



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE ARTES E COMUNICAÇÃO SOCIAL
CURSO DE GRADUAÇÃO EM PRODUÇÃO CULTURAL

POÉTICA DO CORPO E MEMÓRIA
a cultura histórica transnacional dos povos tradicionais ciganos

Sophia Baldi Miguez Monteiro

NITERÓI
2021

SOPHIA BALDI MIGUEZ MONTEIRO

POÉTICA DO CORPO E MEMÓRIA
a cultura histórica transnacional dos povos tradicionais ciganos

**Monografia apresentada ao Instituto de
Artes e Comunicação Social da
Universidade Federal Fluminense,
como requisito para obtenção do grau
de bacharel em Produção Cultural.**

Orientadora: Neide Marinho

NITERÓI
2021

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

M772p Monteiro, Sophia Baldi Miguez
Poética do Corpo e Memória : a cultura histórica
transnacional dos povos tradicionais ciganos / Sophia Baldi
Miguez Monteiro ; Neide Marinho, orientadora. Niterói, 2021.
85 f.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Produção
Cultural)-Universidade Federal Fluminense, Instituto de Arte e
Comunicação Social, Niterói, 2021.

1. Identidade Cigana. 2. Cultura. 3. Memória. 4. Produção
intelectual. I. Marinho, Neide, orientadora. II. Universidade
Federal Fluminense. Instituto de Arte e Comunicação Social.
III. Título.

CDD -



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

INSTITUTO DE ARTES E COMUNICAÇÃO SOCIAL
COORDENAÇÃO DO CURSO DE PRODUÇÃO
CULTURAL

ATA DA SESSÃO DE ARGUIÇÃO E DEFESA DE TRABALHO FINAL II

Ao trigésimo dia do mês de Novembro de 2021, às dezesseis horas, realizou-se de forma remota (online), excepcionalmente, em conformidade com a Decisão Nº. 100/2020 de 21/05/2020, do Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão da Universidade Federal Fluminense, a sessão pública de arguição e defesa do Trabalho Final II intitulado “**Poética do Corpo e Memória: a cultura histórica transnacional dos povos tradicionais ciganos**”, apresentado por **Sophia Baldi Miguez Monteiro**, matrícula 217033096, sob orientação do(a) Prof(a). Dr(a). Neide Marinho.

A banca examinadora foi constituída pelos seguintes membros:

1º Membro (Orientador(a)/Presidente): Drª. Neide Marinho

2º Membro: Drª. Marina Flydberg

3º Membro: Dr. Marildo Nercolini

Após a apresentação do(a) candidato(a), a banca examinadora passou à arguição pública. O(a) discente foi considerado(a):

Aprovado

Reprovado

Com nota final após arguição: 10

E para constar do respectivo processo, a coordenação de curso elaborou a presente ata que vai assinada pelo presidente da banca:

Documento assinado digitalmente
gov.br NEIDE APARECIDA MARINHO
Data: 30/11/2021 23:06:49-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Presidente da Banca

AGRADECIMENTOS

Eu não poderia iniciar esse agradecimento sem falar da pessoa que mais acreditou no meu potencial: a minha mãe. Falar sobre a importância dela nesse processo dentro da faculdade é falar sobre a dedicação infinita que me foi dada muito antes da aprovação na Universidade Federal Fluminense. Foram muitos dias de trabalho para que o meu curso pré-vestibular fosse pago, foram abdições de muitos cuidados pessoais - mesmo fragilizada - para que o meu sonho fosse realizado. Lembro da sua emoção ao telefone quando liguei contando sobre a minha aprovação e do esforço descomunal, desde então, para disponibilizar todo o suporte necessário para eu estar aqui hoje. Aos seus olhares encantados, que tanto me marcaram, durante as vezes em que me viu trabalhar com produção, o meu muito obrigada. Aos abraços apertados recebidos todas as vezes em que eu voltava para casa, o meu muito obrigada. Aos passeios que tivemos pela praia de Icaraí durante as suas visitas, o meu muito obrigada. E ao imenso amor dedicado a mim e aos meus irmãos nesses meus 25 anos de vida, o meu muito, muito obrigada. Você está em mim, assim como eu ainda estou em você. Márcia Baldi, eu te celebro todos os dias.

Ao meu pai amado e melhor amigo e aos meus irmãos, o meu infinito amor. Sem eles, todos os processos vivenciados até aqui seriam muito mais difíceis. Eles são os meus alicerces, são as primeiras pessoas em que penso quando almejo um futuro de possibilidades. A generosidade, o respeito e a complicidade que temos são elementos que carrego na vida e espero transmitir durante o meu percurso profissional. Fábio, Lucas, Isabella e Ana Clara, por vocês, me entrego e confio nos caminhos que serão abertos.

