistemas e domínios permitiu aos grupos ciganos transitar entre culturas diferentes das suas e observar muitos hábitos morais, estilos linguísticos e costumes sociais distintos, muitos dos quais senhoriais, patriarcais e paternalistas.

---

2 Grupo étnico é aquele definido como uma forma de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como tais pelos outros (BARTH, 1969). Desta forma, a identidade dos grupos étnicos se expressa a partir das interações que este mantém com outros grupos distintos, demarcando as diferenças e estabelecendo os limites de cada grupo, estando por isso, sempre em construção.

3 As *Poor Laws* inglesas procuravam regular a pobreza, a “vagabundagem”, o ócio e a preguiça, por meio da assistência e do trabalho forçado (BRESCIANI, 1985).

4 As *Workhouses* eram casas inglesas de trabalho forçado (MARX, 2013, p. 438), destinadas aos pobres, vagabundos, vadios e ociosos (BRESCIANI, 1985).

5 Leitura de mãos, forma de prever o futuro praticada em grande maioria pelas mulheres ciganas.

Espalhados por todo o mundo, mas principalmente no território europeu, os ciganos estão divididos e subdivididos em diversos grupos étnicos (GARCÍA; ADROHER; BLANCO, 1996), dos quais os principais grupos são os ciganos Rom, os Calon e os Sinti.

Os vínculos dos diversos grupos ciganos no Brasil com as questões do trabalho local iniciaram-se durante os processos de imigração que se deram em dois importantes eventos políticos ocorridos nos séculos XVI e XIX, ou seja, a política de degredo de Portugal e a política brasileira de importação de mão de obra estrangeira, respectivamente.

Sofrendo os influxos diretos das estratégias de expansão do capital nos moldes da reedição de formas pré-capitalistas<sup>6</sup> de exploração, expropriação e expansão do domínio, os “Calon”<sup>7</sup>, em sua maioria, aportaram no Brasil na segunda metade do século XVI através da política de degredo, que trazia um aglomerado de povos considerados “indesejados” pelos portugueses à então colônia, atendendo assim aos interesses do empreendimento colonial de Portugal (GOLDFARB, 2013).

Os “Rom” chegaram ao Brasil a partir do final do século XIX, exatamente no período de formação da força de trabalho proletarizada industrial brasileira, e em um contexto no qual se rotulava a figura nacional do negro como “vadio”, optando-se pelos estrangeiros ou ex-escravos que passaram pela escola do trabalho<sup>8</sup> (KOWARICK, 1994, p. 13). Período esse – pós libertação arquitetada dos escravos e início do processo de industrialização do capitalismo periférico – contrastante com a fase imperialista do

---

6 A escravidão foi a forma pré-capitalista de produção adotada pelo empreendimento colonial português para explorar e dominar as novas terras “descobertas”. O capitalismo colonial não descendeu da dissolução dos séculos feudais, nem teve o trabalho livre como pré-condição de sua formação, mas articulou escravidão e formas produtivas do capitalismo maduro (PRADO JUNIOR, 2006).

7 Aplicamos aqui a *Convenção para a grafia dos nomes tribais* (1954), aprovada na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, em 1953, que diz: “Os nomes tribais [...] não terão flexão portuguesa de número ou gênero, quer no uso substantival, quer no adjetival” (ABA, 1954, p. 152). Escreve-se, por exemplo: os Rom, os Calon, os Sinti, os Kalderash etc.

8 Para os homens livres ou libertos “[...] trabalhar para alguém significava a forma mais aviltada de existência” (KOWARICK, 1994, p. 12). Por isso, evitavam esse trabalho e não estavam aptos ao trabalho sistematizado exigido pelo capitalismo industrial. As fábricas exigiam uma força de trabalho disciplinada e adaptada ao ritmo fabril, do qual apenas o próprio trabalho era a escola que formava essas competências básicas.

capitalismo central, com a urbanização acelerada dos espaços sociais e a dinamização dos espaços metropolitanos.

Desta forma, ambos os grupos iniciaram sua história social nas terras brasileiras através da existência relativa de vínculos estreitos entre os motivos de sua chegada e o desenvolvimento das forças produtivas locais, quer dizer, com o trabalho em cada momento histórico.

Atualmente, estima-se que existam no mundo entre 12 a 15 milhões de ciganos (GASPARET, 1999, p. 21)<sup>9</sup> nos países da Europa, América, Ásia e Oceania<sup>10</sup>, dos quais a Europa parece ser o continente com a maior quantidade de ciganos e pessoas itinerantes (PELLEGRINI, 2015).

No Brasil, a maior concentração de ciganos é da etnia Calon, originários da península ibérica, que é formada principalmente por Portugal e Espanha, além dos pequenos Gibraltar e Andorra e uma pequena fração do território da França. Os Estados brasileiros que têm uma maior representação de grupos ciganos são: Bahia, Goiás, Minas Gerais, Rio Grande do Norte, Maranhão e Paraíba (BRASIL, 2016). Porém, é no Estado da Paraíba que existe uma das maiores comunidades<sup>11</sup> de ciganos Calon sedentarizados (GASPAR, 2012)<sup>12</sup>, alocados em um único bairro, no município de Sousa/PB.

## ALGUNS OFÍCIOS HISTÓRICOS DOS CIGANOS

O desenvolvimento da história da humanidade se compõe de tal maneira com as formas históricas da produção material de sua subsistência<sup>13</sup> que é quase impossível

---

9 De acordo com o documento da Secretaria Especial dos Direitos Humanos (2007, p. 15) existem de 8 a 12 milhões de ciganos dispersos pela Europa. Baseada em registros de revistas ciganas internacionais, Pereira (2009, p. 93) menciona a existência de 17 milhões de ciganos no mundo inteiro.

10 Disponível em: <[https://unionromani.org/pueblo\\_es.htm](https://unionromani.org/pueblo_es.htm)>.

11 De acordo com Pereira (2009, p. 45), as “[...] duas comunidades mais importantes localizam-se no bairro do Catumbí (RJ) e nas cidades de Tatuí (interior de São Paulo) e São Paulo”.

12 Segundo os relatórios de informações sociais do programa “Bolsa família” existem na cidade de Sousa 379 famílias inscritas no Cadastro Único. Disponível em: <<https://aplicacoes.mds.gov.br/sagi/Rlv3/geral/index.php?file=entrada&relatorio=153#>>.

13 Algumas correntes filosóficas como o materialismo histórico defendem que o trabalho é a categoria fundante do ser social. Pois, segundo Lessa (2012, p. 26), o trabalho “[...] é a atividade de transformação da natureza pela qual o homem constrói, concomitantemente, a si próprio como indivíduo e a totalidade social da qual é partícipe. É a categoria decisiva da autoconstrução humana [...]”.

mencionar uma sem se fazer referência, por menor que seja, a outra. Por isso, as questões que envolvem o trabalho, o labor, os meios de subsistência material e as formas de produzi-los são importantes para se compreender a própria formação social humana.

Mesmo que a história humana também possa ser entendida por outras dimensões não materiais, enfatizamos a grande importância que o trabalho teve para a subsistência dos diversos grupos sociais durante a história da humanidade, seja pela caça, pesca, coleta ou transformação da natureza para a satisfação das necessidades materiais mais emergentes, em cada tempo histórico (ENGELS, 1977). Pois, mesmo que mulheres e homens possam se abster de um trabalho específico, eles não podem abrir mão da busca por algum alimento, dado que é uma necessidade natural. E essa busca pelos meios de sua subsistência enseja a objetivação de alguma forma de trabalho.

Com os ciganos não é diferente. No entanto, é preciso considerar a íntima relação, em cada período histórico, entre os meios de produção de sua subsistência material, as diversas conjunturas políticas e sociais e as fronteiras interétnicas em constante mobilidade na interação com culturas distintas da sua. Nessa íntima relação é possível aprender muito sobre alguns de seus hábitos culturais mais específicos, principalmente em relação às questões do trabalho.

Por exemplo, entre os séculos XI<sup>14</sup> e XX, os ciganos procuraram exercer determinadas atividades especializadas<sup>15</sup> de trabalho que fossem mais compatíveis com o constante deslocamento de seus grupos. E isto porque, durante muito tempo, sua subsistência econômica e sua reprodução social se estruturavam no expediente do nomadismo (MOONEN, 2013; GASPARET, 1999). Essas atividades precisavam responder às necessidades mais emergentes das situações positivas ou negativas que surgiam, bem como precisavam permitir a mobilidade, porque os ciganos nômades não sabiam por quanto tempo poderiam ficar assentados em determinadas localidades.

Um dado muito importante nessa relação entre as determinadas atividades especializadas de trabalho, o ofício e os ciganos, que desmistifica a relação destes com o

---

14 Data provável do início das migrações de grupos ciganos da Índia (VAUX DE FOLETIER, 1984, p. 7).

15 No sentido de uma produção individualizada, personalizada e especial. Não confundir com a especialização da divisão sociotécnica do trabalho, que se desenvolveu no capitalismo e que consiste na subdivisão de uma tarefa geral em várias outras tarefas menores.

trabalho, contrariando os estereótipos negativos que colocam os ciganos como avessos a toda atividade laboral, é a utilização de etnônimos em sua subdivisão étnica, de modo a representar seu fazer profissional, ou seja, seus ofícios ou atividades especializadas.

Sendo assim, vários grupos étnicos ciganos utilizam etnônimos do tipo ergonímico<sup>16</sup>, o que significa que o próprio nome do clã denota o trabalho como parte representativa de sua identidade, representando a forma hegemônica de seu trabalho.

Em termos gerais, os ciganos exerciam vários ofícios que, por sua desenvoltura, garantiam-lhes a subsistência e os permitiam adentrar, mesmo que esporadicamente, na vida econômica das cidades. E, apesar da grande variedade de atividades artesanais, o comércio era o fim último do produto obtido por suas atividades de trabalho.

Assim, tinham destaque nas atividades ligadas ao artesanato com metais os subgrupos dos ciganos Rom, tais como: os *Calderash*, ciganos caldeireiros; os *Aurari*, ciganos ourives; os *Kovatsa*, ciganos ferreiros de utensílios domésticos; os *Bugurdzje*, ciganos ferreiros que trabalhavam especificamente com brocas. Existiam também aqueles que trabalhavam artesanalmente a madeira, como os *Lingurari*, ciganos entalhadores de colheres; os *Balanara* ou *Balajara*, ciganos fabricantes de cochos em madeira; e os *Tsurara*, ciganos fabricantes de peneira (SILVA SANCHEZ, 2006). Outra subcategoria era daqueles que trabalhavam artesanalmente os materiais de cestarias, como os *Sepecides*, que eram ciganos cesteiros (TOMKA, 1984)<sup>17</sup>.

Entre aqueles que se dedicavam ao comércio em geral, além dos *Lovara*, ciganos cuidadores e comerciantes de cavalos, encontramos muitos outros grupos que vão se adequando ao comércio de diversos tipos de artigos produzidos, seja nas manufaturas e pequenas indústrias ou mesmo com mercadorias fabricadas pelas grandes indústrias.

Entre os subgrupos ciganos que trabalham com entretenimento, diversão, apresentações artísticas ou circenses, temos: os *Ursari*, ciganos adestradores de ursos; os *Lautari*, ciganos violinistas, que viviam de apresentações artísticas, tocando seus

---

16 O etnônimo do tipo ergonímico funciona como um adjetivo que liga o nome do grupo à área da vida laboral exercida por ele. É um adjetivo que representa não só aquilo que o sujeito produz, mas que vincula essa produção a seu próprio modo de ser. É uma denominação que traz origem na profissão tradicionalmente exercida (HOUAISS, 2001).

17 Os textos de Tomka (1984), Silva Sanchez (2006) e Pereira (2009), descrevem, alternadamente, grande parte das etnias ciganas e os ofícios exercidos.

violinos; e os *Bashavno*, ciganos músicos, que se apresentavam publicamente cantando ou tocando algum instrumento.

Tudo isso não significa que determinados ofícios estavam restritos apenas aos grupos citados, mas que, tradicionalmente, alguns grupos se dedicavam mais a determinadas atividades – que eram transmitidas de geração a geração – do que outros grupos, que diversificavam um pouco mais as atividades de trabalho e subsistência.

## O DISCURSO DO TRABALHO ENTRE CIGANOS: ATRAVESSANDO HISTÓRIAS E TERRITÓRIOS.

Já observamos que os ciganos mantêm, nos dias atuais, muito desse conjunto tradicional de ofícios que os ligam a estratégias de subsistência através do comércio, do negócio ou da produção artesanal, incluindo, naqueles primeiros, os ciganos que trabalham com o entretenimento. Muitos ciganos também estão inseridos, ainda que em proporções menores, no trabalho formal de diversos âmbitos da indústria, serviços públicos e da vida social (DANTAS, 2017). Mesmo considerando a importância da análise da inserção dos grupos ciganos nas diversas esferas da vida produtiva, este trabalho se concentra nos discursos expostos e como eles se imbricam.

Por isso, falta-nos ainda enumerar alguns discursos sobre as formas idealizadas, aceitas ou rejeitadas de trabalho, que foram influenciadas historicamente por um longo período de promulgação de leis anticiganas<sup>18</sup>, por um conjunto de literatura tendenciosa<sup>19</sup>, por uma mídia com posição classista bem definida<sup>20</sup> e uma produção científica conservadora e estereotipante<sup>21</sup>.

---

18 Por exemplo, as Leis de 1526, 1538 e 1557, no reinado de D. João, em Portugal, pelas quais os ciganos foram banidos e tiveram o acesso negado ao reino (FRASER, 1992). Em seu livro *The Gypsies* (1992), Angus Fraser descreve várias leis anticiganas dos países europeus. Para Romani (1984, p. 31) a Alemanha editou, entre 1551 e 1774, 133 legislações anticiganas. Ver também Moonen (2011) e Martinez (1989).

19 Por exemplo: o poema épico burlesco do monge beneditino Teofilo Folengo, de 1517 (FRASER, 1992); a *Farsa das Ciganas* (1521), escrito por Gil Vicente em Portugal (FRASER, 1992); as “novelas exemplares”, *La Gitanilla* (1613), de Miguel de Cervantes (TEIXEIRA, 2008); ou o romance de Manuel Antônio de Almeida, *Memórias de um sargento de milícias*, de 1854 (ALMEIDA, 2011).

20 Durante o século XX, grande parte das notícias divulgadas em jornais e revistas ilustravam negativamente o estilo de vida dos ciganos. Para mais detalhes ver Borges (2007).

21 Por exemplo: a obra de Mello Moraes Filho, *Os Ciganos no Brasil* (1886), que apesar de ser um dos marcos da produção científica sobre os ciganos do Brasil, reproduz um conjunto de termos pejorativos.

O conjunto desses fatos históricos contribuiu para a formação da maioria dos estigmas sociais dos ciganos, negativando, constantemente, sua imagem a partir de um senso comum socialmente estratificado que, por sua vez, conseguiu estender algumas de suas concepções aos próprios sujeitos estigmatizados. Ou seja, o poder do discurso é tão grande que muitas vezes os próprios ciganos podem ter absorvido e ressignificado determinados estereótipos.

Esse poder que o discurso tem sobre a formação dos estereótipos atribuídos aos ciganos, principalmente sobre as questões do trabalho, é bem antigo, pois há quem afirme desde 1915 que, em relação aos ciganos: “[...] o hobby de lucrar sem trabalho é, sem dúvida, a sua paixão favorita” (PABANÓ, 1915, p. 54).

De uma forma ou de outra, alguns ciganos assimilaram determinados discursos excludentes, sectários e estereotipantes dos não ciganos, reproduzindo-os, e até encontrando justificativas para tais.

Alguns relatos feitos pelos próprios ciganos, muitas vezes, refletem certa ambiguidade quanto aos significados e representações que o trabalho tem para eles. E isso já começa a ser observado na própria estrutura dos discursos que relatam a origem histórica dos grupos ciganos. Na fala do cigano Juan González, Calon, sedentário e motorista de táxi no Rio de Janeiro, descrita em Pereira (2009, p. 21), por exemplo, vemos a seguinte afirmação: “Cigano não tem que ficar trabalhando dia e noite, igual a gadjo<sup>22</sup>, porque somos descendentes de Adão e uma outra mulher, antes de Eva. Não temos nada a ver com essa história de pecado original”. O que se entende neste discurso é que as condições de trabalho aceitas pelos não ciganos não precisam ser, propriamente, as mesmas condições de trabalho toleradas pelos ciganos.

Os ciganos, que por esse discurso seriam filhos de Lilith (DANTAS, 2017, p. 34), não precisam se submeter, portanto, aos imperativos do castigo do pecado original, do trabalho exaustivo e da maldição do trabalho que o capitalismo posteriormente positivou.

O trabalho extensivo, e por isso exaustivo, obste do homem o tempo livre que poderia ser dedicado às atividades de lazer, entretenimento, solidariedade familiar etc. E,

---

22 Termo que representa os “não ciganos” para diversas etnias ciganas. De acordo com o grupo étnico outros termos podem ser encontrados: gajon, juron ou gadjê.

conscientes disso ou não, os ciganos representados pelo discurso do cigano Juan González distinguem muito bem o que é essencial para a vida deles.

O trabalho na sociedade capitalista é um trabalho estranho<sup>23</sup>, alienado e desgastante. Pois assim como a força de trabalho do ser humano não é autorrenovável, ela se desgasta no mesmo ritmo em que é explorada pelo capitalista<sup>24</sup>, o que explica, segundo o discurso de Marx (2004, p. 83), que:

O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. [...] O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, trabalho obrigatório. Sua estranheza (*Fremáheit*) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexistia coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste.

Devemos lembrar que, transitando em torno das sociedades industriais durante séculos (FRASER, 1992; PEREIRA, 2009), os ciganos puderam observar um amontoado de homens entregando 12, 13, 14 e até 16 horas diárias de suas vidas às jornadas de trabalho, havendo casos em que as jornadas eram superiores a isso. Até crianças se matavam nos diversos trabalhos fabris, 10 a 12 horas por dia (ENGELS, 1975). Neste sentido, o discurso de Juan González exprime certa consciência a respeito do fenômeno da exploração do trabalho. Algo que Marx já denunciava em seu tempo, conforme o excerto supracitado.

Um discurso que pode corroborar com a ideia de que alguns ciganos valorizam as atividades de lazer, entretenimento e solidariedade familiar é o encontrado na fala de uma cigana da cidade de Sousa, no sertão paraibano, quando menciona o período em que sua família ainda era nômade: “[...] nós viaja muito pra fazer negócio. [...] Mas o povo lá de casa é bom de fazer dinheiro. Conseguia sempre arrecadar dinheiro pra nós passar tempo sem precisar viajar (Dn<sup>a</sup> Ilma)” (MEDEIROS, 2016)<sup>25</sup>. Não se pode pressupor deste discurso uma “negação” do trabalho, mas apenas uma valorização do tempo livre, que é utilizado para a vida familiar ou comunitária.

---

23 O trabalho é estranho porque o trabalhador não se reconhece mais no produto produzido por ele, porque o resultado de sua atividade laboral é apropriado por outro, tornando-se, assim, alienado (MARX, 2013).

24 De acordo com Marx (2013, p. 391) existe uma “limitação física da força de trabalho”.

25 Neste artigo, a pesquisadora procurou concentrar o olhar nas diversas percepções que uma cigana da cidade de Sousa, na Paraíba, teve sobre a transição vivida, por seu grupo, entre o período nômade e o sedentarismo naquele território.