À grande Universidade Federal Fluminense e aos professores brilhantes que tive o prazer de criar trocas tão significativas e que abriram para mim um mundo de descobertas, o meu carinho e agradecimento. Fui instigada, incentivada e abraçada por educadores dedicados que fazem parte do meu presente e do meu futuro. E se hoje enxergo muito além do que já me imaginei enxergar, é porque tive mestres que foram capazes de transpassar muros. Deixo um agradecimento ainda maior à minha orientadora, Neide Marinho, por acreditar e mergulhar de cabeça junto comigo nessa pesquisa, além do acolhimento, da paciência e da confiança. E aos amigos fiéis e aos familiares que partilham a vida comigo e que prometo fidelidade, a minha imensa gratidão!

Maria Georgina, Alice Miguez, Raul Baldi, Caio Baldi, Igor Baldi, Thais Malheiros, Isabel Cristina, Maria Carolina Haubrich, Vinicius Hansel, e Luis Fernando Rocha.

*“A minha língua é a minha pátria, e a
minha pátria é onde estão os meus pés!”*

Claudio Lovanovitchi

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo trazer um percurso histórico da caminhada cigana desde a colonização brasileira, refletindo sobre conceitos culturais e identitários, fatores memoriais entre os grupos e, principalmente, sobre os sistemas políticos vigentes que interferiram na construção social das etnias ciganas presentes aqui no Brasil. As reinvenções culturais que ocorreram durante as peregrinações trouxeram aspectos importantes a serem pensados também numa perspectiva contemporânea, como: estratégias e práticas de sobrevivência, os desafios que permeiam as tradições culturais ciganas dentro e fora dos acampamentos e a assistência do poder público para garantir os direitos básicos constitucionais. As perguntas norteadoras foram: como ocorreram as reinvenções culturais e artísticas ciganas dentro de um território ainda excludente? Quais os maiores desafios sociais e políticos que as comunidades ciganas ainda enfrentam? Através de pesquisas bibliográficas e de uma entrevista virtual para a coleta de dados primários, busco desenvolver uma linha relacional entre passado, presente e os desafios para o futuro para a manutenção das manifestações culturais dos povos tradicionais ciganos.

Palavras-chave: Identidade cigana - cultura - memória.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I:	
CULTURA E CIVILIZAÇÃO	11
1.1 - Breve aparato sobre o conceito de cultura e civilização: influência dos termos no processo de diferenciação dos povos	11
1.2 - Edward Tylor e a concepção universalista	14
1.3 - Franz Boas e a concepção funcionalista	15
1.4 - Alfred Kroeber e o conceito superorgânico	16
1.5 - Identidade	18
1.5.1 - Debates sobre o conceito de identidade cultural	18
1.5.2 - Identidade Étnica	23
CAPÍTULO II:	
PERCURSO HISTÓRICO DOS POVOS CIGANOS E OS PROCESSOS DE EXCLUSÃO	26
2.1 - A Ciganologia como estudo contemporâneo	27
2.2 - Velho Mundo - Breve relato sobre o início da trajetória do povo Cigano	29
2.2.1- Os salvo-condutos	30
2.3 - Os ciganos no Brasil	31
2.4 - O Estado do Rio de Janeiro como moradia dos ciganos da Etnia Calon	34
2.5 - Dados recentes sobre as comunidades ciganas no Estado do Rio de Janeiro	36
2.5.1 - Situação atual no cenário pandêmico da Covid-19	41
CAPÍTULO III:	
MEMÓRIA E CORPO	47
3.1 - Memória	47
3.2 - O Corpo	52
3.2.1 - A relação identitária e política do nomadismo cigano	55

3.3 Linguagem Corporal: A dança ritual e a vestimenta cigana	58
I - A Vestimenta	59
II - A Dança	65
3.4 - A Tatuagem	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS	80
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	82

LISTA DE FIGURAS

Reportagem:

1. I: Imagem da posse da nova diretoria da Comissão de Direitos Humanos da OAB Bangu.
2. II: Imagem de reportagem da situação dos ciganos na pandemia da covid-19, realizada pelo Jornal O São Gonçalo.
3. III: Imagem de reportagem da situação dos ciganos na pandemia da covid-19, realizada pelo Jornal Gazeta Digital.
4. IV: Imagem de reportagem da situação dos ciganos na pandemia da covid-19, realizada pelo Jornal O Povo.
5. V: Quadro de óbitos pela covid-19 em todo o Brasil. Registro pelo Instituto Ciganos do Brasil.

Fotografias:

1. I: Vestimenta dos homens ciganos.
2. II: Cigana Rom e a roupa tradicional cigana.
3. III: Família cigana da etnia Rom com os vestidos e saias tradicionais.
4. IV: Família da etnia Rom com a vestimenta cigana.
5. V: Mulheres ciganas da etnia Calon dançando em homenagem à Santa Sara Kali.
6. VI: Dança ritual cigana.
7. VII: Foto ilustrativa da Deusa Lilith.
8. VIII: Foto ilustrativa de Santa Sara Kali
9. IX: Cigana da etnia Calon com a pinta tatuada no lado esquerdo do rosto.
10. X: A mão tatuada de um cigano Kalderash.
11. XI: Cigana - etnia não revelada - com os braços tatuados