Por outro lado, observamos um discurso diferente, e que não compartilha da mesma linha de opinião do cigano Juan González, presente na posição de uma cigana da Cidade Alta, em Limoeiro do Norte/CE, que Silva (2010, p. 47)<sup>26</sup> transcreve da seguinte forma:

Os filhos estuda. Tem outros, que já tá formado. Tem formados a professor. Tem outros, trabalhando em hospital, enfermeiro. Então, a vida de cigano mudou muito depois que começou a morar. Não quer mais saber dessa vida de cigano. Eu quero é ser respeitada. Nós somos sere humano. Apenas temos o carma de ser cigano. Nós somos sere humano. Nossos filhos estuda, trabalha. A gente que ser respeitado. Assim, como os outros são. Que ser uma pessoa normal, como os morador são (Jucileide Alves Pereira, cigana, jul/04).

Nesta narrativa observamos uma valoração importante de alguns fatos que motivaram determinadas posições quanto às questões do emprego formal entre os ciganos do Brasil: os processos de sedentarização, que contribuíram para demarcar novas fronteiras interétnicas ou flexibilizar algumas preexistentes. De acordo com Barth (1969), as fronteiras étnicas são produzidas e reproduzidas pelos atores no decorrer das interações sociais. Assim, os processos de sedentarização dos ciganos permitiram a intensificação das interações sociais com as comunidades locais e a mobilidade entre ambas fronteiras culturais.

O discurso da cigana Jucileide passa pelo desejo de ser “igual” e “normal”, o que para ela significa se inserir em alguns padrões e ritmos do estilo de vida “gajon”, juron ou gadjê, o que inclui a relação entre a formação escolar e o trabalho formal.

No texto de Silva (2010, p. 68), encontramos ainda alguns ciganos mais velhos, da mesma localidade, engrandecerem o período do nomadismo, como a seguinte declaração evidencia: “[...] era uma vida boa. Só de negócio. Meu pai vivia de negócio. Meu pai conseguia as coisa e criei meu fi pra viver assim” (cigana Zuleide Alves).

Essa memória do passado, do “tempo de atrás”, reativa lembranças do seu tempo de trabalho, que se associava a seu tempo livre como uma unidade na diversidade. A despeito de todas as adversidades, para essa cigana o “tempo de atrás” era um tempo

---

26 Nesta pesquisa o autor procurou compreender como os componentes de uma família da Cidade Alta, em Limoeiro do Norte, no Ceará, mantêm o sentimento de pertencimento étnico diante de um contexto de constante interação com a população local.

relativamente próspero porque permitia que eles exercessem as atividades do trabalho, nas quais o hábito e a tradição tinham proporcionado grande destreza.

O tempo de agora é um tempo de novas capacidades técnicas, de novos saberes, de novas habilidades. Logo, uma vida distante de uma educação escolar é, muitas vezes, um fosso difícil de se transpor, pois “[...] a vida na indústria exige um aprendizado geral, um processo de adaptação psicofísica a determinadas condições de trabalho, de nutrição, de habitação, de costumes etc., que não é algo inato, ‘natural’, mas exige ser adquirido [...]” (GRAMSCI, 2001, p. 69).

A cigana Hortênsia, da cidade de Pelotas, no Rio Grande do Sul<sup>27</sup>, traz em sua fala um discurso que poderia ser entendido como uma das causas emergentes para o aumento da carga de trabalho de alguns ciganos. Para ela, os ciganos:

[...] tão se ocupando mais, trabalhando mais. Estão se preocupando mais em ter as coisas. Antigamente tudo era mais fácil e hoje em dia tá complicando mais a vida. Então antes era mais rico em tudo, saúde, dinheiro, em tudo era melhor de trabalhar pra ter antigamente (PERIPOLLI, 2013, p. 140).

O estilo de vida sedentário dos não ciganos, adequado aos imperativos capitalistas da lei geral de acumulação<sup>28</sup> e da sensibilidade consumidora<sup>29</sup> é responsável pela criação de um conjunto de necessidades efêmeras e por muitos atrativos materiais que não só aproximam as duas fronteiras culturais como impõe o *ethos* do trabalho formal a muitos ciganos de diversos grupos.

---

27 Este discurso foi extraído de uma dissertação de mestrado que estudou o cotidiano das famílias ciganas daquela cidade e os motivos que os levaram à escolha dessa localidade. O foco da pesquisa teve uma perspectiva de gênero: a mulher cigana dentro de seu universo familiar.

28 A lei geral de acumulação capitalista é um movimento constante e expansivo do capitalismo observado por Marx, que pode ser resumido em: quanto maior a riqueza, maior tem de ser a pobreza, “[...] acumulação de riqueza num polo é, ao mesmo tempo, acumulação de miséria, de trabalho atormentante, de escravatura, ignorância, brutalização e degradação moral, no polo oposto, constituído pela classe cujo produto vira capital” (MARX, 2013, p. 877).

29 A “sensibilidade consumidora” foi um termo cunhado por José Paulo Netto para determinar as condições reais do culto à mercadoria e ao consumo na sociedade do século XX. Ele afirma: “Embora à sociedade burguesa contemporânea não caiba legitimamente a identificação como uma “sociedade de consumo”, a cultura que nela hoje se afirma é uma *cultura de consumo*: ela cria a ‘sensibilidade consumidora’ que se abre à devoração indiscriminada e equalizadora de bens materiais e ideais – e, nela, a própria distinção entre realidade e representações é esfumada: promove-se uma *semiologização do real*, em que os significantes se autonomizam em face dos referentes materiais e, no limite, se entificam (NETTO, 2012, p. 419-420).

Os valores que são atribuídos aos bens materiais pelos ciganos podem se diferenciar muito entre os nômades, seminômades e sedentários, estando esses últimos mais próximos dos objetos de desejo material, bens de consumo e de luxo construídos pelos interesses capitalistas, motivados pelas novas relações de propriedade privada de bens imóveis.

Desta forma, o sedentarismo pode aditar novos valores a bens de consumo que anteriormente não eram considerados necessários ao estilo nômade de vida, como os móveis, eletrodomésticos, reformas prediais e objetos de decoração. Assim, o aumento dessa necessidade consumidora entre os ciganos, reforçado pelos processos de sedentarização, pode realmente ser um dos motivos mais potenciais para o aumento da carga de trabalho formal ou informal entre os ciganos. Salientando que, o aumento dessa necessidade consumidora não é somente um capricho do consumismo, mas pode ser justificada, também, pelo fato da vida sedentária custar mais caro.

O “tempo de atrás” pode realmente parecer mais próspero para alguns ciganos, ainda que o trabalho se apresentasse quantitativamente menos necessário dadas as baixas exigências materiais da vida nômade, o que permitia aos ciganos o trabalho sazonal<sup>30</sup> ou intermitente<sup>31</sup>. Em suma, por ser o custo de vida menor, menor seria a carga de trabalho, e qualquer trabalho mais intenso representaria apenas uma eventual acumulação extra de recursos.

Na fala do cigano Kalderash, seminômade, caldeireiro e comerciante, Bôri Martinez, das cidades de Goiânia e Trindade, no estado de Goiás, citado também por Pereira (2009, p. 21), encontramos a seguinte narrativa: “[...] viemos da terra dos faraós para quem trabalhávamos fazendo joias, porque naquela época só os ciganos sabiam trabalhar com o ouro. Por isso, também nos chamam de faraonos [...]”.

Se o recurso histórico do discurso nesta fala pode parecer romântico ou fantástico, o seu conteúdo prático ilustra uma verdade histórica: durante muito tempo, e em muitas regiões, os ciganos eram especialistas da indústria artesanal (PABANÓ, 1915, p. 63;

---

30 Um trabalho temporário ou por temporadas.

31 O termo intermitente significa alguma coisa em que ocorrem interrupções; que cessa e recomeça por intervalos; intervalado, descontínuo (HOUAISS, 2001). O trabalho intermitente é aquele que não acontece por uma jornada regular de trabalho.

PEREIRA, 2009, p. 105), produzindo artigos úteis, escassos e bem pagos. Chegou-se a certo tempo em que essa maestria<sup>32</sup> era um status social consideravelmente benquisto, pois “[...] durante centenas de anos fomos artesãos, muito respeitados em todo o mundo” (RAMANUSH, 2012, p. 7). O que se confirma pelo fato que, entre os séculos XV e XVI, segundo Ian Hancock (apud FAZITO, 2000, p. 95), “[...] a virtual ausência de uma classe trabalhadora especializada em fundição e manufatura de armas de fogo tornou bem-vinda a presença de alguns poucos ciganos [...]”.

É certo que a condição nômade dos ciganos artesãos, mestres em sua arte, dava margem para os embates com os mestres sedentários, que não queriam perder os clientes em seu próprio território.

Voltando às narrativas dos ciganos de Limoeiro do Norte, no estado do Ceará, expostos em Silva (2010, p. 86), podemos distinguir certa ambiguidade, ou mesmo uma dualidade de sentidos, que se mesclam, mas que muitas vezes fazem com que os próprios autores do discurso não consigam definir perfeitamente as linhas que demarcam os limites entre o “trabalho” e o “emprego”. Até porque, todo emprego<sup>33</sup> é uma forma de trabalho<sup>34</sup>, mas nem toda forma de trabalho é um emprego. No depoimento da cigana Maria da Conceição, coletado por Silva (2010, p. 86), sobre uma das ciganas mais idosas do grupo, encontramos que:

Ela teve uma visão de futuro muito grande. Porque eu nunca vi uma visão como a da Zeiná. Teve muita visão de futuro. Porque ela ser cigana, ela se inclina pra coisa, de que não era de cigano. Porque ele botou os filhos. Ela botou os filhos pra morar. Ela veio morar. No que ela veio morar, ela botou os filhos pra trabalhar. Ela botou os outros filhos, mais velhos, pra trabalhar, né. Quer dizer que aí ela já deu um futuro a eles, né. Hoje é um operador de máquina. E o outro é Diomedes. E o Diomedes não trabalha mais porque é doente, né. Ele é, trabalha de carpintaria, carpinteiro, né. Diomedes é carpintaria. E é também carregador de firma, né. Encarregado de firma. Aí então ela foi quem, através dela foi que aconteceu isso tudinho.

---

32 Durante grande parte do período manufatureiro na nascente do capitalismo, novas formas de produzir se coadunavam com formas produtivas dos sistemas anteriores, sendo o mestre artesão (aquele que dominava todos os processos de produção de um objeto) considerado um trabalhador indispensável e bem pago. Situação que mudou drasticamente com a inserção forçada e altamente numerosa de aprendizes e da mudança dos critérios legais para se tornar um mestre, dando margem inclusive para a corrupção entre eles (PERNOUD, 1969).

33 Entendido este como uma atividade produtiva, remunerada e formal que opera no mercado de trabalho, como trabalho assalariado, devidamente cercada por todos os direitos legais do trabalho e de proteção contra os riscos deste (SANDRONI, 1999, p. 203).

34 No sentido marxiano de dispêndio de força física e transformação da natureza, para a satisfação das necessidades naturais do homem (MARX, 2013, p. 326).

Apesar de não ser mais apto ao trabalho na indústria, como seu irmão mais velho, o cigano Diomedes exercia uma atividade laboral que estava diretamente vinculada aos ofícios artesanais tradicionais dos ciganos, enquanto seu irmão mais velho exercia uma função mais alinhada com os empregos fabris, ou seja, um operador de máquinas. Para a cigana Maria da Conceição “morar”, em oposição ao “andar”, e “trabalhar”, no sentido de um emprego formal, foi algo positivo para a família da cigana Zeiná, mesmo que tenha sido uma inclinação para o estilo de vida dos não ciganos.

Então, pautando-se em suas observações, Melo (2005, p. 49) afirma que o discurso do “não trabalho” proferido por alguns ciganos se refere especificamente ao trabalho sob jugo de outra pessoa, principalmente se este não for cigano. Apesar dessa ligeira preferência pelo trabalho não alienado, isso não quer dizer que eles não se submetam ao trabalho formal, como os exemplos aqui apresentados, que subsidiam nossa análise. Isso apenas indica uma inclinação que é considerada quando há a oportunidade de escolha.

Da mesma forma que alguns não ciganos, quando há opção de escolha, optam em não trabalhar em serviços pesados, preferindo sempre os serviços de escritórios, departamentos, controle e burocráticos, ou mesmo evitam ou rejeitam qualquer trabalho nas áreas hospitalares por sua ojeriza a sangue.

A noção de trabalho para muitos ciganos passa pela ideia do trabalho coletivizado, aquele que favorecesse uma dependência recíproca ou orgânica do grupo, e isso é um dado muito importante: a solidariedade endógena. Para Silva Sanchez (2006, p. 57): “Os ciganos são seres coletivos, só sabem viver em grupos. [...] É o grupo que formata os tipos e os caracteres coletivos e comuns para que os indivíduos se manifestem de modo particular”.

Nessa ideia de trabalho coletivizado, sem desqualificar as diferenças individuais, o clã e o grupo de pertença são as principais referências para a maioria dos ciganos. Desta forma, ao se optar por um determinado trabalho, os fatores que positivam o convívio familiar ou comunitário, que sejam benéficos para o grupo como um todo, poderão ser levados em consideração, antes mesmo dos interesses econômicos nele envolvidos.

Neste sentido, Gasparet (1999, p. 32) relata a fala da cigana Rosa Rash, que afirma: “[...] os ganhos obtidos pelos diferentes membros são divididos em partes iguais, independente do trabalho realizado por parte de cada um”. Mesmo que esse discurso expresse uma maneira de ser própria de um específico grupo, os ciganos têm uma unidade familiar que não é muito comum entre os não ciganos.

Essa solidariedade que se canaliza para dentro do próprio grupo, por isso endógena, favorece a formação de canais de compartilhamento das diversas situações cotidianas, sejam elas negativas ou positivas. Talvez, por isso, “[...] a maioria dos ciganos, tradicionalmente, sempre preferiu trabalhar por conta própria” (MOONEN, 2013, p. 68), visto que, o emprego formal com jornada fixa, e muitas vezes estendida, não permitiria o tempo livre necessário para o exercício dessa solidariedade. Esses fatores nos permitem compreender melhor o discurso do cigano Juan González, que não tinha que ficar trabalhando dia e noite, igual a gadjo, e o discurso da cigana Dn<sup>a</sup> Ilma que não precisava viajar a trabalho quando conseguia dinheiro suficiente para o sustento do grupo.

No entanto, tal predileção não se deu ao acaso, é histórica-social, nasceu no bojo de todos os processos de discriminação, etnocídio, expulsões, tratamentos desumanos, entre tantos outros sofridos pelos ciganos e cometidos por não ciganos. De acordo com Dantas (2017), o que parece ser uma opção quando os grupos ciganos exercem “preferencialmente” o comércio, o artesanato ou o trabalho por conta própria, seria de fato o resultado mais direto de um declive profissional que foi imposto aos ciganos durante um longo período, que associou leis anticiganas, políticas raciais segregadoras, conjunturas políticas e econômicas desfavoráveis. Por fim, e principalmente, resultado também de uma tríade de revoluções industriais que culminaram na obsolescência ou extinção de determinados ofícios, profissões e técnicas na divisão sociotécnica do trabalho gestada por essas revoluções.

Em diversas narrativas de alguns textos pesquisados (SILVA, 2010; GOLDFARB, 2013; PEREIRA, 2009; BAREICHA, 2013) observamos que os discursos de alguns ciganos frequentemente enalteciam as condições favoráveis de um negócio ou comércio, como observado na fala do cigano Calon Ranulfo Cunha, de Cuiabá<sup>35</sup>:

---

35 A dissertação de Silva Júnior (2009) abordou os mitos e ritos do próprio grupo que o autor fazia parte, trazendo uma cosmologia na qual o meio ambiente ocupa um papel fundamental na construção da

Eu fui um cigano muito civilizado, meu filho. Eu tinha sempre terra. Sempre tive muita tropa, gado, fui vendedor de tourinho de vaca, de cavalo de burro, tudo tropa. Então, eu chegava numa fazenda ai ó, fazia negócio, ali fazia negócio com o fazendeiro, trocava burro, cavalo, animal. Comprava. Sempre com a goiaca cheia de dinheiro. Minha goiaca era tufada de dinheiro (SILVA JÚNIOR, 2009, p. 238).

Mas essa propensa inclinação positiva ao comércio e seus efeitos benéficos para a subsistência dos grupos ciganos não é uma condição que prioriza unicamente este tipo de atividade laboral. O próprio trabalho formal, em alguns grupos de ciganos espalhados pelo Brasil, parece ter constituído novos espaços que foram bem assimilados entre eles. Este é o caso dos Calon do bairro do Catumbi, no Rio de Janeiro, onde os ciganos se especializaram como oficiais de justiça (MELLO; SOUZA, 2006) antes da exigência legal de concurso para inserção no funcionalismo público de qualquer esfera, ocorrida apenas com a promulgação da Constituição Federal de 1988<sup>36</sup>.

Destacando agora o caso dos ciganos Calon da Espanha, essa propensa inclinação positiva ao comércio e seus efeitos benéficos à subsistência dos grupos ciganos de lá parece estar associada ao desequilíbrio existente entre as condições de tal atividade laboral e aquelas ofertadas pelo trabalho formal. Por conta disso, o sociólogo José Cabanes Hernández e as trabalhadoras sociais Luz Vera García e María Isabel Bertomeu Martínez (HERNÁNDEZ; GARCÍA; MARTÍNEZ, 1996, p. 92) afirmam que: “[...] os ciganos, como diz Teresa San Román, preferem ficar à margem, ocupando, portanto, empregos ‘marginais’, quando o que a sociedade lhes oferece é menor do que o que recebem com esse tipo de ocupação”.

Neste discurso, antes de ser uma imposição, o trabalho em ocupações informais – principalmente na coleta de reciclados e atividades artísticas, sem descartar o comércio ambulante – é apresentada como uma opção voluntária alternativa frente aos baixos rendimentos oferecidos pelas vagas disponíveis ou ofertadas no trabalho formal.

Todavia, essa disponibilidade de trabalhos subcategorizados e subempregos tem reverberações bem mais amplas que podem incluir, inclusive, o “orgulho” cigano,

---

identidade coletiva. O texto trabalhou com o universo dos sentidos e sentimentos. O cigano Ranulfo é o avô do autor e comenta sobre a representatividade dos dentes de ouro nos ciganos.

36 Mais especificamente, por meio do inciso II do Artigo 37º. Apesar de Mello et al. (2009, p. 89) esclarecerem que “[...] ainda hoje alguns oficiais podem ser nomeados ad hoc”, não existem relatos (MELLO; SOUZA, 2006; MELLO et al., 2009) de ciganos exercendo essa função atualmente.

estimulando sentimentos negativos não propriamente em relação ao “trabalho”, mas sim às condições “inumanas” deste. É o que se percebe entre os ciganos Calon do estado de São Paulo, conforme o relato de Ferrari (2011, p.731-732):

Um rapaz brasileiro adotado por uma calin quando era criança trabalhou como lixeiro durante um período, mas foi “tirado” pelos pais desse emprego: “Ele não precisa sofrer, tem família, tem pai, mãe, não precisa trabalhar”. A ação dos pais de “extrair” o filho da “vida gadje” – encorajando-o a abandonar o “trabalho” e oferecendo-lhe um modo de vida alternativo – é significativo de como os Calon pensam a “produção da pessoa”. O modo de ser gadje deve ser evitado, enquanto a “calonidade” deve ser produzida cotidianamente entre parentes [...].

Preferimos acreditar que o ato de oferecer aos ciganos empregos formais subcategorizados, precarizados e de maus rendimentos lhes impõe outras alternativas também disponíveis: o trabalho informal e o trabalho por conta própria. Tanto o trabalho informal quanto o trabalho por conta própria podem se caracterizar por condições bem mais precarizadas que o trabalho formal, principalmente porque não contam com a cobertura dos direitos trabalhistas e previdenciários. No entanto, tais formas de trabalho permitem uma maior flexibilidade nas questões de espaço e tempo, uma vez que não se vinculam a uma jornada de trabalho fixa; da mesma maneira que pode auferir ao trabalhador, em muitos casos, um ganho maior do que o trabalho formal.

Outra opção para os maus rendimentos oferecidos nos empregos formais é a jornada dupla de trabalho em ramos diferentes como forma complementar de renda, numa associação entre trabalho formal e informal – como observado, por exemplo, entre os Calon de Sousa na Paraíba.

Todos os irmãos de D. Ilda são empregados na prefeitura da cidade e mais especificadamente na área de saúde pública, (como auxiliar de enfermagem, secretário, agente de saúde), mas também tem os que são comerciantes e um que, além de trabalhar na área de saúde, investe no ramo da construção civil. [...] os irmãos e boa parte de outros parentes de Dona Ilda complementam a renda através de “negócios”, atividade que parece se constituir da venda e troca de objetos, de automóveis e empréstimo de dinheiro. Ressaltando, que essa atividade é algo restrito ao universo masculino, as mulheres que não trabalham (como faxineira, lavadeira, agente de saúde, secretária, recepcionista), se dedicam integralmente nos cuidados da casa e dos filhos (MEDEIROS, 2016, p. 20).

Vale salientar que muitas ofertas de subempregos ou até mesmo a negação dessas oportunidades aos ciganos pode se vincular menos aos requisitos de qualificação do que por preconceitos raciais<sup>37</sup>. Segundo o subsecretário do Conselho Pontifício para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, D. Novatus Rugambwa (apud MELO, 2008, p. 59), a sociedade contemporânea “[...] ainda está cheia de preconceitos que marginalizam muitos jovens e adultos que não encontram trabalho, ainda que tenham formação profissional, por serem ciganos”.

Desta forma, muitos parâmetros de seleção utilizados pelos empregadores no momento da oferta das vagas muitas vezes não estão alinhados com os requisitos técnicos necessários ao exercício do próprio trabalho. Como relatou Moonen (2011, p. 151): “[...] parece ser não tanto a falta de vontade dos ciganos de empregar-se, mas a má vontade dos gadjé de empregar ciganos”.

Isso porque, na maioria das vezes que oportunidades dignas de trabalho foram oferecidas, muitos ciganos souberam aproveitar tais oportunidades. É o que nos indica o exemplo já referido dos ciganos do bairro do Catumbi, no Rio de Janeiro, especializados como oficiais de justiça (MELLO; SOUZA, 2006, p. 29). Ou ainda, dos ciganos graduados, mestres e até doutores no Brasil (PEREIRA, 2009, p. 93)<sup>38</sup>, formados na academia em diversas áreas<sup>39</sup>, alguns se beneficiando, inclusive, de políticas públicas de cotas<sup>40</sup> e bolsas de estudos.

## O DISCURSO DO TRABALHO DOS CIGANOS ENTRE OS NÃO CIGANOS

A segunda parte dos discursos observados nos diversos textos e etnografias pesquisadas diz respeito ao que os não ciganos pensam ou interpretam ser as opiniões, comportamentos e valores morais atribuídos pelos ciganos às questões de trabalho,

---

37 Encontramos em Siqueira (2012, p. 62-64) alguns exemplos ocorridos na cidade de Sousa, na Paraíba, de ciganos que perderam o emprego ou uma vaga de trabalho por serem ciganos.

38 Como observado na reportagem intitulada *Os ciganos modernos* (RABELO, 2008), da revista Istoé.

39 O próprio autor e doutorando, Aluizio de Azevedo Silva Júnior, que referenciamos nesse trabalho, é um exemplo disso.

40 Pelo menos até o ano de 2018, não existiam cotas específicas para ciganos nas universidades públicas, embora alguns ciganos possam se encaixar nas cotas de baixa renda e de educação em escolas públicas. A partir de 2019, a Uneb (Universidade do Estado da Bahia), disponibilizará cotas exclusivamente para minorias sociais como os ciganos (REDAÇÃO, 2018).

emprego e renda. No conjunto desses discursos dos não ciganos, incluem-se até mesmo as narrativas e opiniões descritas por alguns dos próprios pesquisadores e “ciganólogos” responsáveis pelas pesquisas empíricas levantadas neste trabalho. Referindo-se aos ciganos de Sousa, na Paraíba: “[Os sousenses acham] que são pessoas vagabundas, não querem trabalhar, só pensam em pedir, não sabe o que é responsabilidade, mas eles têm que saber trabalhar para sobreviver, mas eles não gostam e não têm coragem” (MOONEN, 2013, p. 127)<sup>41</sup>.

Todo discurso é circundado por um conjunto amplo de interesses, vontades, desejos e pretensões que, conscientes ou não, validam ou negam as opiniões mais comuns, inclusive dos próprios narradores. De acordo com o pesquisador Moonen (2011b, p. 19)<sup>42</sup>, entre os ciganos:

Aparentemente não falta vontade de trabalhar. Inúmeras vezes homens pediram para falar com a pessoa X ou Y para "arrumar um emprego". Ao indagar sobre "que tipo de emprego?", a resposta, quase invariavelmente era, "qualquer um, mas vê se ele não precisa de um vigilante".

O termo “aparentemente” deixa implícita a indicação da existência de algum interesse ou motivo que supera o desinteresse pelo trabalho, o qual o autor deixa claro em seu texto: o vínculo deste trabalho (vigilante) com o uso de arma de fogo pode ligar, erroneamente, a totalidade dos ciganos a outras atividades não tão lícitas (pistoleiros, capangas etc.), exercidas por alguns poucos ciganos de determinadas regiões do Brasil.

Talvez, o que historicamente se esquece é que a pistolagem, os grupos de extermínio, o cangaço (MELLO, 2004) e a “capangagem” tenham sido, durante muito tempo, fortes recursos de transgressão da legalidade social, exercidos exatamente pelos

---

41 Relato de uma jovem de uma turma de ensino médio pesquisada pelo autor em 1993 (MOONEN, 2013, p.125). Foram entrevistados 52 estudantes de uma escola pública, no centro da cidade de Sousa, na qual não estudavam ciganos.

42 Neste texto o autor faz uma comparação entre os dados de sua pesquisa realizada em 1993, com os dados de um censo realizado por ele mesmo em 2000, acrescidos de alguns dados de 2011. Na ocasião do censo, o autor pagou dois jovens ciganos da localidade para realizarem as entrevistas. Segundo o autor, o censo foi um fracasso (MOONEN, 2011b, p. 3), porque os ciganos contratados conseguiram dados de apenas 25 famílias de dois ranchos e não pisaram no terceiro rancho.

não ciganos e dos quais alguns poucos ciganos, dadas as suas relações sociais mais emergentes, tenham participado.

Um dado interessante sobre os ciganos de Sousa/PB, coletado por Moonen (2011b, p. 26) em um levantamento realizado entre dois dos três ranchos existentes naquela localidade, foi que:

No Censo 2000 o item: “Cite duas atividades que sabe e gostaria de exercer”, recebeu as seguintes respostas: jogador de futebol (5), trocar e vender (3), motorista (2), pintor (2), vigia (2), servente, fotógrafo, marceneiro, cantor, músico (1). Mas nada menos do que 10 dos 25 homens/pais de família recenseados nada declararam. Descontando-se os dois idosos aposentados, sobram pelo menos 8 homens perfeitamente aptos a trabalhar, mas aparentemente incapazes ou sem vontade de exercer qualquer atividade econômica, incluindo-se neles os dois jovens pais que vivem exclusivamente da aposentadoria dos seus filhos.

A falta de cuidado no tratamento das informações muitas vezes transita em sentido contrário àquilo que é proposto inicialmente por um pesquisador. Por isso, muitas das produções científicas entre ciganólogos “bem-intencionados”, acabam corroborando com a reprodução dos estereótipos, como observado no trecho acima, quando o autor expressa que 10 entre 25 ciganos aptos ao trabalho daquela localidade, supostamente, não tinham vontade de exercer qualquer atividade econômica. Isso porque, a omissão de respostas, por parte dos entrevistados, não caracteriza automaticamente a ausência de vontade de trabalhar, mas pode representar, apenas, uma *desvontade* momentânea de responder. Outra possibilidade é que os entrevistadores contratados não tenham realizado essa pergunta para esses entrevistados.

Os próprios discursos podem apresentar contradições, como relatado por Moonen (2011b, p. 14), pois os mesmos ciganos Calon para quem a vontade de trabalhar se apresentava como algo “aparente” agora, tinham saudades dos trabalhos não comerciais que realizavam no passado:

Nem sempre viveram exclusivamente das atividades comerciais. Também lembram, com saudade, os “bons tempos” em Pau dos Ferros (RN), onde residiram vários anos na Fazenda Califórnia [...]. Nesta fazenda construíram açudes e barragens, mas informam ter trabalhado também em atividades agrícolas: plantio e colheita de arroz, feijão, milho e outros produtos.

É interessante notar a associação feita nessa narrativa entre “bons tempos”, trabalho e sazonalidade, validando a ideia de que o trabalho intermitente era, durante o nomadismo, um expediente que agregava a necessidade do trabalho e a necessidade do tempo livre para as questões familiares e sociais dos grupos ciganos.

Dado que o trabalho agrícola geralmente segue um calendário e um espaço de tempo determinado, o período entressafras, portanto, significa tanto uma temporada de desemprego para a maioria dos trabalhadores, que precisam procurar outras ocupações, como um período disponível para a resolução das pendências pessoais, familiares e comunitárias.

Na perspectiva de alguns não ciganos da população de Limoeiro do Norte, no Ceará, a aversão ao trabalho por parte dos ciganos Calon ganha uma indicação de gênero, pois a desvontade de trabalhar é apresentada como uma característica dos homens ciganos, haja vista o grande número de mulheres ciganas daquela localidade que “vão às ruas” exercer o “corte do baralho”, enquanto os homens viviam de pequenas trocas (SILVA, 2010, p. 30).

Aí na forma de se comportar é um pouquinho mais diferente porque eles num dão muito valor pra estudar né? E trabalhar. Também num dão muito valor a trabalhar. Os homens geralmente é muito difícil deles trabalhar né? Geralmente, elas batalham mais pra sobreviver né (Moradora da comunidade que não quis ser identificada, jul/09). (SILVA, 2010, p. 58).

A falta de interesse pelo trabalho por parte dos homens ciganos recebe um valor moral atribuído pela moradora não cigana da comunidade, que vincula negativamente comportamento diferenciado e estratégias de subsistência, demarcando a fronteira entre o estilo de vida ideal e o real. Isso quer dizer que o estilo de vida ideal, que faz viver, é o do trabalho, enquanto o estilo de vida real, antagônico ao primeiro, só permite a sobrevivência.

Para falar de um contexto distinto daqueles que falamos até então, provou-se, através de pesquisas realizadas entre os ciganos de Portugal, que a grande maioria das famílias ciganas Calon daquela localidade: “[...] valoriza um possível emprego independentemente dos papéis de gênero, contrariando-se assim a ideia pré-concebida

segundo a qual os homens não pretendem trabalhar nem autorizam o trabalho feminino” (MENDES; MAGANO; CANDEIAS, 2014, p. 108)<sup>43</sup>.

Todavia, nos entremeios dessa conclusão, muitos discursos obtidos no levantamento realizado por Mendes, Magano e Candeias (2014) atribuem aos estereótipos, às vezes, uma característica positiva em relação ao trabalho, enquanto outros discursos atribuem, ao mesmo, características negativas. Tal positividade ou negatividade nas afirmativas são dependentes, diretamente também, dos níveis de vínculos sociais no exercício laboral, da escolaridade e das relações amistosas, ou não, entre ciganos e não ciganos. Ou seja, o grau de escolaridade dos entrevistados e o grau de proximidade nos vínculos estabelecidos entre os ciganos e não ciganos nas instituições pesquisadas podem ter contribuído para os discursos positivos ou negativos em relação ao trabalho.

Observamos essa influência, por exemplo, no discurso da coordenadora de um dos projetos de inserção profissional portugueses, pesquisados por Mendes, Magano e Candeias (2014, p. 109):

[...] isto é um dos preconceitos que nós, que a sociedade maioritária tem sobre os ciganos, é que não querem trabalhar, mas isto não é verdade porque os ciganos trabalham, trabalham. Não têm emprego mas trabalham imenso. Fartam-se de ir aos trabalhos sazonais, por exemplo as mulheres [...] sim, no campo. Por exemplo as mulheres ciganas raramente têm emprego, agora o trabalho que fornece uma mulher cigana ao longo da sua vida é uma coisa espantosa, mesmo, daquelas que vivem nas condições aqui no interior rural, não é, depois muitos deles vão à azeitona, muitos deles vão ao morango a Espanha, eles trabalham, não têm é emprego, trabalham imenso sim, e... epá e não conheço ninguém que tenha recusado uma oferta, as ofertas de trabalho são muito poucas, não é?

Isso se deve ao fato de que, em Portugal, muitos projetos de inserção profissional são desenvolvidos entre as milhares de comunidades ciganas lá existentes. Projetos esses que combinam valores culturais, escolaridade e abertura de oportunidades reais de emprego e renda, e que são quase inexistentes no Brasil. Aqui, alguns projetos têm foco mais acentuado nos processos de escolarização, como se a simples elevação da

---

43 Neste texto de Mendes, Magano e Candeias (2014), realizou-se uma pesquisa entre instituições e projetos que trabalhavam com ciganos. Foram entrevistadas profundamente 33 pessoas, entre diretores, coordenadores e técnicos, bem como mediadores ciganos e não ciganos.

escolaridade garantisse uma distribuição equânime de oportunidades de trabalho e renda para os ciganos brasileiros.

O fato é que a sazonalidade é um fenômeno social comum em determinadas épocas entre os não ciganos, o que pode refletir em maior ou menor grau nas inflexões econômicas, políticas e sociais de determinadas regiões do país (MARTINEZ, 1989, p. 43) como, por exemplo, os ciclos de migrações de nordestinos em direção aos grandes centros produtivos do Brasil.

De acordo com o estudo nacional sobre as comunidades ciganas de Portugal, também há discursos discordantes, que estão fundados principalmente pelos laços de desconfiança entre alguns técnicos não ciganos e a comunidade cigana de alguns *concelhos*<sup>44</sup>.

É esquizofrênico o discurso deles. É esquizofrênico neste sentido: querem trabalho, mas arranja-se trabalho e eles não vão trabalhar. Portanto, por isso é que eu digo que é uma relação esquizofrênica com o trabalho. Porque eles todos, nunca ouvi nenhum a dizer que não quer, “arranje-me trabalho, arranje-me trabalho, eu quero trabalhar para ganhar dinheiro; eu sou uma pessoa honesta, arranje-me trabalho que eu vou trabalhar”. Depois arranja-se-lhe trabalho e eles não vão trabalhar, porque não respeitam, porque não cumprem horários, porque não cumprem regras. (Diretor de serviço, 40-44 anos) (MENDES; MAGANO; CANDEIAS, 2014, p. 129).

A relação dos ciganos com o trabalho pode parecer “esquizofrênica” para um não cigano, além da carga pejorativa e etnocêntrica<sup>45</sup> observada nessa adjetivação, por causa das representações sociais e identidades que são construídas coercitivamente sobre uma espécie de trabalho que foi forjado pelos imperativos do modo de produção capitalista<sup>46</sup> e que são causas de estranhamento cultural. Esse estranhamento cultural associado ao baixo entendimento do significado formal e real das categorias trabalho, emprego, trabalho formal, trabalho informal, trabalho intermitente, trabalho temporário, trabalho

---

44 Os *concelhos* portugueses equivalem relativamente aos municípios do Brasil.

45 Etnocentrismo é uma visão do mundo onde o nosso próprio grupo (endogrupo) é tomado como centro de tudo, e todos os outros (exogrupos) são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos e nossas definições do que é a existência (ROCHA, 1988).

46 Um modo de produção pautado na jornada regular e constante de trabalho, no assalariamento mensal, na propriedade privada dos meios de produção, no condicionamento do corpo e do espírito ao ritmo da fábrica, na divisão sociotécnica do trabalho, na apropriação privada dos bens da produção socializada etc.

precarizado e trabalho segurado, pode ser a causa da maioria das narrativas que confundem ou moralizam negativamente a aparente desvantagem de trabalhar dos ciganos.

Neste caso, ainda sobre os ciganos portugueses, Mendes, Magano e Candeias (2014, p. 175) esclarecem:

[...] durante o trabalho de campo, que alguns dos inquiridos que se declaravam como desempregados, desempenhavam alguma atividade laboral, contudo, esta por ser de natureza informal (biscates, vendas, tarefas agrícolas) os inquiridos optaram por subvalorizá-la. Uma questão pertinente, remete também para as concepções sobre o que se entende por trabalho. Por exemplo, num campo de resposta aberta, um inquiridor anotou “nunca trabalhou, só como vendedor ambulante” o que nos remete para o não reconhecimento pelos próprios ciganos da venda ambulante como “trabalho”. O que resulta de uma interpretação do termo trabalho que o associa, exclusivamente a trabalho pago mediante salário, por conta de outrem, ignorando as situações de trabalho doméstico não pago ou serviço comunitário voluntário, por exemplo (SCOTT; MARSHALL, 2005, p. 188 e 703).

Para muitos ciganos, falar de trabalho não é a mesma coisa que falar de emprego, apesar de que em muitos discursos, uma coisa, muitas vezes, parece se referir à outra. O cigano trabalha, frequentemente, muito mais do que os não ciganos, principalmente porque tem que carregar consigo, além das dificuldades naturais de prover o sustento, como qualquer outro indivíduo, os impedimentos, barreiras e dificuldades impostas por sua condição de pária, de sociedade tradicional, da falta de direitos legalmente reconhecidos<sup>47</sup> e das condições desiguais a que são submetidos. Isso sem contar a carga pejorativa que acompanha a imagem negativa socialmente construída, que condiciona e até determina os limites do que lhes é oferecido como oportunidade de trabalho.

A indiferenciação entre trabalho e emprego parece se encurtar quanto mais a comunidade ou grupo de ciganos interage e compartilha de características culturais e materiais com os não ciganos, conforme o interacionismo de Barth (1969) nos possibilita pensar. Isso quer dizer que quanto mais vão se inserindo na vida corriqueira da sociedade

---

47 Como o direito a concorrer a vaga em universidades através de cotas raciais; o direito de um currículo escolar não excludente; o direito de oportunidades diferenciadas de emprego e renda; o direito ao saneamento básico nos acampamentos e serviços de saúde itinerante; o direito ao fornecimento de água e energia elétrica por tarifa social etc.

sedentária, mais vão conseguindo diferenciar e até melhor valorar cada esfera da vida profissional dos não ciganos.

Porém, mesmo não articulando o uso técnico dos termos que utilizamos, os ciganos sabem muito bem os resultados obtidos pelo exercício de cada um deles. O emprego quase sempre significa falta de liberdade, desgaste físico e mental: um desgaste físico em vão por trabalhar para outra pessoa.