INTRODUÇÃO

Este trabalho foi, sem dúvidas, um dos meus maiores desafios dentro da academia, não só pelo processo de intensa pesquisa e entrega, mas principalmente pela complexidade do tema. Desde o início do meu percurso dentro do curso de produção cultural, busquei trazer para perto alguns questionamentos intrínsecos aos múltiplos estudos culturais, me atentei aos cuidados que deveria ter ao me deparar com as especificidades de cada manifestação étnica e, principalmente, tentei me colocar sempre à disposição para abrir caminhos de diálogo. Eu, enquanto estudante, pesquisadora e futura produtora cultural não poderia deixar de estabelecer uma relação íntima com as causas ciganas e, tão pouco, poderia não fazer uma autocrítica enquanto uma mulher não-cigana. Me tornar consciente do meu papel social faz com que seja impossível dissociar as vivências que me atravessam com a pesquisa desenvolvida.

Com a minha aproximação da religião afro-brasileira, a Umbanda, parti para um interesse inquietante de estudo sobre as comunidades ciganas. Essa inquietação surgiu a partir de muitas reflexões e, inevitavelmente, uma autocrítica, quando comecei a frequentá-la: quem são os povos ciganos para além dessa visão espiritual? Como abraço essa espiritualidade e não busco me aproximar dos corpos aqui presentes? Como quebrar a romantização desses corpos e passar a entender as suas reais necessidades? A exclusão das comunidades ciganas presentes muito antes da construção do Brasil e a restritividade territorial, social e cultural rapidamente se tornaram um motivo de inquietação pessoal. As reinvenções pouco assistidas que foram necessárias para se sentirem minimamente pertencentes a essa terra, as lendas preconceituosas que se entrelaçam à caminhada desses corpos e a assistência carente dos órgãos públicos ainda fazem com que o acesso aos espaços de participação democrática ainda seja escasso.

Com isso, inicio o primeiro capítulo trazendo uma linha histórica sobre o conceito de cultura e civilização, já que as ideias eurocêntricas dessas conceituações foram fundamentais para o processo de exclusão social e, conseqüentemente, se tornaram bases no pensamento estrutural da própria colonização. Para explicar essas ideias, escolhi trabalhar com a pesquisa do sociólogo e antropólogo francês, Denys Cuche, “A noção de cultura nas ciências sociais”, abordando as ideias do que seria cultura desde o século XVIII até a aproximação do termo “civilização”, onde se incorporaram e se alicerçaram aos pensamentos sociais da nobreza e da burguesia europeia. Contrapondo ao conceito excludente desenvolvido nesse período, trago o poeta e político Aimé Césaire com o seu livro “Discurso Sobre o Colonialismo”, afirmando contundentemente a influência dessas ideias ao processo de colonização presente em todo o

globo, gerando o pensamento de um único valor humano, apagando culturas e identidades, escravizando corpos e invadindo e ocupando territórios para a validação de apenas um ideal. Assim, ainda no primeiro capítulo, trago para a discussão o conceito de identidade cultural e identidade étnica, principalmente pelas variações que podemos encontrar dentro dessas três palavras: identidade - cultura - etnia. Apesar dos três termos terem ideias parecidas, a aplicação de cada um deles depende das influências e das bases sociais que atravessam o indivíduo ou o grupo.

No segundo capítulo, trago o percurso histórico das tribos ciganas e o processo de exclusão desde a possível saída da Índia até a chegada no Brasil. As bases teóricas que encontrei sobre a história cigana não colocam nenhuma informação como legítima, já que parte dos dialetos ciganos não têm registro escrito, dificultando a preservação de fontes primárias. Contudo, as teorias apresentadas são as que mais se aproximam do maior número de sociólogos, antropólogos, ciganólogos e da maioria dos ciganos com os quais me deparei durante a pesquisa. Inclusive, a explicação sobre a *ciganologia* como um braço das ciências humanas também está presente nesse mesmo capítulo. Além disso, também abordo a trajetória histórica da passagem dos ciganos no Estado do Rio de Janeiro e das principais etnias ainda presentes nesse território - Calon, Rom e Sinti -, trilhando informações coletadas sobre o passado e o presente, sobretudo sobre a pandemia da covid-19, alinhando com a entrevista realizada com o Coordenador Nacional e Internacional do Instituto Cigano Do Brasil (ICB), Alvaro Alves.

No terceiro e último capítulo, decidi trazer algumas discussões sobre memória e corpo como mecanismos de resguardo das tradições, perpetuação cultural e, principalmente, sobrevivência. A memória compõe toda a estrutura corporal e o corpo performatiza as memórias, sendo assim, não é possível dissociar um princípio do outro dentro da história dos povos ciganos. Com isso, finalizo a pesquisa trazendo as principais características da identidade cigana: o nomadismo, a oralidade e as tradições. E a confluência entre esses elementos gera o instrumento que constitui a base de comunicação desses povos: a manifestação artística/cultural. Assim, me baseio nas excelentes pesquisas etnográficas de Florencia Ferrari e Regiane Hilckner para abordar sobre a vestimenta, sobre as danças rituais - e os a simbologia por trás de alguns adereços usados - e a tatuagem.