Os fatores econômicos não são os mais relevantes na hora da escolha de uma atividade produtiva, já que os ciganos valorizam os aspectos qualitativos da atividade, se ela vai permitir tempo para a família, para as viagens, para a resolução de outras necessidades, tanto da pessoa quanto do núcleo familiar. Dessa maneira, esse discurso sobre os ciganos da Espanha parece se coadunar com o discurso sobre os ciganos de Santa Fé do Sul, em São Paulo, apresentado por Ferrari (2011, p. 731):

A aversão à ideia de submissão evidencia-se etnograficamente nas concepções calon de trabalho. Os Calon que conheci jamais se empregam. A ideia de se sujeitar a alguém, ainda mais um gadjo, com carga horária fixa, é completamente alheia ao modo de vida do homem e da mulher calon. Em Santa Fé do Sul, onde em 2001 vivia uma rede de parentes de cerca de 100 pessoas, morando em casas, uma velha calin usava a noção de “trabalho” para definir um “não calon”, em oposição à noção de “viagem”, que definia o calon. Eu perguntava sobre a genealogia dos ciganos da cidade, procurando saber quem havia se casado com não ciganos: “E fulano, é cigano?”, “Não. Fulano trabalha. Ele não viaja”. O que define um calon é como ele vive: se “trabalha”, não é calon. “Trabalhar”, nesse contexto, não tem o sentido de uma atividade

que envolve esforço físico e mental para obter um produto, significa especificamente um “emprego assalariado”, ocupando uma posição subordinada, submetida a um horário fixo.

Desta forma, para os ciganos dessas localidades, a atividade precisa conferir tempo ou disponibilidade para a vida comunitária, para os negócios políticos do grupo, para o tratamento de doenças, do corpo e do espírito, para o lazer, enfim, para a dignidade humana acima de tudo. Tanto os ciganos da Espanha quanto os ciganos de Santa Fé do Sul, em São Paulo, parecem preferir trabalhar por conta própria.

De modo similar, os ciganos de Portugal relatados por Casa-Nova (2003, p. 261), consideram fundamental “[...] a realização de trabalho independente, com ausência de chefias e autonomia de decisão [...] e a possibilidade de estruturação pessoal do tempo [...]”. Essa preferência também foi observada por Fazito (2000, p. 174) ao estudar a

relação dos processos de construção do Romanesthàn (Nação Cigana), através das práticas cotidianas e representações simbólicas dos ciganos com os movimentos do transnacionalismo. No discurso da calin<sup>48</sup> da cidade de Santa Fé do Sul, em São Paulo, o trabalho assalariado, e por isso, formal e proletário<sup>49</sup> é um fator de distinção que demarca as identidades de cada grupo, ciganos e não ciganos.

Outro discurso que se alinha com a preferência do trabalho por conta própria é o de Bonomo et al. (2010), sobre os ciganos do Espírito Santo, quando afirmam que: “[...] para os ciganos o trabalho é significado como uma espécie de contra-valor, e eles se orgulham de não trabalhar, de poder ter a liberdade de fazer suas trocas de forma independente e no tempo deles” (BONOMO et al., 2010, p. 165).

A falta do conhecimento da diferença entre trabalho e emprego, às vezes, também está inserida nos discursos dos não ciganos, pois quando se referem ao fato de os ciganos “não gostarem de trabalhar”, estão ligando os ciganos à ausência mesma do significado estrito da palavra. Desta forma, para esses discursos o cigano seria “preguiçoso”, uma vinculação adjetivada com a imagem estereotipada do cigano festeiro, dançarino e dado aos prazeres da vida, ligando-o à condição de vagabundo e malandro.

O imaginário brasileiro foi, durante muito tempo, espaço de formação de visões dualistas do mundo, principalmente durante a formação do mercado de trabalho interno. Para formar a imagem do trabalhador ideal, a figura de um homem ordeiro, moral, decente e, neste caso, trabalhador, precisava se contrapor ao seu antagônico, desordeiro, imoral, indecente e preguiçoso, ou seja, aquele que não queria trabalhar (submeter-se à rotina da fábrica). O problema reside, exatamente, nessa formação idealizada de uma imagem prototípica, que muitas vezes, senão todas, ditam os níveis de pressuposições sobre aqueles que não se enquadram nela.

Tomando como ilustração os ciganos Calon do sudeste do Brasil, Fazito (2000, p. 51) expõe uma generalização equivocada em seu discurso. Tal resultado pode ter ocorrido de uma observação localizada de determinados traços laborais de alguns grupos que ele tenha contado como universal, pois segundo ele:

---

48 Nome adotado entre os Calon para designar as mulheres calon.

49 É preciso considerar a existência do trabalho informal que também é assalariado e dentro de uma jornada fixa de trabalho.

[...] dizem trabalhar com qualquer coisa, mas a realidade é bem diferente. Em sua grande maioria, os Calon são extremamente pobres e destituídos de qualquer instrução ou educação formal. Normalmente desempregados fazem biscates ou pequenos empreendimentos como conserto de automóveis ou compra e venda de artigos usados.

Aparentemente, esse discurso de Fazito tem certo alinhamento com outro discurso, de Moonen (2011b, p. 21), sobre o comodismo e a falta de espírito de iniciativa de boa parte dos homens ciganos de Sousa, na Paraíba: “Naturalmente, os ciganos negam isto e fazem questão de dizer que são esforçados, trabalhadores [...]. O problema é apenas que não apresentam as provas disto”. Em outro momento, anterior a esse, Moonen (2011b, p. 20) expressa: “[...] também as mulheres afirmam que sabem fazer ‘muitas coisas’, como, por exemplo, crochê e renda. Só que não vi nenhuma mulher fazendo crochê ou renda”.

Os três discursos, assim, afirmam um descompasso entre o que é dito pelos ciganos e a realidade cotidiana observada por eles. Mas essas afirmações também apresentam um problema de pesquisa: o que não foi visto, percebido ou provado por um pesquisador validam a afirmação da não existência de determinado fenômeno? O universo de pesquisa entre os ciganos é bem complexo e envolve múltiplas determinações<sup>50</sup> e, por isso, nem sempre podemos afirmar algo baseado apenas naquilo que os pesquisados não puderam ou não quiseram mostrar.

Sem entrar no mérito da questão, alguns discursos podem entrar em desalinho com as inteligências múltiplas de Howard Gardner<sup>51</sup> (1994), ou seja, eu não posso afirmar que um indivíduo que conserta um instrumento tão complexo, como são os automóveis, não é uma pessoa altamente habilidosa e apta para preencher determinadas vagas de emprego. Assim, a referência aos “normalmente desempregados” enseja mais a ausência ou diminuta quantidade de postos de trabalho disponíveis para os ciganos do que a disposição destes em trabalhar.

---

50 Sociais, psicológicas, econômicas, culturais etc.

51 O psicólogo Howard Gardner (1994) desenvolveu estudos teóricos na década de 1980, sobre a inteligência humana. Ele descobriu a existência de múltiplas inteligências a qual uma pessoa pode desenvolver. As inteligências múltiplas podem ser: Lógico-matemática, Linguística, Musical, Espacial, Corporal-cinestésica, Intrapessoal, Interpessoal, Naturalista, Existencial. A relação das inteligências múltiplas foi ampliada pelo Phd Daniel Goleman, e, no Brasil, por Celso Antunes, que acrescentaram a inteligência emocional.

Essas características dos ciganos Calon do sudeste do Brasil, descritas por Fazito (2000, p. 51), diferem muito de outros grupos Calon, como os de Limoeiro do Norte/CE, pois lá: “[...] os homens trabalham em firmas localizadas no próprio município de Limoeiro do Norte; as mulheres cuidam da casa, dos filhos e algumas colocam o baralho para as pessoas do bairro e de lugares vizinhos” (SILVA, 2009, p. 89).

Outro discurso na mesma linha deste acima é de uma cigana da região central de Minas Gerais, que, além de cabeleireira e dona de seu próprio salão, ainda trabalha como representante autônoma de uma distribuidora de cosméticos: “Meu pai, mesmo doente, ele levantava às 5 horas da manhã e ia trabalhar”, diz a jovem cigana (VILAR, 2012, p. 148).

A falta de estudos mais precisos sobre a questão do trabalho dos ciganos no Brasil deixa lacunas que precisam ser cuidadosamente preenchidas, para não se cair na falácia de afirmar inverdades. O que não ocorre, propriamente, com os Calon da Espanha, pois lá os níveis de participação dos ciganos nas atividades econômicas em geral são mais elevados do que os dos não ciganos.

Por exemplo, indicadores sociais mostram que quando a idade de referência dos cálculos é reduzida para 16 anos a taxa de ocupação entre os ciganos é de 62,9%, e entre os não ciganos 62,7% (RUBIO; FERNÁNDEZ, 2011, p. 37). Apesar da falta de empregos e discriminação corrente, o cigano Calon da Espanha tem trabalhado mais do que o não cigano. O que não representa que a presença dos ciganos no mercado de trabalho da Espanha tenha as mesmas características e condições do restante da população espanhola. Desta forma:

Os estudos disponíveis já nos mostraram uma população que desenvolve um volume significativo de atividade econômica, cujas vidas estão relacionadas ao mundo do trabalho em maior proporção do que no resto da sociedade, e com taxas de atividade significativamente acima do conjunto da população (RUBIO; FERNÁNDEZ, 2011, p. 35).

Essa divergência entre as evidências empíricas mostra que não se pode fazer generalizações, pois o conjunto histórico-social das conjunturas políticas, econômicas e culturais são determinantes de variações sutis, ou não, das formas de socialização laboral dos ciganos.

Os pesquisadores espanhóis Hernández, Garcia e Martinez (1996) trazem uma formidável descrição dessa relação entre trabalho formal e atividades comerciais entre os ciganos Calon daquela localidade, na segunda metade do século XX.

Durante os anos sessenta e início dos anos setenta, muitos ciganos passaram a ocupar postos de trabalho na indústria, na construção e no setor de serviços, com a mudança econômica e psicológica que essa nova situação significou para eles e suas famílias. De qualquer forma, a maioria dos ciganos não puderam ou não quiseram entrar nesse tipo de emprego assalariado, mantendo-se numa economia marginal (sucata, papelão, shows, etc.), que embora não desse segurança, sim. em muitos casos, forneceu o mesmo ou maior benefício econômico (devemos ter em mente que os postos dados aos ciganos eram geralmente os mais baixos), enquanto eles ainda podiam manter sua liberdade (eles não estavam sob as ordens de um "payo"), seu tempo de trabalho era distribuído (por exemplo, eles podem deixar o trabalho por uma semana para participar de um casamento em outra parte da Espanha, ou passar o Natal), permitia uma exploração familiar do trabalho, com a participação de vários membros da família, etc. Os ciganos, como afirma Teresa San Román, preferem ficar à margem, ocupando empregos "marginais", quando o que a sociedade lhes oferece é menor do que o que recebem com esse tipo de ocupação. Nesse sentido, deve-se levar em conta que a maioria dos ciganos, ao escolher entre dois empregos, não apenas valorizam unicamente a quantidade econômica percebida, mas dá grande importância a outros aspectos qualitativos, como os indicados (HERNÁNDEZ; GARCÍA; MARTÍNEZ, 1996, p. 92).

Grande parte dos ciganos Calon do Brasil, principalmente do nordeste brasileiro, parecem, com suas relativas diferenças, seguir um mesmo padrão de inserção nas atividades laborais. Entretanto, é necessário levar em consideração tanto as diferenças gritantes de ofertas de trabalho entre as médias e as pequenas cidades do interior – em que os ciganos se encontram em maior quantidade –, nas quais tal oferta é quase inexistente, como as diferenças internas de cada grupo.

As narrativas sobre o trabalho aqui expostas, e muitas outras não incluídas, mostram que estão revestidas com incompreensões dos limites efetivos de cada conceito. A falta de compreensão dos conceitos faz com que os discursos não deixem claro qual é a forma de trabalho a que estão se referindo, se ao trabalho ou ao emprego.

Os discursos podem se mesclar com a carga estereotipada negativa construída socialmente na relação dos ciganos com os não ciganos, dos quais os primeiros sempre ficavam em desvantagem frente aos poderes dominantes, nas sociedades em que transitavam. No entanto, sobre os ciganos espanhóis:

De uma forma geral, os ciganos não encaram o trabalho como um objectivo idealizado de vida, mas como um meio de sobrevivência quotidiano, preferindo assim actividades profissionais que estejam mais de acordo com as suas formas de vida e a sua cultura, particularmente no que diz respeito aos horários, formas de contratação (sem vínculos contratuais com terceiros), mobilidade, atenção à família e à divisão de tarefas, rentabilidade imediata, entre outras (FSG, 2007, p. 15).

O que não quer dizer que os ciganos não estejam abertos a várias formas contratuais de trabalho formal, principalmente no século XXI, que é o século do trabalho flexibilizado, e no qual as estruturas fixas e hierarquias verticais se desmancham, dando lugar a horários flexíveis, direitos sociais flexíveis, e rotina de trabalho também flexível. Assim, o paradigma do trabalho no século XXI pode estar se abrindo para formas menos rígidas de trabalho formal, mesmo que esteja concomitantemente flexibilizando também os níveis qualitativos do emprego e da segurança social contra os riscos do trabalho: o trabalho desprotegido.

Devemos considerar que os discursos não são expressos apenas em palavras ou imagens, pois eles também podem se apresentar através de expressões corporais ou formas de se portar diante do outro. Para Fazito (2000, p. 58):

Por exemplo, quando um kalderash se defronta com um gadjo, ele assume características específicas como a entonação da voz, escolha cuidadosa do vocabulário e expressões corporais que denotam sua preocupação em mostrar que o cigano é trabalhador, honesto, e comedido [...].

Apesar de poder representar apenas um reflexo inconsciente frente ao desejo de se contrapor aos estereótipos imagéticos negativos dos não ciganos, tal comportamento reforça o discurso do cigano ordeiro e condizente com as expectativas de uma sociedade homogeneizada. Para esse tipo de discurso, o cigano se sobressai de sua condição inferiorizada quando se torna “igual” aos indivíduos da sociedade do trabalho alienado, desta forma objetivado e assujeitado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levando em consideração todas as diferenças de opinião existentes entre ciganos e não ciganos, e entre os próprios “Calon”, o nosso pensamento reflexivo transitou entre

países culturalmente diferentes, procurando apenas focalizar e extrair dos discursos de diferentes atores sociais ciganos e não ciganos algo de similar, homólogo ou até mesmo contraditório, respeitando, logicamente, as linhas demarcatórias na mobilidade de suas fronteiras.

Esse exercício de comparação nos permitiu perceber o quanto os discursos tanto de ciganos como de não ciganos estão carregados de estereótipos e estigmas historicamente fomentados, e como essa carga ideológica e psicológica afeta as relações de trabalho e emprego na contemporaneidade, geralmente em detrimento dos ciganos.

Essa carga de estereótipos e estigmas obnubilam o entendimento e o conhecimento daquilo que diferencia trabalho de emprego, principalmente se tal diferença se acentua entre formalidade e informalidade, fazendo com que ambos, ciganos e não ciganos, pareçam relatar fatos e categorias diferentes que, em dados momentos, realmente são.

Em suma, mesmo que os não ciganos não percebam, os ciganos trabalham bastante, tanto em atividades informais quanto com “carteira assinada”. E, mesmo que em certos momentos ou circunstâncias tenham assimilado o discurso falacioso do emprego formal como única opção dignificante da condição humana, conservaram o senso de dignidade que permeia o sentimento de coletividade e de família. Da mesma forma que mantiveram o discernimento de que, para se obter uma vida digna, as condições estão postas muito além do que só o exercício de uma atividade laboral. Isto porque a interação com culturas distintas da sua permitiu a flexibilização de suas fronteiras culturais como um processo de mobilidade na produção e reprodução de sua identidade étnica. Processo esse que se baseia na atribuição e autoatribuição de elementos culturais selecionados e que se intensifica pelas interações sociais com as comunidades locais.

No exercício de comparação que realizamos entre os discursos e nas associações realizadas entre as narrativas, tentamos apreender em quais momentos os conceitos de trabalho e emprego se imbricavam entre si e, simultaneamente, se os discursos atribuíam características positivas ou negativas às questões que se relacionavam com a produção e reprodução material contemporânea dos grupos ciganos sob os imperativos do modo de produção capitalista e o trabalho alienado.

Tentando contribuir para o debate acerca da formação de um discurso do trabalho que privilegie a etnicidade dos ciganos Calon do Brasil, percebemos que em muitos discursos dos não ciganos havia um fluxo de generalizações que estavam embasadas mais em estereótipos pejorativamente construídos do que em um conhecimento gerado pelo convívio real e amplo com alguma comunidade cigana na atualidade.

Desmistificando a relação dos ciganos com o trabalho e contrariando os estereótipos negativos que colocam os ciganos como avessos ao trabalho, muitos dos discursos dos ciganos exprimem, mesmo não articulando muito bem o uso técnico dos termos “trabalho” e “emprego”, uma valorização das atividades produtivas e condições de trabalho que permitam, concomitantemente, tempo disponível para as atividades de lazer, entretenimento e solidariedade familiar. Assim, refletem uma valorização que se representa nas diversas formas de exercer algum trabalho. Em outras palavras, uma relativa não propensão a certo tipo de trabalho alienado não descredita sua capacidade nem sua vontade de trabalhar em diversos outros ramos, áreas ou modalidades de trabalho.

O que não se pode descartar é a realidade encontrada na maioria das pequenas cidades em que muitos ciganos convivem com a escassez de qualquer tipo de posto de trabalho, seja ele formal ou informal.

Em suma, os motivos que induzem à existência de um certo hiato de acesso de alguns grupos ciganos ao trabalho formal, nos padrões do modo de produção capitalista, se relacionam, entre outros, com a ausência de postos de trabalho nas pequenas cidades, com a carga pejorativa dos estereótipos que os não ciganos impõem aos ciganos, com a sazonalidade de algumas vagas disponíveis, e com o alto nível de exigência e tempo de trabalho gasto numa jornada laboral. A jornada de trabalho fixa e extensa subtrai o tempo para a família, para as viagens, para a resolução de outras necessidades, tanto da pessoa quanto do núcleo familiar, reduzindo assim os atrativos para este tipo de trabalho.

Por fim, o fato de algumas das narrativas sobre o “trabalho”, por parte dos ciganos e dos não ciganos, nos relatos etnográficos e textos consultados terem surgido exatamente quando o enredo das conversas girava em torno de questões sobre nomadismo, identidade, cultura, família, hábitos, lazer, educação, preconceito, violência, vida presente e tempo

de atrás, demonstram o estreito vínculo e importância do trabalho/emprego para os ciganos nos diversos âmbitos de sua vida social.

## REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Convenção para a grafia de nomes tribais. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 2, v. 2, p. 150-152, 1954.

ALMEIDA, Manuel Antônio de. **Memórias de um sargento de milícias**. Brasília: Câmara dos Deputados/Edições Câmara, 2011.

BAREICHA, Luciana Câmara Fernandes. **Educação e exclusão social: educação perspectiva dos ciganos e dos não-ciganos**. 2013. 400 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade de Brasília. Faculdade de Educação, Brasília, 2013.

BARTH, Fredrik. (Org). **Grupos étnicos e suas fronteiras: a organização da cultura das diferenças culturais**. Boston: Little Brow & Co, 1969.

BONOMO, Mariana; SOUZA, Lídio de; BRASIL, Júlia Alves; LIVRAMENTO, André Mota do; CANAL, Fabiana Davel. Gadjés em tendas Calons: um estudo exploratório com grupos ciganos semi-nômades em território capixaba. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, São João del-Rei, v. 4, n. 2, jul. 2010.

BORGES, Isabel Cristina Medeiros Mattos. **Cidades de portas fechadas: a intolerância contra os ciganos na organização urbana na primeira república**. 128 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal De Juiz De Fora, Juiz de Fora, 2007.

BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos (SEDH). **Povo Cigano – o direito em suas mãos – Brasília: SEDH, 2007**. Disponível em: <<http://static.paraiba.pb.gov.br/2016/05/cartilha-ciganos.pdf>>. Acesso em: 02 nov. 2018.