Por fim, gostaria de apenas ressaltar que se não há nos livros de história a presença dos povos ciganos na construção do Brasil, então parte da identidade desse país não está sendo contada e muito menos mostrada.

CAPÍTULO I

CULTURA E CIVILIZAÇÃO

Cultura é uma palavra ocidental, de origem europeia, nascida no século XVIII após as transformações semânticas da palavra, onde se tornou objeto de estudo por cientistas sociais burgueses que buscavam desenvolver um conceito para as características humanas e suas complexidades. Existiram e existem diversas variações sobre o termo “cultura” desde os seus primeiros passos na antropologia até os dias de hoje, as tensões causadas nos trazem para uma reflexão de suas diferentes aplicações dentro dos grupos sociais, onde são pensadas de maneira tanto individual quanto coletiva. O próprio conceito de “civilização” desenvolvido no período iluminista no século XVIII foi se aproximando da discussão do conceito de cultura, fazendo com os os dois termos se fundissem dentro do pensamento social e político daquele período, sendo influenciados diretamente pelo próprio processo de colonização. Mesmo séculos depois, essas nomenclaturas e definições ainda estão presentes nas classificações sociais e em todos os processos de desenvolvimento humano, interferindo nos conceitos de raça, gênero, territorialidade e representatividade.

O Fato a ser discutido aqui é: a cultura é causa e consequência de um processo permanente de aprendizado, se dando pelas trocas de valores e experiências em diferentes níveis, pelas influências do tempo, da política e dos modos de dominação, sendo, então, uma maneira dos homens se afirmarem e se reconhecerem enquanto seres pertencentes a um espaço a partir dessas múltiplas vivências, tendo o crescimento do pensamento civilizatório ocidental fincado nessas definições. Pensando nisso, é importante analisarmos esses conceitos dentro dos estudos sociais para que possamos compreender de uma forma mais ampla as dimensões da cultura e da própria identidade cultural dentro de uma perspectiva histórica das comunidades ciganas.

1.1 - Breve aparato sobre o conceito de cultura e civilização: influência dos termos no processo de diferenciação dos povos

A partir das ideias citadas acima, o conceito semântico da palavra “cultura” é pensado e desenvolvido em torno do século XVIII, onde era empregado no singular, o que reflete o universalismo e o humanismo dos filósofos: a cultura como uma característica própria do Homem, baseada nos aspectos espirituais e biológicos de uma comunidade. Não só isso, mas também foi desenvolvida, dentro da ideologia Iluminista francesa a ideia de cultura associada

às ideias de progresso, evolução, educação e razão que estavam no centro do pensamento da época. Em consequência disso, surge também o termo “civilização” que se entrelaça à ideia de “cultura” da época, representando o caminho da racionalidade humana. Ou seja, os civilizados eram aqueles grupos que já haviam alcançado um nível superior dessa cultura - nota-se França e Alemanha, principalmente. No livro “A Noção de Cultura Nas Ciências Sociais”, Denys Cuche traz a discussão desenvolvida sobre civilização e cultura naquele período (Cuche, 1996, p. 22):

A civilização é então definida como um processo de melhoria das instituições, da legislação, da educação. A civilização é um movimento longe de estar acabado que é preciso apoiar e que afeta a sociedade como um todo, começando pelo Estado, que deve se liberar de tudo o que é ainda irracional em seu funcionamento. (...) se alguns (a França particularmente) estão tão avançados que já podem ser considerados civilizados, todos os povos, mesmo os mais selvagens, têm vocação para entrar no mesmo movimento, e os mais avançados tem o dever de ajudar os mais atrasados a diminuir essa defasagem.

O estudo sobre esses termos marca, então, o início de uma reflexão sobre o homem como o centro da discussão, abrindo espaço para o que chamaram de “ciência do homem”. Embora esse debate tenha tomado corpo na metade do século XVIII, o embate de pensamentos franco-alemão tomou o cenário do que representaria cultura e civilização, colocando dois sistemas de valores: a palavra “cultura” usada muitas vezes como sinônimo para a palavra “civilização”, termo usado na França e na Inglaterra no fim do século XVIII para descrever um processo progressivo de desenvolvimento humano, por oposição à barbárie e à selvageria; já na Alemanha, as palavras “cultura” e “civilização” estavam ligadas ao distanciamento existente entre os valores da nobreza e da burguesia. De um lado a burguesia alemã, buscando legitimidade social, considerava-se culta - encaixando o termo cultura - por sua atuação no campo da academia, da ciência, da filosofia, das artes; e do outro, a nobreza alemã é vista como civilizada, mas sem cultura - não ativa no campo intelectual. Cuche (1996, p. 25) elenca, então, que o pensamento Alemão atribuía a autenticidade a tudo que contribuía para o enriquecimento intelectual e espiritual, ou seja, estava ligado a cultura; opondo-se a tudo o que era superficial, somente aparência brilhante, pertencendo, assim, à civilização. O debate franco-alemão do século XVIII ao século XX representa duas concepções de cultura, uma particularista, a outra universalista, que estão na base das duas maneiras de definir o conceito de cultura nas ciências sociais contemporâneas. Dessa maneira, conforme Cuche (1996, p.34), a Etnologia surge para pensar e dar uma resposta para o problema da especificidade humana na diversidade dos povos e dos costumes. O uso primitivo da palavra

“cultura” nas línguas francesa e alemã tem um sentido normativo; já os fundadores da Etnologia vão dar um sentido puro e descritivo, ou seja, não se trata de dizer o que deve ser a cultura, mas de descrever o que ela é nas diferentes sociedades humanas.