\_\_\_\_\_. Ministério da Saúde. **Subsídios para o Cuidado à Saúde do Povo Cigano**. Brasília: Ministério da Saúde, 2016. 44 p.

BRESCIANI, Maria Stella Martins. **Londres e paris no século XIX: o espetáculo da pobreza**. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Coleção tudo é história, n. 52).

CASA-NOVA, Maria José. Ciganos, escola e mercado de trabalho. **Revista Galego-Portuguesa de Psicología e Educación**, Corunha, n. 8, v. 10, p. 252-268, 2003.

DANTAS, José Aclecio. **Dissimetria entre o hábito cigano do mercado e o trabalho formalizado: encontros e desencontros**. 255 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço social, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

ENGELS, Friederich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. Tradução de Analia C. Torres. Porto: Afrontamentos, 1975.

\_\_\_\_\_. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem, pp. 61-74. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Textos**. Volume 1. São Paulo: Edições Sociais, 1977.

FAZITO, Dimitri de Almeida Rezende. **Transnacionalismo e etnicidade: a construção simbólica do Romanesthàn (Nação Cigana)**. 189 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Sociologia e Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.

FERRARI, Florencia. Figura e fundo no pensamento cigano contra o Estado. **Revista de antropologia**, São Paulo, v. 54 n. 2, p. 715-745, 2011.

FRASER, Angus. **The Gypsies**. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.

FSG - Fundación Secretariado Gitano. **Guia para a Intervenção com a Comunidade Cigana nos Serviços de Saúde**. Madrid, 2007.

GARCÍA Humberto; ADROHER, Salomé; BLANCO, María Rosa. **Minorías étnicas**. Gitanos e inmigrantes. Madrid: Editorial CCS, 1996. 196 p.

GARDNER, Howard. **Estruturas da mente: a Teoria das Múltiplas Inteligências**. Porto Alegre: Artes Médicas, c1994[1983].

GASPAR, Lúcia. **Ciganos no Brasil**. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife, 2012. Disponível em: <[http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com\\_content&view=article&id=914:ciganos-no-brasil&catid=38:letra-c](http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com_content&view=article&id=914:ciganos-no-brasil&catid=38:letra-c)>. Acesso em: 02 dez. 2018.

GASPARET, Murialdo. **O rosto de Deus na cultura milenar dos ciganos**. São Paulo: Paulinas, 1999.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **O “tempo de atrás”**: um estudo da construção da identidade cigana em Sousa – PB. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2004.

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

GRAMSCI, Antonio. Americanismo y fordismo. In: \_\_\_\_\_. **Cuadernos de la Cárcel**. Tomo 6. Traducción de Ana María Palos México: Ediciones Era, 2001. Disponível em: <<https://yadi.sk/i/Xou79XQeuf6j>>. Acesso em: 15 out. 2018.

HERNÁNDEZ, José Cabanes; GARCÍA, Luz Vera; MARTÍNEZ, María Isabel Bertomeu. Gitanos: historia de una migración. **Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social**, Alicante, n. 4, p. 87-97 oct. 1996.

HOUAISS, Antonio. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva. Versão 1.0. 1 [CD-ROM]. 2001.

KOWARICK, Lúcio. **Trabalho e vadiagem**: a origem do trabalho livre no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens**: trabalho e ser social. 3. ed. rev. cor. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

MARTINEZ, Nicole. **Os ciganos**. Tradução de Josette Gian. Campinas: Papyrus, 1989.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Editorial Boitempo, 2004[1844].

\_\_\_\_\_. **O Capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MEDEIROS, Jéssica Cunha de. Em busca de uma sombra: articulando nomadismo e territorialidade a partir das narrativas de uma Calon de Sousa (PB). In: **Reunião Brasileira de Antropologia**. Políticas da Antropologia: Ética, Diversidade e Conflitos, 30 João Pessoa, 2016. Disponível em:

<<http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/30rba/index.php?id=23>>. Acesso em: 21 agos. 2018.

MELLO, Frederico Pernambucano de. **Guerreiros do sol**: violência e banditismo no nordeste do Brasil. São Paulo: A Girafa Editora, 2004.

MELLO, Marcos Antonio da Silva; SOUZA, Miriam Alves de. Meirinhos Aristocráticos. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional / Sociedade de Amigos da Biblioteca Nacional SABIN, ano 2, n. 14, p. 29-32, nov. 2006.

\_\_\_\_\_ et al. Os Ciganos do Catumbi: de “andadores do Rei” e comerciantes de escravos a oficiais de justiça na cidade do Rio de Janeiro. **Cidades, Comunidades e Territórios**, n. 18. Lisboa: CET-ISCTE, Jun./2009, pp 79-92.

MELO, Fábio José Dantas de. **O Romani dos Calon da região de Mambaí**: uma língua obsolescente. 141 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

MELO, Erisvelton Sávio Silva de. **Sou cigano sim! Identidade e representação**: uma etnografia sobre os ciganos na região Metropolitana do Recife-PE. 142 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco. Recife: 2008.

MENDES, Maria Manuela; MAGANO, Olga; CANDEIAS, Pedro. **Estudo nacional sobre as comunidades ciganas**: Observatório das comunidades ciganas. Lisboa: ACM, I.P. / Alto Comissariado para as Migrações (ACM, IP), 2014. Disponível em: <[www.poaftse.qren.pt/upload/docs/Documentos/estudo\\_ennic.pdf](http://www.poaftse.qren.pt/upload/docs/Documentos/estudo_ennic.pdf)>. Acesso em: 20 jan. 2017.

MOONEN, Frans. **Anticiganismo**: os ciganos na Europa e no Brasil. 3 ed. digital revista e atualizada. Recife: DHnet, 2011. 228 p. Disponível em: <[http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a\\_pdf/1\\_fmanticiganismo2011.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/1_fmanticiganismo2011.pdf)>. Acesso em: 10 mai. 2018.

\_\_\_\_\_. **Ciganos Calon no sertão da Paraíba**: 1993-2011. Recife: DHnet, 2011b. Disponível em: <[http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a\\_pdf/1\\_fmfciganossousa2011.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/1_fmfciganossousa2011.pdf)>. Acesso em: 14 out. 2018.

\_\_\_\_\_. **Anticiganismo e políticas ciganas, na Europa e no Brasil**. Edição revista e aumentada. Recife: AMSK, 2013. Disponível em: <[http://www.amsk.org.br/imagem/pdf/FMO\\_2013\\_AnticiganismoEuropaBrasil.pdf](http://www.amsk.org.br/imagem/pdf/FMO_2013_AnticiganismoEuropaBrasil.pdf)>. Acesso em: 28 agos. 2018.

MORAES FILHO, Mello. **Os ciganos no Brasil**: contribuição ethnographica. Rio de Janeiro: B. L. Ganier, 1886. 203 p. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/224212>> Acesso em: 09 out. 2018.

NETTO, José Paulo. Crise do capital e consequências societárias. **Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, n. 111, p. 413-429, set. 2012.

PABANÓ, Félix Manzano. **Historia y costumbres de los gitanos**. Colección de cuentos viejos y nuevos, dichos y timos graciosos, maldiciones y refranes netamente gitanos. Diccionario español-gitano-germanesco. Dialecto de los gitanos. Ed. ilustrada. Barcelona: Montaner y Simón Editores, 1915. Disponível em: <<https://archive.org/details/historiaycostumb00pabauoft/page/n7>>. Acesso em: 10 jan. 2017.

PELLEGRINI, Luis. O povo andarilho. **Planeta**, São Paulo, 15 jul. 2015. Comportamento. Disponível em: <<https://www.revistaplaneta.com.br/o-povo-andarilho/>>. Acesso em: 10 nov. 2018.

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

PERIPOLLI, Gláucia Casagrande. **As raízes das flores**: uma etnografia de mulheres ciganas em Pelotas, RS. 164 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2013.

PERNOUD, Régine. **As origens da burguesia**. 2 ed. rev. atual. Lisboa: Publicações Europa-America, 1969.

PRADO JUNIOR, Caio. **História Econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

RABELO, Carina. Os ciganos modernos. **ISTOÉ**, São Paulo, n. 2015, 18 jun. 2008. Comportamento. Disponível em: <[https://istoe.com.br/5055\\_OS+CIGANOS+MODERNOS/](https://istoe.com.br/5055_OS+CIGANOS+MODERNOS/)>. Acesso em: 09 out. 2018.

RAMANUSH, Nicolas. **Cultura cigana, nossa história por nós**. Parte II. 2012. Disponível em: <[www.embaixadacigana.com.br](http://www.embaixadacigana.com.br)>. Acesso em: 12 mai. 2016.

REDAÇÃO. Universidade da Bahia cria cota para transgêneros, travestis e ciganos. **Veja**, São Paulo, 25 jul. 2018. Brasil. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/brasil/universidade-da-bahia-cria-cota-para-transgeneros-travestis-e-ciganos/>>. Acesso em: 18 out. 2018.

ROCHA, Everardo Pereira Guimarães. **O que é etnocentrismo**. 5 ed. São Paulo: brasiliense, 1988.

ROMANI, Danielle. Europa: eterna sensação de ser “intruso”. **O Correio da Unesco**, Rio de Janeiro, ano 12, dez. 1984.

RUBIO, Belén Sánchez; FERNÁNDEZ, Aranzazu. La situación laboral de la población gitana: conocimiento y reconocimiento. In: LAPARRA, Miguel. (Coord.) **Diagnóstico social de la comunidad gitana en España**: un análisis contrastado de la Encuesta del CIS a hogares de población Gitana 2007. Madrid: Ministerio De Sanidad, Política Social e Igualdad, p. 35-72, 2011. Disponível em:

<[https://www.msssi.gob.es/ssi/familiasInfancia/inclusionSocial/poblacionGitana/docs/diagnosticosocial\\_autores.pdf](https://www.msssi.gob.es/ssi/familiasInfancia/inclusionSocial/poblacionGitana/docs/diagnosticosocial_autores.pdf)>. Acesso em: 10 jan. 2017.

SANDRONI, Paulo (Org). **Novíssimo dicionário de economia**. São Paulo: Best Seller, 1999.

SILVA, Lailson Ferreira da. A descendência do Cigano Cem: construção e afirmação étnica dos ciganos da cidade Alta (Limoeiro do Norte/CE). **Revista Eletrônica Inter-Legere**, Natal, n. 4, ano 2, p. 87-92, 2009.

\_\_\_\_\_. **Aqui, todo mundo é da mesma família**: parentesco e relações étnicas entre os ciganos na Cidade Alta, Limoeiro do Norte/CE. 116 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2010.

SILVA JÚNIOR, Aluízio de Azevedo. **A liberdade na aprendizagem ambiental cigana dos mitos e ritos Kalon**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2009. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp100264.pdf>>. Acesso em: 08 set. 2018.

SILVA SANCHEZ, Valéria. **Devir Cigano**: Encontro cigano-não cigano (rom–gadje) como elemento facilitador do processo de individuação. 206 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp008824.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2018.

SIQUEIRA, Robson de Araújo. **Os Calon do município de Sousa-PB**: dinâmicas ciganas e transformações culturais. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012. 172 f.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **História dos ciganos no Brasil**. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2008. 127 p. Disponível em: <[http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a\\_pdf/rct\\_historiaciganosbrasil2008.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/rct_historiaciganosbrasil2008.pdf)>. Acesso em: 19 fev. 2017.

TOMKA, Miklos. De artesãos a vítimas da sociedade industrial. **O Correio da Unesco**, Rio de Janeiro, ano 12, dez. 1984.

VAUX DE FOLETIER, François de. O mundo como pátria. **O Correio da Unesco**, Rio de Janeiro, ano 12, dez. 1984.

VILAR, Márcio da Cunha. Para o lado de cá do espelho: morte, sentimento e pessoa através de um retrato de uma cigana brasileira. **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, João Pessoa, v. 11, n. 31, p. 126-163, abr. 2012.

---

Recebido em: 27/04/2018

Aceito para publicação em: 22/10/2018

## **SUS E POVOS CIGANOS: Desafios na construção de uma política brasileira para equidade**

### *SUS and Gypsies: Challenges in construction of a brazilian policy for equity*

Luana Antonino de Medeiros

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal da Paraíba (PPGSS/UFPB).

Maria de Lourdes Soares

Professora Doutora, vinculada ao Departamento de Serviço Social da UFPB e ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social. (PPGSS/UFPB).

**RESUMO.** Com o objetivo de analisar como o Sistema Único de Saúde (SUS) vem se estruturando para atender às demandas dos povos ciganos, uma minoria étnica brasileira convivendo com a pobreza e a insalubridade, realizamos uma pesquisa bibliográfica de cunho exploratório, na qual foram trabalhados artigos e documentos que têm como tema central a saúde das populações ciganas no Brasil. O artigo começa apresentando as condições da geração de dados sobre os ciganos, que é uma das principais problemáticas no desenvolvimento de estudos sobre esses povos. Em seguida, identificamos fatores que afetam o acesso dos ciganos ao serviço de saúde e, por fim, tratamos da equidade enquanto um princípio fundamental na formulação de políticas públicas para ciganos. Concluímos que o Estado brasileiro desconhece as condições de vida dos ciganos, contribuindo para a atual situação de invisibilidade social destes. Além disso, observamos que a estrutura organizativa do Sistema Único de Saúde limita o acesso desses povos aos serviços de saúde.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ciganos, Saúde, SUS, Equidade.

**ABSTRACT.** With the objective of analyzing how the Unified Health System (SUS, in Portuguese) has been structured to meet the demands of the Roma people, a Brazilian ethnic minority living with poverty and unhealthiness, we carried out a bibliographic research of an exploratory nature, in which were worked articles and documents that had as its central theme the health of gypsy populations in Brazil. The article begins by presenting the conditions of data generation on the Roma, which is one of the main problems in the development of studies on these peoples. Next, we identify the factors that affect the access of the gypsies to the health service, and finally, we treat equity as a fundamental principle in the formulation of public policies for gypsies. We conclude that the Brazilian State is unaware of the living conditions of the Roma, contributing to the current situation of social invisibility. In addition, we observe that the organizational structure of the SUS limits the access of these peoples to health services.

KEYWORDS: Gypsies. Health. SUS. Equity.

## INTRODUÇÃO

A Organização Mundial da Saúde definiu em 1946 que saúde é o estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não meramente a ausência de doença (OMS, 1946). Esse conceito, mesmo sendo limitado diante do amplo debate que existe em torno do tema, leva-nos a pensar na saúde como um processo que está para além dos fatores biológicos, é um movimento no qual estão envolvidos os mais diversos aspectos da vida do homem em sociedade, como os fatores étnicos-raciais, culturais, políticos, econômicos e psicológicos.

Em um país constituído por imensa diversidade sociocultural como o Brasil, é essencial que os estudos sobre saúde considerem as particularidades culturais e territoriais dos sujeitos em suas análises, para assim esclarecer como os fatores socioculturais podem afetar a vida dos sujeitos. Pois, de acordo com Coimbra Jr. e Santos (2000), pertencer aos grupos étnico-raciais ou viver em áreas periféricas das cidades, muitas vezes, são fatores que limitam a mobilidade social ascendente e restringem o acesso à saúde, moradia, educação e saneamento básico. Mesmo sendo poucas as dúvidas em relação à precariedade da vida desses sujeitos, a produção sobre raça/etnia e segregação espacial é ainda é relativamente incipiente nos debates sobre desigualdades em saúde no Brasil, o que torna difícil traçar um parâmetro sobre as condições de saúde dos grupos étnico-raciais

A exemplo disso, temos os ciganos brasileiros, uma *etnia*<sup>1</sup> com a história marcada por perseguições e estigmas, que, atualmente, encontra-se em uma situação de invisibilidade tão grave, que nem mesmo é considerada categoria de pesquisa nos censos populacionais oficiais do Estado brasileiro.

Muitos trabalhos que retratam as condições de vida dos ciganos nos mostram uma realidade precária, com baixa escolarização e sem acesso à saúde, saneamento básico, água potável, entre outros. Esta situação é agravada por serem associados à

---

<sup>1</sup> Etnia é um grupo com características culturais que as diferencia do restante da sociedade. De acordo com Vancher de Lapouge (apud SILVA; SILVA, 2006, p. 124), “um agrupamento humano baseado em laços culturais compartilhados”.

imagem de “eternos” suspeitos, o que se reflete em limitações no acesso aos serviços públicos (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2016; GOLDFARB, 2013; SILVA, 2016).

Neste trabalho, objetivamos analisar como o Sistema Único de Saúde (SUS) se estrutura para atender as demandas em saúde dos povos<sup>2</sup> ciganos. Identificando quais os principais aspectos que limitam o acesso dessas populações aos serviços de saúde e quais as ferramentas que vêm sendo desenvolvidas para superar essas limitações. Para isso, realizamos um levantamento bibliográfico com o intuito de nos aproximarmos dos autores que trabalharam e trabalham com a temática dos ciganos no Brasil, principalmente pesquisas publicadas após 1988. Como técnica de coleta de dados, trabalhamos com fichamentos de artigos e documentos a fim de realizar uma pesquisa exploratória.

Em seguida, buscamos compreender as informações, dando centralidade àquelas que versam especificamente sobre a saúde das populações ciganas ou que tratam de aspectos sociais que consideramos importantes na compreensão do processo saúde-doença, tais como: territorialidade; moradia; geração de dados; estigmas; e acesso a serviços públicos em geral.

## CIGANOS E A PROBLEMÁTICA DA GERAÇÃO DE DADOS

Uma das grandes dificuldades ao trabalhar com a questão dos ciganos é encontrar pesquisas em âmbito nacional que retratem a condição de vida desses povos. De acordo com Almeida, Barbosa e Pedrosa (2013), a falta de dados sobre a quantidade e a distribuição dos ciganos, além de dificultar os estudos e a implementação de políticas específicas, nos mostra o quão invisibilizados estão diante do Estado brasileiro.

As Pesquisas de Informações Básicas Municipais (MUNIC) de 2009 e 2011 foram as primeiras nas quais os ciganos apareceram enquanto categoria a ser pesquisada. Segundo Cavalcante et al. (2016), os ciganos deixam de aparecer nos MUNIC de 2012 e 2013 devido à inexistência de demanda por parte do Governo Federal. Retornam em 2014, após as entidades de defesa dos ciganos pressionarem os

---

<sup>2</sup> Neste trabalho utilizamos a nomenclatura *Povos*, de acordo com a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, instituída através do Decreto 6040/2007.

órgãos governamentais. No MUNIC de 2014 foram notificados a existência de acampamentos ciganos em 337 municípios, distribuídos entre 22 estados.

Todavia, encontramos algumas contradições entre os dados do MUNIC e os dados de outros pesquisadores. Por exemplo, o MUNIC de 2011 não registrou nenhum acampamento cigano na Paraíba, enquanto, como nos mostra Goldfarb (2013), desde 1982 a cidade de Sousa, na Paraíba, tem ciganos sedentarizados em seu território. Ademais, o MUNIC de 2014 registrou 15 acampamentos ciganos na Paraíba, mas, segundo o levantamento de Medeiros, Batista e Goldfarb (2014), há acampamentos destes em pelo menos 24 municípios do estado. Em 2018 o Ministério Público Federal recomendou ao IBGE o retorno da temática dos ciganos no MUNIC e, também, que fossem inseridos no censo demográfico de 2020 (BRASIL, 2018). Organizações não-governamentais ligadas à causa desses povos estipulam que haja cerca de 500 mil ciganos vivendo no país (Senado Notícias, 2018).