O poeta e político Aimé Césaire (1955) no seu livro “Discurso Sobre o Colonialismo” faz uma análise crítica e profunda sobre a problemática da civilização desenvolvida no século XVIII pelas sociedades burguesas europeias, trazendo a discussão sobre a influência da própria colonização para o avanço social dessas sociedades e para a marginalização de outras. Ele diz (Césaire, 1978, p. 13):

A verdade é que a civilização dita <<europeia>>, a civilização <<ocidental>>, tal como a modelaram dois séculos de regime burguês, é incapaz de resolver os dois problemas maiores a que a sua existência deu origem: o problema do proletariado e o problema colonial; que, essa Europa acusada no tribunal da <<razão>> como no tribunal da <<consciência>>, se vê impotente para se justificar; e se refugia, cada vez mais, numa hipocrisia tanto mais odiosa quanto menos suscetível de ludibriar.

Césaire faz crítica a essa construção de civilização excludente, que já no início cria barreiras coloniais de emancipação de outros grupos sociais, o que coloca o diálogo humanizado da burguesia em completa contradição. O autor ironiza a ideia criada do processo civilizatório como um meio de emancipação de todas as nações, onde vendem a Europa como o lugar de encontro, de fonte de oxigenação para todas as ideias, o ponto de acolhimento entre os grupos. Contudo, questiona: dentro desse sistema civilizatório colonialista, consorciar diferentes grupos culturais, criar o intercâmbio cultural realmente funcionou? ou melhor, a colonização foi o melhor método para estabelecer contato? Césaire nega. Para ele, o processo de colonização à civilização é infinitamente diferente: a colonização europeia buscou um só valor humano - o que desencadeou os processos de apagamento cultural e identitário - e o próprio conceito de civilização nasce desses movimentos e dessas ideias políticas. Visto isso, Césaire rompe com a ideia romantizada de civilização criada no século XVIII, onde a função desses mecanismos de avanço social era, na verdade, a criação de civilização de barbárie: “[...] uma civilização que justifica a colonização - portanto, a força - é já uma civilização doente, uma civilização moralmente ferida [...]” (Césaire, 1978, p. 21). Com isso, a análise aqui é apenas refletir sobre a influência desses termos ao longo dos séculos em toda a construção social da humanidade, refletindo, também, nos processos de exclusão dos povos na própria contemporaneidade.

Por fim, Mário de Andrade, no prefácio, acrescenta o pensamento político de Césaire sobre a discussão civilização - colonização que julgo importante: “Césaire vai justamente aprofundar

uma noção pelo qual se baterá no terreno concreto: *o direito à iniciativa histórica dos povos, noutros termos, o direito à personalidade*”.

1.2 - Edward Tylor e a concepção universalista

Se encerra, em termos, a ideia de cultura do século XVIII, quando foi melhor desenvolvida no século XIX pelo antropólogo Edward Burnett Tylor (1832 - 1917), a partir de seus estudos antropológicos ancorados no pensamento Iluminista Francês que tinha como base a cultura como um caráter distintivo da espécie humana, ou seja, a cultura como um acúmulo de saberes e vivências transmitidos socialmente por diferentes comunidades ao longo da história. Tylor traz um debate sobre o primeiro conceito etnológico de cultura capaz de unir em um só termo as diversas possibilidades de realizações humanas. Para Tylor, segundo Cuche (1996, p. 36), "Cultura", na nova definição dada, tem a vantagem de ser uma palavra neutra que permite pensar toda a humanidade e romper com uma certa abordagem que transformava os “primitivos” em seres à parte.

A cultura é pensada como uma expressão da totalidade da vida social do homem, caracterizando-se por sua dimensão coletiva. A cultura é adquirida e por isso não depende da hereditariedade biológica. Sendo a cultura adquirida, em grande parte, de maneira inconsciente a partir do contato com o outro e com o mundo. Para ele, o estudo das culturas singulares não poderia ser feito sem a comparação entre elas, pois estavam ligadas umas às outras em um movimento de progresso cultural (Cuche, 1996, p. 38). Roque Laraia (2001) também atribui a ideia homogênea de cultura estabelecida no início do processo civilizatório como parte de uma progressão social/cultural, “ a uniformidade que tão largamente permeia entre as civilizações pode ser atribuída, em grande parte, a uma uniformidade de ação de causas uniformes, enquanto, por outro lado, seus vários graus podem ser considerados como estágios de desenvolvimento ou evolução” (2001, p.30).