Uma outra fonte de informações sobre esses povos, segundo a cartilha do Ministério da Saúde (2016), é a base de dados do Cadastro Único (CadÚnico) do Ministério do Desenvolvimento Social. Em 2017, registrou-se 16 mil ciganos inscritos no CadÚnico, ou seja, são famílias que vivem com renda de até meio salário mínimo por pessoa. Apesar de incompleto, pois não sabemos o significado dessa amostra dentro do universo cigano, o dado alerta para a questão da pobreza como um dos fatores a ser considerado nestes estudos.

## LIMITAÇÕES NO ACESSO A SERVIÇOS DE SAÚDE

O direito à saúde no Brasil como um direito de todos e responsabilidade do Estado<sup>3</sup> começa a ser gestado no final dos anos 1970, quando profissionais da área da saúde, juntamente com o movimento estudantil e os movimentos populares, criaram o Movimento de Reforma Sanitária (MRS). Inconformado com o quadro caótico da saúde, esse movimento começou a reivindicar a saúde pública com acesso universal, habitação, saneamento básico, transporte, alimentação, cultura, lazer e a defesa do meio ambiente. Em 1986 foi realizada a 8ª Conferência Nacional de Saúde e, na ocasião, foi

---

<sup>3</sup> Artigo 196 da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988).

construído um relatório final que, inspirado nos ideais do MRS, veio a subsidiar a implementação do Sistema Único de Saúde.

Esse sistema se estabelece dentro dos seguintes princípios doutrinários: da universalidade, integralidade e equidade; o primeiro princípio garante que todos os brasileiros, independente de raça, religião, cor, etnia, ocupação ou características sociais tenham acesso aos serviços de saúde; o segundo pressupõe que haja serviços de diversas complexidades – promoção, prevenção e reabilitação – trabalhando de forma a complementar uma a outra; e o terceiro princípio, a fim de reduzir as desigualdades em saúde e considerando que a igualdade formal é irreal e a-histórica, aponta para a necessidade de intervir mais onde há maior carência (POTYARA; PEREIRA, 2014; PAIM, 2009).

Com o direito à saúde instituído e regulamentado pelas leis 8.080/90 e 8.142/90, surge a necessidade de pensar a atenção em saúde de forma mais ampla, na qual os sujeitos e suas relações sociais sejam considerados no entendimento do processo saúde-doença. Até então, o modelo médico-curativo era hegemônico no país. Esse modelo interpreta o processo saúde-doença apenas como um ciclo de adoecimento e cura, desconsiderando aspectos sociais, políticos e culturais da vida dos sujeitos (SILVA et al., 2011).

É nesse momento que surge a Estratégia da Saúde da Família (ESF), uma ferramenta-chave para a consolidação de um modelo de atenção baseado na prevenção e na promoção de saúde. Assim, a família, e seu modo de estar no mundo, começa a ser considerada lugar de produção em saúde.

No Brasil, houve um avanço significativo em relação às políticas públicas para saúde ao longo dos anos, principalmente quando se trata de legislações especiais que visam reduzir as desigualdades às quais alguns grupos estão expostos. Como exemplo, temos as políticas de atenção à mulher, aos LGBTQ+, à população carcerária e às populações negras e indígenas. No caso dos ciganos, não houve avanços significativos no que concerne à legislação em saúde. Segundo Moonen (2013), a maior contribuição do Ministério da Saúde para os ciganos foi a criação de um folder.

O folder tem como título “Povo Cigano: Acesso humanizado e acolhedor em todos os serviços de saúde”. Nele pode ser observada a imagem de homens e mulheres representando ciganos, logo abaixo uma frase afirmando que todo cidadão tem direito à atendimento em saúde, independente da identidade, etnia ou condição social e, em

seguida, a portaria n. 940 de 28/04/2011, que regulamenta a não obrigatoriedade de ciganos nômades apresentarem comprovante de endereço em unidades de saúde.

A escassez de trabalhos sobre os ciganos não permite um estudo mais aprofundado sobre tais desigualdades em saúde. Todavia, a partir da leitura dos trabalhos de Almeida, Barbosa e Pedrosa (2013) e da cartilha do Ministério da Saúde (2016), identificamos duas questões centrais.

A primeira é a questão do *nomadismo*. É sabido que os ciganos têm sua vida marcada pelo nomadismo, o que termina por ser uma característica importante no processo de identificação desses grupos, ainda que não seja a única. Atualmente, essa característica vem sendo combinada com a sedentarização. De acordo com Moonen (1994), esta é uma característica cultural resultante da imposição social. Muitas vezes eles eram expulsos dos locais onde estacionavam suas caravanas, o que impedia a criação de vínculos com os territórios e os obrigava a continuar sua diáspora.

Ainda hoje podemos encontrar ciganos nômades. Estes vivem em condições insalubres, pois estacionam suas caravanas em terrenos públicos, sem saneamento básico e sem acesso à água ou à energia (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2016). Segundo Escorel (2008 apud BARROS; SOUSA, 2016, p. 15), os sujeitos em situação semelhante à dos ciganos pagam as maiores taxas no quesito de saúde, visto que são frequentemente afetados por doenças de origem infecciosa, crônico-degenerativas ou causadas por fatores externos.

Além das péssimas condições dos acampamentos, os ciganos nômades têm dificuldade de acessar os serviços de saúde. Isto ocorre porque o SUS vem, desde 1990, descentralizando a atenção em saúde por meio da ESF, composta por equipes multiprofissionais que atendem em Unidades Básicas de Saúde. Essas equipes são responsáveis pelo acompanhamento da população de um determinado território.

Inicialmente, a Política Nacional de Atenção Básica definiu o território como uma área delimitada geograficamente, na qual residiam um determinado número de famílias. Com o passar do tempo, esse conceito foi flexibilizado. Hoje o Ministério da Saúde orienta que os profissionais estejam atentos para a existência de outras territorialidades capazes de afetar o acesso aos serviços de saúde ofertados. Porém, o que Pereira e Barcellos (2006) assinalam é que esse conceito ampliado de territorialidade enfrenta dificuldades na sua operacionalização, pois as ideias

reducionistas, que visam o território como um espaço medido e contado, têm a hegemonia dentro das unidades de saúde.

Logo, a maioria dos serviços de atenção primária em saúde no Brasil exige que os usuários comprovem, por meio de documentos, a vinculação com o território onde está a unidade de saúde, criando uma barreira de acesso para os ciganos nômades, pois não estabelecem vínculos territoriais fixos. Dessa forma, a estrutura organizativa do sistema contribui para a perpetuação das condições desiguais em saúde desses povos.

A territorialidade dos ciganos sedentarizados também deve ser considerada uma problemática ao se tratar do acesso aos serviços de saúde. Como nos mostra Goldfarb (2017), a sedentarização estanque e imutável é incapaz de dar conta da territorialidade cigana. Mesmo que os ciganos reconheçam um lugar delimitado geograficamente como seu território, eles ressignificam esse processo de sedentarização e combinam com elementos do nomadismo (MONTEIRO et al., 2014; GOLDFARB, 2017).

Ao observar a experiência de Monteiro et al. (2014) junto aos ciganos do Vale do Mamanguape, temos mais clareza de como esses sujeitos fazem essa ressignificação do nomadismo. Ao mesmo tempo em que vivem na Rua dos Ciganos, na cidade do Mamanguape/PB, eles mantêm “[...] uma mobilidade física, a partir de redes de parentesco ou de alianças, que permite o movimento em várias modalidades de territórios existentes” (GOLDFARB, 2017, p. 273).

Fato semelhante é relatado na experiência de Medeiros, Batista e Goldfarb (2014) junto aos ciganos de Sousa. As autoras relatam que as “andanças” com todo o grupo foram substituídas e, agora, são pequenos grupos de familiares que viajam para encontrar outros ciganos. Eles viajam regularmente, mas sempre têm um local como referência.

A partir do que foi exposto, surgem alguns questionamentos: como ocorre a atenção em saúde para os ciganos nômades? E os ciganos que estão “viajando”, conseguem atendimento em outros territórios ou apenas nos que estão referenciados? Em quais condições as demandas em saúde desses povos são atendidas?

De acordo com a Portaria n. 940, de 28 de abril de 2011, que regulamenta o Sistema Cartão Nacional de Saúde, os ciganos e pessoas em situação de rua não precisam comprovar residência para ter atendimento em qualquer unidade de saúde. Mas, de acordo com uma cigana da cidade de Condado, na Paraíba, esse direito vem sendo violado:

[...] A saúde um pouco, mais ou menos, em Condado mesmo a gente já foi muito discriminado na saúde. É tanto que eu peguei um cartaz que eu tenho, que é da saúde, de uma portaria que diz que a gente não precisa de documento, nem de endereço, e botei em todos os estabelecimentos de Condado bem dizer, que é para poder ele entender. Que eles têm esse negócio de dizer: qual sua área? Às vezes o pessoal da gente tá com a pressão lá em cima e eles dizem: não vai se consultar não que ele não tem área, que ele não tem endereço, não sei o que. Se a gente vive de aluguel, se mudando direto, se muda de cidade direto, que a gente ainda é nômade pra buscar nosso sustento (MEDEIROS; GOLDFARB, 2017, p. 19.).

Partindo da fala supracitada, observamos que a mudança na legislação por si só não é suficiente para garantir que os ciganos tenham o direito à saúde, o que torna imprescindível a capacitação profissional. Essa capacitação deve aproximar os profissionais da vida e da história dos ciganos, tanto para a compreensão da relevância dessas leis na garantia do direito à saúde, como também para que preconceitos e estereótipos não sejam reproduzidos nas unidades de saúde.

Como apontam Costa e Rolim (2014, p. 35), “[...] esses profissionais [por não conhecerem a história e a cultura cigana] acabam usando seu próprio leque de preconceito para se basearem e agirem. Portanto, saúde e educação, [...] saúde e direito, não existem um sem o outro”. É nesse sentido que a cartilha do Ministério da Saúde, em parceria com a Associação Internacional Maylê Sara Kali, denominada *Subsídios para o Cuidado à Saúde do Povo Cigano* (2016), instrui que:

[...] é necessária a criação de espaços de discussão para sensibilização e qualificação das equipes da estratégia de saúde da família, em especial os agentes comunitários de saúde (ACS), principal elo de interlocução da saúde com o povo cigano nos territórios (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2016, p. 32).

O Ministério da Saúde desenvolveu duas ferramentas para qualificar os profissionais, o folder mencionado ao longo do texto e uma cartilha intitulada “Subsídios para o cuidado à saúde do Povo Cigano”, criada em parceria com a Associação Internacional Maylê Sara Kalí. No entanto, mesmo tratando-se de ferramentas importantes, apresentam-se como ações pontuais, incapazes de superar as debilidades estruturais que afetam esses povos ou, ainda, as especificidades e as necessidades com as quais o povo cigano se defronta em diferentes regiões do país.

A partir do que foi exposto no texto, observamos que o enfrentamento das demandas em saúde das populações ciganas perpassa várias questões, desde a geração

de dados, até a criação de mecanismos capazes de tornar o sistema de saúde mais preparado para atender esses povos.

## POLÍTICAS PARA EQUIDADE E SAÚDE

Ao nos reportarmos especificamente ao enfrentamento estatal face às demandas oriundas da população cigana em saúde, é inevitável recorrermos ao princípio da equidade. No desenvolvimento desse trabalho percebemos que a equidade é uma das diretrizes que orientam a organização dos serviços e das ações do SUS, mas, ao observar o caso dos ciganos, percebemos que ela não é considerada na formulação das políticas públicas.

John Rawls é considerado uma das principais referências no debate sobre equidade e justiça e desenvolveu uma teoria que tem como centralidade a construção de uma sociedade mais justa. Ao partir da hipótese de que a desigualdade é intrínseca e inevitável na vida em sociedade, Rawls defende que, para se chegar a um nível aceitável de desigualdade, é necessário que haja as mesmas condições de acesso a bens como saúde, educação e alimentação (ROUANET, 2017; GHISLEN; SPENGLER, 2011; DURÃES; CUBAS, 2014).

No campo da saúde, a equidade é incorporada com vistas a substituir o termo igualdade, que durante muitos anos orientou o MRS. A substituição ocorreu pelo entendimento de que a igualdade formal não é capaz de expressar as reais demandas de uma sociedade historicamente desigual como o Brasil que, além dos altos índices de pobreza, abriga distintas culturas em seu território geográfico. De acordo com Escorel (2009, s/d),

Igualdade significaria a distribuição homogênea, a cada pessoa uma mesma quantidade de bens ou serviços. Equidade, por sua vez, levaria em consideração que as pessoas são diferentes, têm necessidades diversas. Uma distribuição equitativa responde ao segundo elemento do princípio marxista “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades” (Marx, 1875, s/d). Sendo assim, o princípio de equidade estabelece um parâmetro de distribuição heterogênea.

Quando centramos o uso da equidade no campo da saúde, constatamos que ela insurge como princípio que, por vezes, inspira a formulação da política pública de saúde

no que se refere aos planos, programas e projetos, bem como na materialização da assistência à saúde diretamente disposta aos cidadãos.

A equidade se constitui num princípio que quando aplicado contribui para uma elevação do padrão de qualidade no atendimento. Num contexto marcado pela agudização da questão social e por múltiplas iniquidades em saúde, tal princípio assegura que nenhum indivíduo deve estar fora dos níveis de atendimento possibilitando acesso igualitário de acordo com as necessidades demandadas, sendo consensual que a equidade nasceu da necessidade de equilíbrio na distribuição de ganhos e perdas e que cada um tenha direito a um padrão de vida aceitável e de qualidade, sem sofrer discriminação ou estigma de qualquer espécie (CAVALCANTI et al., 2011, p. 32-33).

No Brasil, as políticas para a equidade começam a ganhar maior visibilidade nos anos 1980, com o processo de redemocratização e consolidação dos movimentos sociais. Ao longo dos anos, as reivindicações por políticas específicas para grupos vulneráveis foram crescendo em torno das demandas emergentes, tais como a epidemia do HIV/AIDS ou como as políticas de cotas, com o crescimento do debate em torno dos processos identitários. É nesse momento que são gestadas as políticas para equidade no âmbito da saúde (SIQUEIRA; HOLLANDA; MOTTA, 2017).

Siqueira, Hollanda e Motta (2017), ao analisarem o papel do Ministério da Saúde (MS) na promoção de políticas para equidade junto a grupos minoritários – mulheres, LGBTs, povos do campo e da água, quilombolas e ciganos –, destaca que algumas ações e estratégias foram implementadas, mas que estas passaram por processos árduos e demorados desde sua propositura até a implementação. No tocante aos ciganos, a única política para equidade implementada foi a Portaria n. 940, de 28 de abril de 2011, que, como já mostramos nesse trabalho, não é respeitada.

[...] os processos de implementação são longos, demoram a alcançar um estágio de maturidade. [...]. Além de longos, estes processos envolvem muitos atores e disputas político-ideológicas dentro dos movimentos e entre gestores, que reverberam na construção da política propriamente dita. Em segundo lugar, é possível constatar que a capacidade de indução do MS, em qualquer situação, é limitada por duas razões; a complexidade do objeto da política e as limitações orçamentárias e de recursos humanos, o que termina por restringir o acesso dos grupos vulneráveis ao direito à saúde. Cabe ressaltar que qualquer política voltada a grupos específicos disputa recursos com inúmeras iniciativas de políticas de cunho universalista (SIQUEIRA; HOLLANDA; MOTTA, 2017, p. 1404-1405).

## CONCLUSÃO

Ao trabalharmos com a saúde dos povos ciganos percebemos quão invisibilizada se encontra a etnia, principalmente quando se trata da geração de dados. Poucas são as pesquisas oficiais que consideram esses sujeitos enquanto categoria a ser pesquisada, e os poucos dados existentes não são capazes de retratar as condições de vida dos povos ciganos no Brasil. Sendo assim, consideramos fundamental a ampliação dos estudos sobre a vida desses povos, pois nenhuma intervenção pode ser realizada com qualidade em uma realidade desconhecida.

Como foi observado, existem duas questões centrais que influenciam o acesso dos povos ciganos aos serviços de saúde: a primeira é a estruturação destes serviços que, ao trabalharem dentro de uma perspectiva de território adstrito, terminam por limitar o acesso dos povos com territorialidade flexível, ou nômades; e a segunda é o fato dos profissionais de saúde desconhecerem a etnia e suas demandas.

Ressaltamos que são pontuais as iniciativas institucionais com o intuito de reduzir essas deficiências e melhorar a qualidade de atendimento para os povos ciganos, por isso, é urgente e necessária a criação de políticas para equidade. Ao partir da afirmação de que o Brasil convive com desigualdades de ordem econômica, social, política e cultural, se o SUS oferece o mesmo serviço em todo o território, sem levar em consideração as variações de cada território – seja epidemiológico, geográfico ou cultural –, acaba por investir em ações e serviços desnecessários para determinados territórios e negligenciar demandas reais.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. G.; BARBOSA, D. R. M.; PEDROSA, J. I. S. Trilhas da iniquidade: saúde de povos ciganos e políticas públicas no Brasil. **Revista Eletrônica Gestão & Saúde**, Brasília, v. 4, n. 3, p. 1116-1129, 2013. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/rgs/article/viewFile/14176/10103>>. Acesso em: 11 dez. 2017.

BARROS, F. P. C.; SOUZA, M. F. Equidade: seus conceitos, significações e implicações para o SUS. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 9-18, 2016.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988.

\_\_\_\_\_. **Decreto n. 6040, de 7 de fevereiro de 2007.** Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial, Brasília, DF, 07 [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm)>. Acesso em: 22 de dezembro de 2018.

\_\_\_\_\_. Ministério da Saúde. Portaria n. 940, de 28 de abril de 2011. Regulamenta o Sistema Cartão Nacional de Saúde. Brasília/DF. [http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2011/prt0940\\_28\\_04\\_2011.html](http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2011/prt0940_28_04_2011.html). Acesso em: 22 de dezembro de 2018.

\_\_\_\_\_. Ministério da Saúde. **Subsídios para o Cuidado à Saúde do Povo Cigano / Ministério da Saúde.** Brasília: Ministério da Saúde, 2016. 44 p.

\_\_\_\_\_. Ministério Público Federal. **Procedimento Administrativo nº 1.00.000.013180/2012-86.** Brasília, 2018. Disponível em: <[http://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/recomendacao-ciganos\\_ibge.pdf](http://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/recomendacao-ciganos_ibge.pdf)>. Acesso: 12 out. 2018.

CAVALCANTE, L.; COSTA, E.; VASCONCELOS, M.; GUIMARÃES, J. R. S. A **importância da geração de dados sobre os Povos Romani (Ciganos).** Brasília: AMSK/Brasil, 2016. 33 p.

CAVALCANTI, Patrícia Barreto; MIRANDA, Ana Paula Rocha; CARVALHO, Rafael Nicolau. Proteção Social, o Princípio da Equidade em Saúde no Cuidado Junto ao Idoso brasileiro. Revista Transdisciplinar de Gerontologia, ano V, volume IV, nº2. agosto/Dezembro de 2011. p. 30-35.

COIMBRA Jr., C. E. A; SANTOS, R.V. Saúde, minorias e desigualdade: algumas teias de inter-relações, com ênfase nos povos indígenas no Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva** [Online], v. 5, n. 1, p. 125-132, 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/csc/v5n1/7084.pdf>>. Acesso em: 22 dez. 2017.

CNDSS - Rio de Janeiro: Fiocruz, dez.. COSTA, E; ROLIM, J. D, J. **Redução das desigualdades em saúde nas comunidades ciganas no Brasil:** subsídios para discussão. Brasília: AMSK/Brasil, 2014. 41 p. Disponível em: <[http://www.amsk.org.br/imagem/publicacao/publicacao2\\_AMSK\\_2014.pdf](http://www.amsk.org.br/imagem/publicacao/publicacao2_AMSK_2014.pdf)>. Acesso em: jan. 2018.

DURÃES, J. S.; CUBAS, M. R. Conceitos de equidade, uma revisão de literatura. In: Jornadas de Pesquisas e Estudos em Bioética da PUCPR, 2014, Curitiba. Anais eletrônicos... Curitiba: PUCPR, 2014. Disponível em: <<http://jorneb.pucpr.br/wp-content/uploads/sites/7/2015/02/CONCEITOS-DE-EQUIDADE-UMA-REVIS%C3%83O-DE-LITERATURA.pdf>>. Acesso em: 14 jan. 2018.

ESCOREL, S. **Equidade em Saúde.** In: Dicionário da Educação Profissional em Saúde, FioCruz, 2009, s/d. Disponível em: <<http://www.sites.epsjv.fiocruz.br/dicionario/verbetes/equsau.html>>. Acesso em: 7 dez. 2018.

GHISLENI, A. C.; SPENGLER, F. M. A Justiça como Equidade na Teoria de John Rawls: a mediação enquanto política pública de sua concretização. **Desenvolvimento em Questão**, v. 9, n. 18, art. 5, p. 5-29, 2011.

GOLDFARB, M. P. L. Ciganos Calon: a vida em movimento. In: JUBILIT, Liliana Lyra; REI, Fernando Cardozo Fernandes; GARCEZ, Gabriela Soldano (Eds.). (Org.). **Direitos Humanos e Meio Ambiente: Minorias Ambientais**. 1 ed. São Paulo: Manole, 2017, v. 1, p. 261-278. (Coleção Ambiental).

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

MEDEIROS, J. C.; BATISTA, M. R. R.; GOLDFARB, M. P. L. Entre idas e vindas, como interpretar o fluxo cigano? Discutindo as compreensões sobre a diáspora e o nomadismo. In: Reunião Brasileira de Antropologia, 29., 2014, Natal, RN. **Anais eletrônicos...** Natal, 2014. Disponível em: <[http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402009551\\_ARQUIVO\\_ARTIGORBAJESSICA2014.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402009551_ARQUIVO_ARTIGORBAJESSICA2014.pdf)>. Acesso em: out. 2018.

MEDEIROS, L. A.; GOLDFARB, M. P. L. **O Prêmio Culturas Ciganas na perspectiva do seu público alvo**. Relatório Final do PIBIC vigência 2016-2017, João Pessoa: 2017.

MIRANDA, A. P. R.; CAVALCANTI, P. B.; SILVA, M. A.; PEREIRA, C. O. A política de recursos humanos em foco: um estado a partir da visão dos profissionais do Programa Saúde da Família. **Revista de Políticas Públicas**, São Luís, v. 12, n. 1, p. 63-71, jan./jun. 2008.

MONTEIRO, E. N. J.; GOLDFARB, M. P. L.; MONTEIRO, R. J.; FERREIRA, H. C. O. Entre os caminhos e as rotas dos ciganos do Vale do Mamanguape. In: Reunião Brasileira de Antropologia, 29., 2014, Natal, RN. **Anais eletrônicos...** Natal, 2014. Disponível em: <[http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402015556\\_ARQUIVO\\_RBAFINA L.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402015556_ARQUIVO_RBAFINA L.pdf) [../..../luana/Desktop/INTERCULTURALIDADE E SAÚDE/1402015556\\_ARQUIVO\\_RBAFINAL.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402015556_ARQUIVO_RBAFINA L.pdf)>. Acesso em: outubro de 2018.

MOONEN, F. **Anticiganismo e políticas ciganas na Europa e no Brasil**. ed. rev. ampl. Recife: AMSK/Brasil, 2013.

\_\_\_\_\_. Ciganos Calon no Sertão da Paraíba. **Cadernos de Ciências Sociais**, João Pessoa, n. 32, 1994.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). **Actas oficiales de la OMS**, nº 2, p. 100, 1946.

PAIM, J. S. Reforma sanitária brasileira: avanços, desafios e perspectivas. In: MATTA, G. C.; LIMA, J. C. F. **Estado, sociedade e formação profissional em saúde: contradições e desafios em 20 anos de sus**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz / EPSJV, 2009, p. 91-122.

PEREIRA, M. P. B.; BARCELLOS, C. O Território no Programa de Saúde da Família. **Hygeia Revista Brasileira de Geografia Médica e da Saúde**, Uberlândia, v. 2, n. 2, p. 47-55, jun. 2006.

POTYARA, A. P.; PEREIRA, C. P. Desigualdades persistentes e violações sociais ampliadas. **SER Social**, Brasília, v. 16, n. 34, p. 13-29, 2014.

ROUANET, L. P. Rawls: filósofo político do século XX. **Revista Cult**, 2017. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/rawls-filosofo-politico-do-seculo-20/>. Acesso em: 04 de janeiro de 2018

SENADO NOTÍCIAS. Comissão de Direitos Humanos pode votar Estatuto Cigano. Senado Notícias, Brasília, 10 ago. 2018. Redação. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2018/08/10/comissao-de-direitos-humanos-pode-votar-estatuto-do-cigano>>. Acesso em: set. 2018.

SILVA, A. C. C. **Fatores associados à utilização de serviços de saúde por ciganos na Bahia, Brasil**. 2016. Tese (Doutorado em Medicina) apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Medicina e Saúde Pública, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

SILVA, K. V.; SILVA, M. H. **Dicionário de conceitos históricos**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006. 439 p.

SILVA, M. C. L. S. R.; SILVA, L.; BOUSSO, R. S. A abordagem à família na Estratégia Saúde da Família: uma revisão integrativa da literatura. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, São Paulo, v. 45, n. 5, p. 1250-1255, 2011. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/reeusp/v45n5/v45n5a31.pdf](http://www.scielo.br/pdf/reeusp/v45n5/v45n5a31.pdf)>. Acesso: 14 out. 2018.

SIQUEIRA, S. A. V.; HOLLANDA, E.; MOTTA, J. I. J. Políticas de Promoção de Equidade em Saúde para grupos vulneráveis: o papel do Ministério da Saúde. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 22, n. 5, p. 1397-1406, 2017.

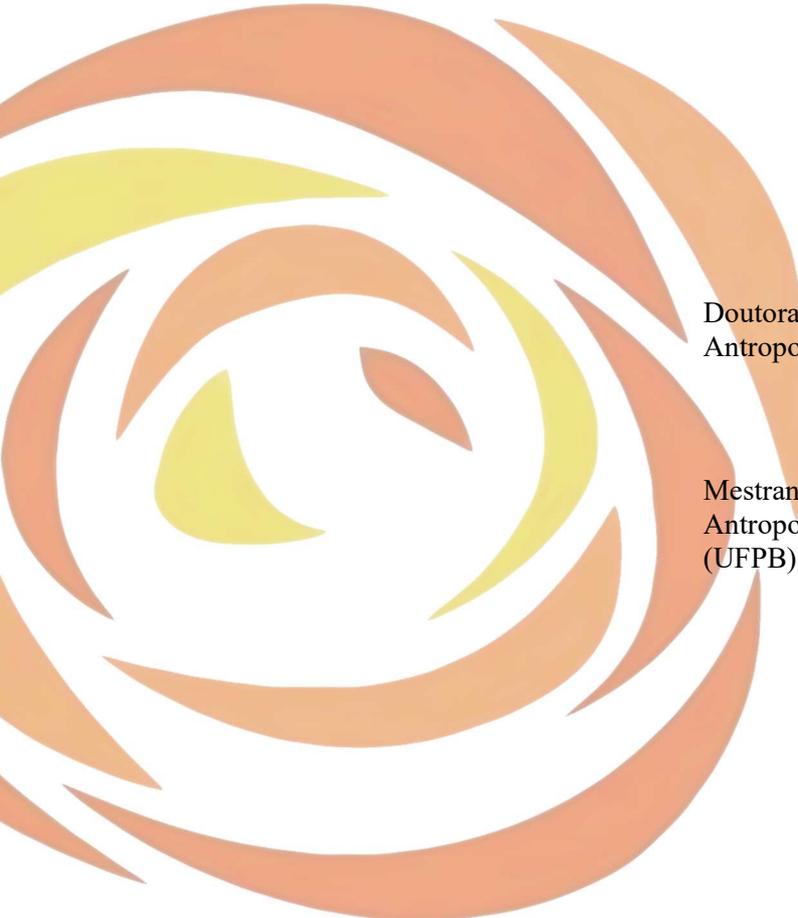
---

Recebido em: 30/04/2018

Aceito para publicação em: 19/09/2018

# COTIDIANO, FESTAS E FESTIVIDADES COMO MOMENTOS DE APRENDIZAGEM<sup>1</sup>

*Daily life, celebrations and festivities as moments of learning*



Edilma do Nascimento J. Monteiro

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFSC). Bolsista CNPq<sup>2</sup>.

Renan Jacinto Monteiro

Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Bolsista CAPES<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Gostaríamos de agradecer a todos os ciganos Calon que tem nos recebido em seus ranchos com tanto afeto e carinho. Dedicamos a todos os Calon este ensaio e todos os trabalhos acadêmicos que tem sido gerado a partir desta relação.

<sup>2</sup> Integrante dos Grupos de Pesquisa NEPI-UFSC, GEC-UFPB e CRIAS-UFPB. Participa da Rede Acadêmica Europeia de Estudos Romani (Romani Studies). A pesquisa teve auxílio do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural.

<sup>3</sup> Integrante do Grupo de Pesquisa CRIAS-UFPB.

*“A força da expressão do olhar é comentada entre vários poetas, mas com os Calon aprendi que o olhar é equivalente à força da palavra dada e da aliança formada.” Diário de campo de Edilma Monteiro (fevereiro - 2018)*

**FOTO 1**



A festa em preparo: Observando o fogo pelo olhar da fotografia.

FOTO 2



A festa em ação: Preparo do Presente.

*“Festa Cigana tem muita comida boa e de verdade!” (Cigana D., aproximadamente 62 anos)*

**FOTO 3**



“Tira uma foto nossa, Edilma!”  
(Comemoração de Batismo da Lorrane)

*“Já era final da festa, as crianças circulavam por todos os lados. Como sempre, dentro do seu ambiente, fazem uso da liberdade de ir e vir. Ao atravessar a Rua dos Ciganos, um deles me chamou e pediu para tirar uma foto deles (...).” Diário de campo de Edilma Monteiro (agosto - 2015)*

#### FOTO 4



Olhares atentos

*“Os olhares das meninas ciganas para Marci, remetiam admiração (...).” Diário de campo de Edilma Monteiro (maio - 2017)*

FOTO 5



Aprendendo a dança no movimento da festa

*“Aqui a gente vai aprendendo olhando Tia Marcilânia!” Maria do A. (9 anos)*

**FOTO 6**



Compasso Ritmado

FOTO 7



“Vou desenhar o Ouro!”

*“O uso de artefatos de ouro, foi um dos elementos marcados pelas crianças ciganas como algo de pertença aos ciganos. Fazendo assim a distinção, nos seus desenhos, de que quem usa ouro são os ciganos, juron não usa ouro.” Anotações sobre o grupo focal com as crianças ciganas (Edilma Monteiro - março - 2014)*

## FOTO 8



O futebol de gerações

*“- Eu aprendi a jogar com minha mãe. Desde muito nova as mulheres e meninas aqui no Rancho jogam.” (Calin Socorro, aproximadamente 50 anos)*

*“A fala da Calin S., apresentou ali naquele momento que o futebol entre as mulheres ciganas no sertão não é algo de agora, mas, a prática do esporte já é uma ação epassada de geração em geração. E assim, todo final da tarde pelas beiradas do campo as meninas mais novas ficavam a observar suas irmãs mais velhas, primas, tias ou mães jogando bola.” Diário de Campo de Edilma Monteiro (junho - 2017)*

FOTO 9



Construindo caixa de som

FOTO 10



Ensinando como faz

*“Para conhecer sobre a educação, necessitava, antes de tudo, conhecer sobre a vida, e como ela se constitui dentro da lógica do grupo, ou seja, pensar quais elementos são postos na rede de ensino-aprendizagem (...).” (Edilma Monteiro, 2017 “A infância Calon é um período que compreende a proteção dos familiares para com suas crianças, principalmente seus pais, mas também é o período da aprendizagem, momento no qual as crianças aprendem sobre o ser Calon e Calin(...).” (Edilma Monteiro 2015)*

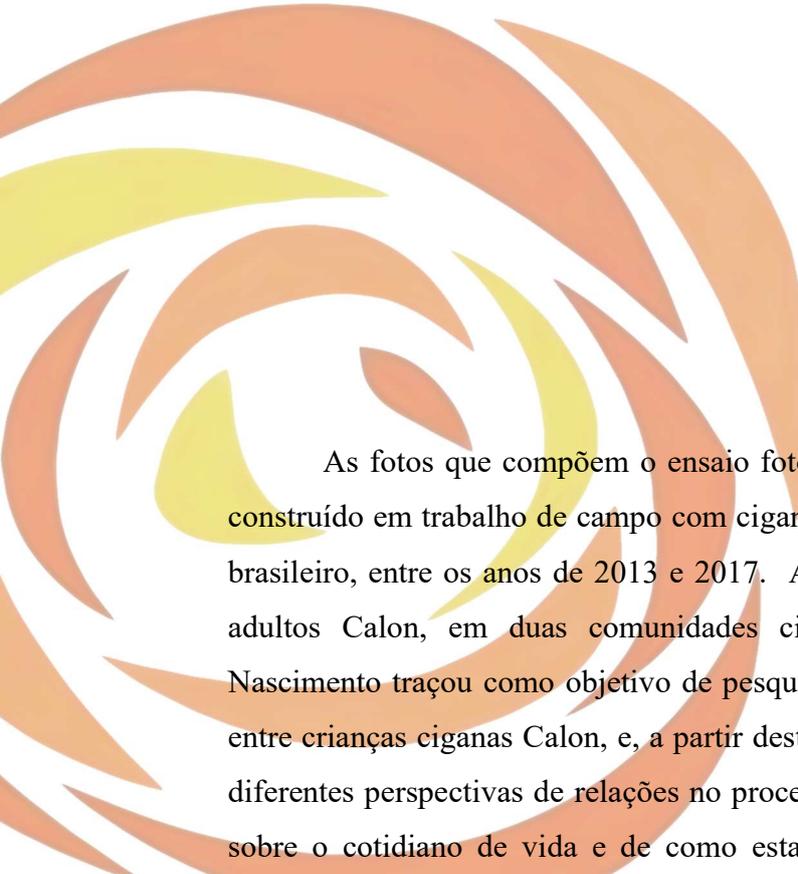


## COTIDIANO, FESTAS E FESTIVIDADES COMO MOMENTOS DE APRENDIZAGEM

### *Daily life, celebrations and festivities as moments of learning*

Edilma do Nascimento J. Monteiro

Renan Jacinto Monteiro



As fotos que compõem o ensaio fotográfico fazem parte do acervo de imagens construído em trabalho de campo com ciganos Calon no estado da Paraíba, no nordeste brasileiro, entre os anos de 2013 e 2017. A pesquisa foi desenvolvida com crianças e adultos Calon, em duas comunidades ciganas Calon. A antropóloga Edilma do Nascimento traçou como objetivo de pesquisa conhecer os processos de aprendizagem entre crianças ciganas Calon, e, a partir deste objetivo, apresentamos imagens delas em diferentes perspectivas de relações no processo de aprendizagem. O recurso imagético sobre o cotidiano de vida e de como esta vida vai sendo formada diariamente está substancialmente atrelado aos valores e noções em que os grupos vivem e constroem seus elementos de pertença étnica. Assim, as fotografias surgem como uma forma de capturar o olhar sobre instantes da vida destas crianças, que se concebem num dinâmico processo de (re)conhecimento e pertencimento ao seu grupo.

Nesta proposta apresentamos imagens das crianças ciganas em diferentes cenários de festejos e de cotidiano junto ao grupo que está na Costa Norte da Paraíba, especificamente, em momentos de vivências do preparo e do acontecimento da festa de aniversário de um dos netos da liderança deste local no ano de 2014. Junto às imagens

do aniversário da criança deste grupo, acresci fotografias que incorporam a narrativa da aprendizagem de outros momentos festivos. Uma destas fotografias trata-se de um registro requerido pelas próprias crianças, que em um dia de celebração entre os Calin da Costa Norte, já no final das festividades, chamaram-me para fotografá-las. Juntas, encontraram o cenário, organizaram-se na pose e pediram: “Pode tirar Edilma”, disse Juliana; “Tira Edilma!”, exclamou o Caique.

Os registros das crianças ciganas do sertão também trazem em sua marca reflexões sobre como, na educação prática (LAVE, 2015; TASSINARI, 2009), são efetivos nos momentos cotidianos das crianças ciganas. As fotografias das crianças do Sertão, por sua vez, são registros da festividade alusiva ao dia do cigano no Brasil, no dia 24 de maio, na Escola Municipal que tem, em sua maioria, alunos ciganos matriculados. Trazemos deste cenário também uma imagem do campo de futebol, local de vivência intergeracional entre os ciganos daquela região. Assim, as imagens da escola buscam capturar uma narrativa de interação entre a professora Marcilânia, que é uma Calin da comunidade de Sousa, com as meninas Calin, no espaço onde atuam respectivamente como professora e alunas.

#### SEQUÊNCIA ORGANIZACIONAL DAS FOTOS

| FOTO | LEGENDA                                                            | DATA        | LOCAL         | AUTOR(A)        | EDITOR(A)                        |
|------|--------------------------------------------------------------------|-------------|---------------|-----------------|----------------------------------|
| 1    | A festa em preparo: Observando o fogo pelo olhar da fotografia.    | Maio 2014   | Mamanguape PB | Edilma Monteiro | Edilma Monteiro e Renan Monteiro |
| 2    | A festa em ação: Preparo do Presente.                              | Maio 2014   | Mamanguape PB | Edilma Monteiro | Edilma Monteiro e Renan Monteiro |
| 3    | “Tira uma foto nossa, Edilma!” (Comemoração de Batismo da Lorrane) | Agosto 2015 | Mamanguape PB | Edilma Monteiro | Edilma Monteiro e Renan Monteiro |

---

|    |                                          |              |               |                 |                                  |
|----|------------------------------------------|--------------|---------------|-----------------|----------------------------------|
| 4  | Olhares atentos                          | Maio 2017    | Sousa PB      | Edilma Monteiro | Edilma Monteiro e Renan Monteiro |
| 5  | Aprendendo a dança no movimento da festa | Maio 2017    | Sousa PB      | Edilma Monteiro | Edilma Monteiro e Renan Monteiro |
| 6  | Compasso Ritmado                         | Maio 2017    | Sousa PB      | Edilma Monteiro | Edilma Monteiro e Renan Monteiro |
| 7  | “Vou desenhar o Ouro!”                   | Março 2014   | Mamanguape PB | Edilma Monteiro | Edilma Monteiro e Renan Monteiro |
| 8  | O futebol de gerações                    | Junho 2017   | Sousa PB      | Edilma Monteiro | Edilma Monteiro e Renan Monteiro |
| 9  | Construindo caixa de som                 | Outubro 2013 | Mamanguape PB | Renan Monteiro  | Edilma Monteiro e Renan Monteiro |
| 10 | Ensinando como faz                       | Outubro 2013 | Mamanguape PB | Renan Monteiro  | Edilma Monteiro e Renan Monteiro |

## REFERÊNCIAS

LAVE, Jean. Aprendizagem como/na prática. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 37-47, jul./dez. 2015.