Tylor parte para olhar o conceito de cultura sob todos os aspectos: materiais, simbólicos e corporais. Assim, passou a entender a cultura dentro de estágios evolutivos, ou seja, uma comunidade passaria, então, do primitivismo até o de civilização. Desta forma, a diversidade do alcance humano dentro desses estágios é explicada por Tylor como o resultado da desigualdade existente no processo evolutivo, e isso se dá diretamente ao processo de exclusão de certas comunidades.

1.3 - Franz Boas e a concepção funcionalista

O Antropólogo Franz Boas (1858 - 1942) foi precursor da etnografia - tendo-a como um princípio metodológico - sendo uma ciência de observação direta das culturas primitivas, rompendo com o movimento antropológico predominante no século XIX. No final do mesmo século, Boas defende em seu artigo *The Limitation of the Comparative Method of Anthropology* (1896), onde defendia a ideia de que toda cultura só pode ser entendida quando entendidos os fatos históricos que deram origem a ela e que a mantêm (Laraia, 2001, p.36). Para ele, a diferença fundamental entre os grupos humanos é de ordem cultural e não racial.

Boas critica a teoria racialista baseando-se na existência de diversos indivíduos com uma variedade de características provenientes de uma mistura de raças que são importantes para a formação das populações e etnias e, assim, não tendo uma raça que possa se considerar pura ou superior às outras. O autor pontua que as características raciais não são estáveis e que estão mais sujeitas a modificações influenciadas pelo ambiente social e geográfico do que por fatores étnicos, de fato. Ou seja, o ambiente cultural dos indivíduos é mais determinante do que o conjunto de características fenotípicas. Boas propõe também que a problemática da mistura racial é mais influenciada por questões culturais do que biológicas.

Acredito que o estado atual de nosso conhecimento nos autoriza a dizer que, embora os indivíduos se dividam, as diferenças biológicas entre as raças são pequenas. Não há razão para acreditar que uma raça seja naturalmente mais inteligente, dotada de grande força de vontade, ou emocionalmente mais estável do que outra, e que essa diferença iria influenciar significativamente sua cultura. Também não há razão para acreditar que as diferenças entre as raças são tão grandes, que os descendentes de casamentos mistos devem ser inferiores a seus pais. Biologicamente não há razão para se opor à endogenia em grupos saudáveis, nem à mistura das principais raças. (Boas, 2009, p. 82)

Boas entendia as particularidades de cada cultura como elemento primordial para a diferenciação, relevando os fenômenos da invenção, da difusão e do contato entre os povos. Ele destaca que todos os povos têm cultura e cada uma delas não pode ser entendida a não ser a partir dela mesma, estudando, assim, a ideia de culturas. Sendo assim, cada cultura segue os seus próprios caminhos em função dos diferentes eventos históricos que enfrentou. A partir daí a explicação evolucionista da cultura só tem sentido quando ocorre em termos de uma abordagem multilinear (Laraia, 2001, p.37). Além disso, Boas foi um dos primeiros cientistas sociais a repensar o conceito de “raça”, abandonando-o das explicações dos comportamentos humanos. Cuche diz que Boas buscava e insistia em outra maneira de relativismo cultural. Um aspecto que poderia talvez ser um princípio ético que afirma a dignidade de cada cultura e

exalta o respeito e a tolerância em relação a culturas diferentes. Na medida em que cada cultura exprime um modo único de ser homem, ela tem o direito à estima e à proteção, se estiver ameaçada (Cuche, 1996, p. 46).

1.4 - Alfred Kroeber e o conceito superorgânico

Alfred Kroeber, assim como Boas, também participante da escola americana, associa o conceito de cultura ainda mais aos atos humanos, conduzindo o seu pensamento à relativização. Kroeber vai se esforçar para explicar o processo de distribuição dos elementos culturais no espaço social. Ele utiliza instrumentos conceituais que procurará refinar, principalmente a noção de "área cultural" e de "traço cultural". Esta última noção deve permitir, em princípio, os menores componentes de uma cultura (Cuche, 1996, p. 68). Para ele, a cultura, mais que a herança genética, determina o comportamento do homem e justifica as suas realizações, acredita-se que o processo de desenvolvimento da vida humana começa no nível inorgânico, para o orgânico até alcançar o nível social ou cultural. Kroeber reconhece a cultura como um nível particular, uma ordem ou uma emergência dos fenômenos naturais (Kroeber, 1993, p. 11):

O "nível cultural" é marcado por uma certa organização distintiva de seus fenômenos característicos. É de supor que a emergência dos fenômenos da vida, a partir da anterior existência inorgânica, seja a segregação mais antiga e mais básica de uma ordem ou nível. Semelhante a emergência não quer dizer que os processos físicos e químicos sejam suprimidos mas sim que novas organizações ocorrem no novo nível.

Em seu artigo "O Superorgânico", Kroeber aborda que "graças à cultura a humanidade distanciou-se do mundo animal. Mais do que isso, o homem passou a ser considerado um ser que está acima de suas limitações orgânicas" (Laraia, 2001, p.37). Assume, assim, o pensamento de que os comportamentos humanos não são biologicamente determinados, mas dependem de um aprendizado. A cultura passa a ser o meio de adaptação do homem aos diferentes ambientes ecológicos. Sendo a cultura aprendida, aquele que aprende recebe uma bagagem de seus semelhantes e, a partir desse aprendizado, se dá o fenômeno cultural.

Entende-se, então, que a tentativa de compreender a cultura em si, assim como Boas, Kroeber também vê na arqueologia a fonte de dados culturais puros, na sua essência, o que nos traz a importância e o peso da história na compreensão da dinâmica cultural dos grupos sociais, ou seja, os mecanismos relacionais - a geografia, a política, economia, os modos

comportamentais - são determinantes, não a concepção biológica, hereditária defendida no século XVIII. Ao se subtrair os fatores históricos, se elimina um componente de maior dimensão no processo de análise, justamente, aquele que permite uma integração dos fenômenos com a cultura (Kroeber, 1993, p.10). A sociedade, a cultura e o indivíduo são elementos sociais que devem ser desmontados para que haja uma compreensão individual e, após essa análise, seja remontado, tendo os seus funcionamentos compreendidos de forma extensa, levando em consideração todos os elementos naturais que o compõem, porque apesar destes exercerem influência sobre alguns aspectos, os mesmos nunca determinam seu comportamento e evolução da cultura (Kroeber, 1993, p.16).

É importante destacar que Kroeber, para solucionar o confronto entre os conceitos de civilização e cultura, leva em consideração os contextos históricos das relações e das origens das formações sociais. Para ele, a história é a base de todas as ciências humanas e funciona como crítica à razão iluminista e ao modelo positivista de ciência. Laraia (2001, p. 49) ressalta, então, as contribuições de Kroeber para os estudos culturais:

- A cultura determina o comportamento do homem e suas realizações, mais do que a herança genética;
- O homem age de acordo com os seus padrões culturais, o processo evolutivo interfere nos seus instintos;
- A cultura é meio de adaptação aos diferentes ambientes ecológicos;
- Afirmado o ponto anterior, o Homem foi capaz de romper as barreiras ambientais e se adaptar em todos os ambientes da terra;
- O Homem passou a depender mais do aprendizado do que de atitudes geneticamente determinadas;
- O processo de aprendizagem (socialização ou endoculturação) que determina o seu comportamento;
- A cultura é um processo acumulativo, resultante das experiências históricas das gerações anteriores;
- Os gênios são indivíduos que utilizam do seu sistema cultural, construídos pelos participantes vivos e mortos, para a construção de novas técnicas, novos métodos para a transformação social.

Desta forma, busco trazer um pequeno panorama sobre o conceito de cultura desenvolvido em torno do século XVIII e, não menos importante, o próprio conceito de

civilização pensado na França, já que revelou uma face interessante para os estudos culturais dos séculos seguintes, questionando a complexidade de se pensar a civilização com conceitos tão intrínsecos à própria colonialidade. Tantas teorias desenvolvidas fazem com que nos debruçamos hoje não mais em um sentido único que represente a cultura, mas pensar na complexidade dessa multiculturalidade criada pelos intercâmbios sociais que reverbera também na contemporaneidade. Mas, por outro lado, é graças a essa dimensão cultural que entendemos os ciclos relacionais que nos compõem. Para Roque Laraia (2001, p.45), a diferenciação do homem em relação aos outros seres ocorre pela possibilidade da comunicação oral estruturada e articulada, e isso seria o produto da cultura. Para ele, então, uma compreensão exata do conceito de cultura significa a própria compreensão da natureza humana.

Dito isso, a dinamicidade da cultura traz as diversas formas de organizações entre os homens e as suas relações com o tempo e o espaço, o que torna possível a constante transformação da natureza física humana. Então, exatamente por essas subjetividades que permeiam a multiculturalidade universal, que as significações e as ressignificações dos valores culturais e identitários acontecem.

1.5 - Identidade

1.5.1 - Debates sobre o conceito de Identidade Cultural

“O indivíduo é uma abstração. No concreto, a pessoa comparece sempre como uma rede complexa e ativa de relações. O eu é habitado por muitos.” Leonardo Boff

Há apenas algumas décadas que antecedem o início do século XX, a identidade estava distante da centralização dos debates, permanecendo unicamente um objeto de meditação filosófica (Bauman, 2005, p. 23), entretanto, posteriormente, se tornou o tema central de discussão em diferentes áreas de conhecimento acadêmico e das ciências sociais e humanidades, a fim de buscarem os aspectos do conceito de identidade, pertencimento e tradição que reverberam nas múltiplas linguagens sociais. A construção da identidade ocorre a partir de um processo relacional, ou seja, do contato direto com o outro. Para termos consciência da nossa cultura é necessário que estejamos atentos às singularidades também de outras culturas. Cuche (1996, p.176) sinaliza que:

Apesar de cultura e identidade estarem ligadas, o sentido individual de cada uma tem conceitos bem diferentes. A cultura pode existir sem consciência de identidade, ao passo em que as estratégias de identidade podem manipular e até modificar uma cultura que não terá então quase nada em comum com o que ela era anteriormente. A cultura depende em grande parte de processos inconscientes. A identidade remete a uma norma de vinculação, necessariamente consciente, baseada em oposições simbólicas.