TASSINARI, Antonella. **Múltiplas Infâncias**: o que a criança indígena pode ensinar para quem já foi à escola - ou A Sociedade contra a Escola. Comunicação apresentada no 33º Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, 2009. Disponível em: <<https://www.anpocs.com/index.php/papers-33-encontro/gt-28/gt16-24/1935-antonellatassinari-multiplas/file>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

---

Recebido em: 30/04/2018

Aceito para publicação em: 23/09/2018

## FRIDA, SOBRE FUMO E CROCHÊ

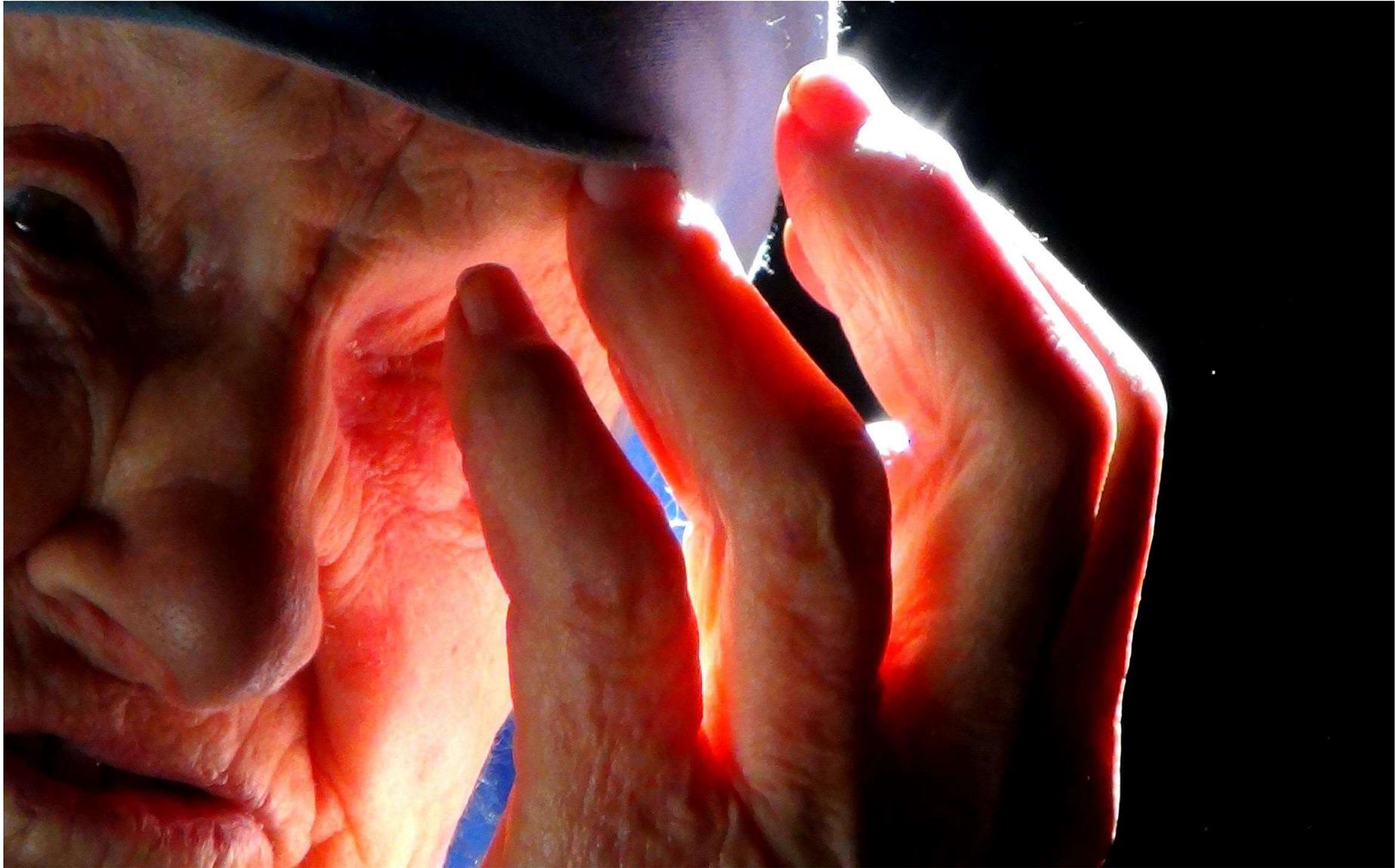
*Frida, on tobacco and crochet*

Larissa Mattos da Fonseca

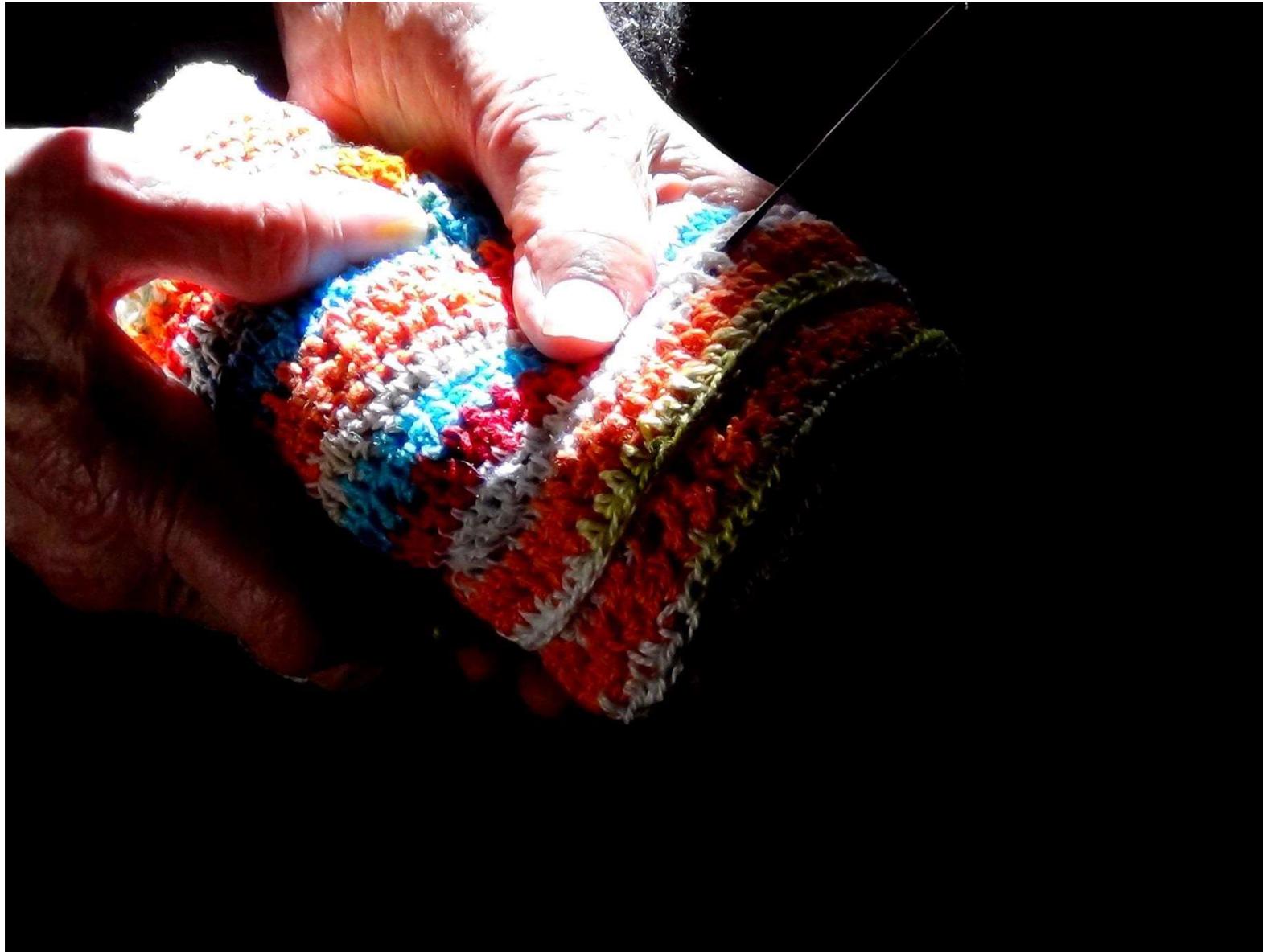
Graduada em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina.

















## FRIDA, SOBRE FUMO E CROCHÊ

### *Frida, on tobacco and crochet*

Larissa Mattos da Fonseca

*Em memória à Frida Rutz.*

Descansadas, as mãos no colorido crochê buscam distração em uma manhã de seleta de fumo. O odor forte e adocicado toma conta de todo o galpão. Frida prossegue seu trabalho, escolhendo fumo por fumo, pintada em tons amarelados pelo sol que entra pela janela e pelo próprio fumo que a cerca. De mãos e olhos concentrados, continua a seleta, percorrendo sua rotina. Frida segue em sua lida, trazendo no rosto um cotidiano quase centenário. Frida Fehlber Rutz, fumicultora, nascida em 1917.

Apresento, assim, um pequeno trecho biográfico que, através da linguagem visual, pode assumir um papel de representação etnográfica da pessoa do rural. As imagens deste ensaio são resultado de duas relações, a etnográfica e a fotográfica. Proponho, portanto, a produção de um conhecimento com e pela imagem, situando o fotografar e o receber a imagem no processo de produção de conhecimento.

As imagens de Frida são resultado de parte da agenda de pesquisa “Saberes e Sabores da Colônia”, desenvolvida no âmbito do Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação e Cultura (GEPAC) e vinculada ao Bacharelado e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas. Imagens, estas, realizadas no primeiro semestre de 2016, na área rural de Pelotas/RS. A fumicultora

Frida, colona de ascendência alemã é representante da (s) comunidade (s) rural alemã do extremo sul do país - comunidades conformadas pelos valores morais da terra, trabalho e família (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997).

#### REFERÊNCIA

WOORTMANN, E.; WOORTMANN, K. **O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa**. Brasília: Ed. UnB, 1997.

Recebido em: 30/04/2018

Aceito para publicação em: 25/09/2018

## **FRIDA, SOBRE FUMO E CROCHÊ**

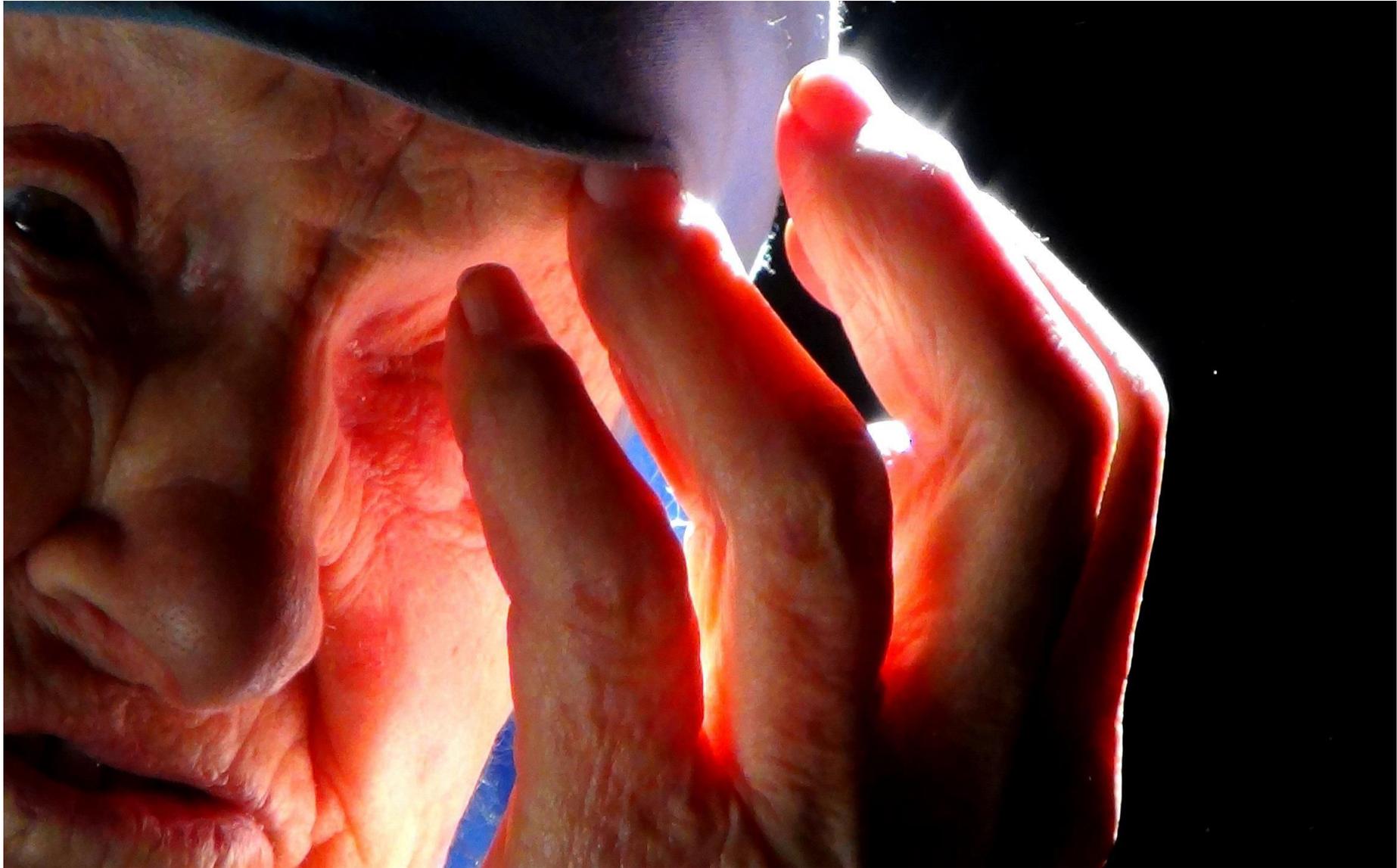
*Frida, on tobacco and crochet*

Larissa Mattos da Fonseca

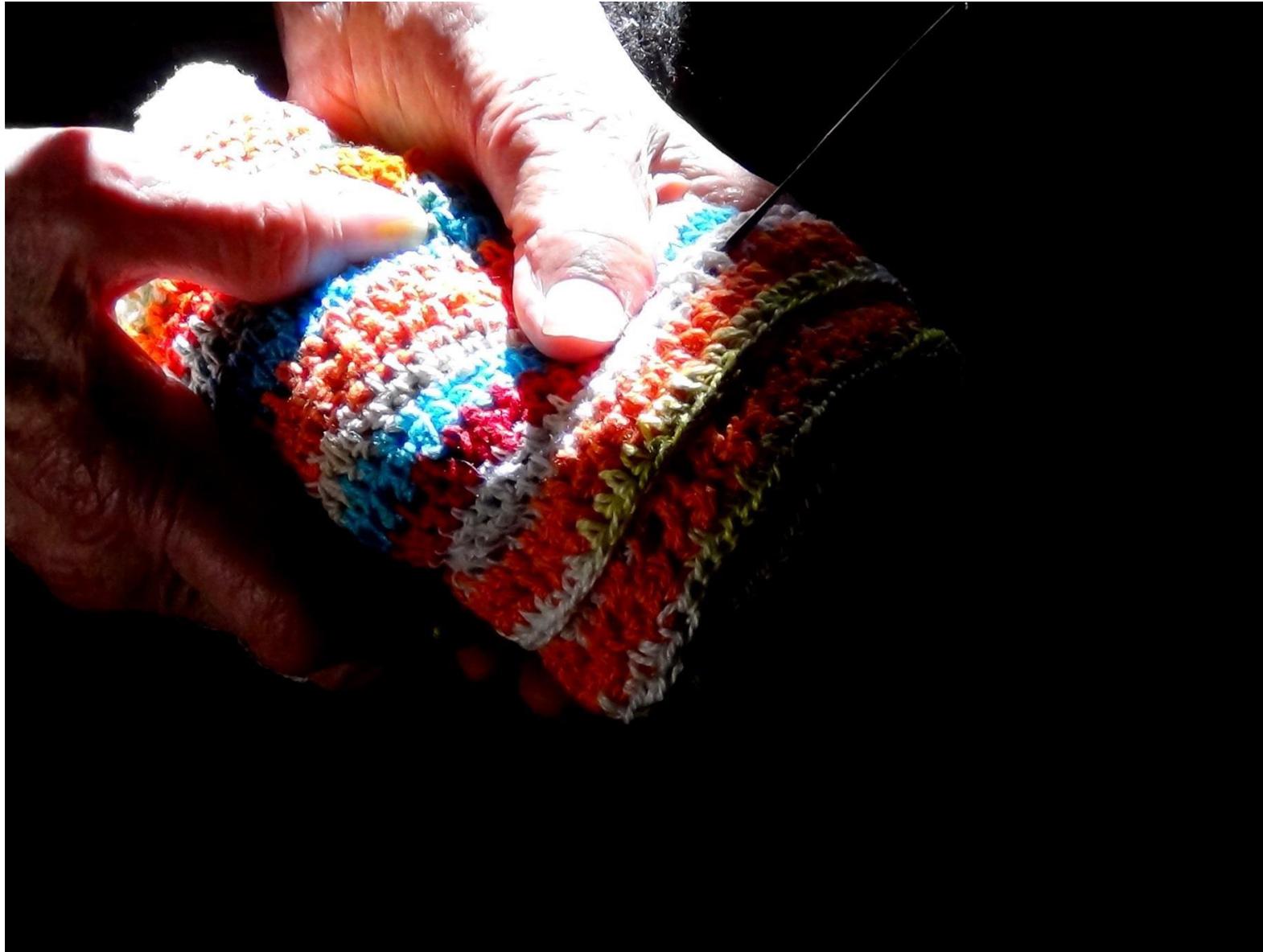
Graduada em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina.

















## FRIDA, SOBRE FUMO E CROCHÊ

### *Frida, on tobacco and crochet*

Larissa Mattos da Fonseca

*Em memória à Frida Rutz.*

Descansadas, as mãos no colorido crochê buscam distração em uma manhã de seleta de fumo. O odor forte e adocicado toma conta de todo o galpão. Frida prossegue seu trabalho, escolhendo fumo por fumo, pintada em tons amarelados pelo sol que entra pela janela e pelo próprio fumo que a cerca. De mãos e olhos concentrados, continua a seleta, percorrendo sua rotina. Frida segue em sua lida, trazendo no rosto um cotidiano quase centenário. Frida Fehlber Rutz, fumicultora, nascida em 1917.

Apresento, assim, um pequeno trecho biográfico que, através da linguagem visual, pode assumir um papel de representação etnográfica da pessoa do rural. As imagens deste ensaio são resultado de duas relações, a etnográfica e a fotográfica. Proponho, portanto, a produção de um conhecimento com e pela imagem, situando o fotografar e o receber a imagem no processo de produção de conhecimento.

As imagens de Frida são resultado de parte da agenda de pesquisa “Saberes e Sabores da Colônia”, desenvolvida no âmbito do Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação e Cultura (GEPAC) e vinculada ao Bacharelado e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas. Imagens, estas, realizadas no primeiro semestre de 2016, na área rural de Pelotas/RS. A fumicultora

Frida, colona de ascendência alemã é representante da (s) comunidade (s) rural alemã do extremo sul do país - comunidades conformadas pelos valores morais da terra, trabalho e família (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997).

#### REFERÊNCIA

WOORTMANN, E.; WOORTMANN, K. **O trabalho da terra**: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Ed. UnB, 1997.

Recebido em: 30/04/2018

Aceito para publicação em: 25/09/2018