A identidade social de um indivíduo se caracteriza diretamente pelo conjunto de vinculações aos sistemas sociais presentes, então a identidade permite que o indivíduo se localize dentro desses sistemas e se incorpore socialmente. Todo grupo é dotado de uma identidade que corresponde à sua definição social, definição que permite situá-lo no conjunto social. Porém, segundo Hall (2006, p.13), "A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia", ou seja, o processo de identificação social é provisório, variável e problemático, sendo a identidade do indivíduo não uma característica fixa, mas mutável.

A identidade social é ao mesmo tempo inclusão e exclusão: nessa perspectiva, a identidade cultural aparece como uma modalidade de categorização da distinção nós/eles baseada na diferença cultural (Cuche, 1996, p.177), ou seja, a identificação acompanha a diferenciação. Segundo Woodward (2000)¹, seguindo a mesma análise de Cuche, para que haja identidade também precisa haver a diferença, os dois termos se direcionam para a mesma construção de ideias, são interdependentes e partilham uma característica indissociável: o diálogo com as relações de poder. As identidades "não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas" (Silva, 2000, p. 81).

Bauman (2005, p.17) também aponta que o "pertencimento cultural" e a "identidade" não têm uma estrutura rígida, não tem garantia permanente, são negociáveis e revogáveis; a influência dos fluxos sociais no percurso social de cada indivíduo e a própria determinação de se manter vinculado a isso, são fatores cruciais tanto para o "pertencimento" quanto para a "identidade". Stuart Hall (2006, p. 10) esboça um panorama sobre três concepções muito diferentes de identidade, conceitualizando a partir de um percurso histórico:

- Sujeito do Iluminismo (ser humano – centro)
- Sujeito Sociológico (ser humano – interação)
- Sujeito Pós-moderno (ser humano - deslocamento)

¹ WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA T. T. (Org.). Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 7-72.

O Sujeito do Iluminismo, de acordo com Hall, seria entendido como o indivíduo centrado, unificado, dotado de razão, de consciência e ação, onde o eu interior era o centro, ou seja, o sujeito nasce, se desenvolve, mas permanece essencialmente o mesmo ao longo da sua existência. “O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa” (Hall, 2006, p.11), nesse caso, a identidade era considerada fixa. Para o autor essa concepção é individualista, tanto em relação ao indivíduo quanto a sua identidade.

O Sujeito Sociológico refletia a complexidade do mundo, o eu individual não é imutável, mas sofre influência das relações com as outras pessoas importantes para ele, mediando para o sujeito os valores, símbolos e sentidos da cultura que ele habitava. Logo, o núcleo desse sujeito não era mais autônomo e autossuficiente. Hall cita G. H. Mead e C. H. Cooley – representantes do interacionismo simbólico – como defensores desta concepção do sujeito sociológico, em que a identidade é formada na “interação” entre o eu e a sociedade. “O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o "eu real" mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais "exteriores" e as identidades que esses mundos oferecem” (Hall, 2006, p. 11). O autor afirma que a projeção criada do eu dentro dessas identidades culturais contribui para alinhar as subjetividades de cada indivíduo dentro dos espaços sociais e culturais que ocupam no mundo, internalizando, valores, significados, e memórias. Neste caso a identidade, então, costura o sujeito à estrutura. Além disso, Hall também traz a ideia de que o sujeito maduro tendo a sua identidade unificada e estável, está se fragmentando, ou seja, ele desenvolve não só uma única identidade, mas várias. As estruturas sociais e culturais que compunham e asseguravam a sociedade estão entrando em colapso, devido, principalmente, às mudanças estruturais e institucionais. “O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático” (Hall, 2006, p. 12).

O processo citado acima produz, então, o sujeito pós-moderno, onde a identidade está em constante mobilidade, transformada continuamente pelas relações culturais que rodeiam o sujeito, sendo definida historicamente, e não biologicamente, como acreditava o sujeito iluminista. Esse deslocamento identitário acontece com o intenso fluxo de relações sociais que não são unificadas ao redor do "eu", mas de uma multiplicação do todo, estabelecendo diferentes direções, diferentes sistemas de significação e representação cultural.

Outro conceito que podemos usar para complementar as ideias de Hall é o “sujeito nômade, o sujeito migrante e o sujeito sedentário” de Deleuze e Guattari. Os autores trazem a ideia do nômade como aquele que estabelece uma relação livre com o espaço geográfico e

com o tempo, ele se distribui de forma horizontal, sem direção definida, não criando relações de proximidade com o Estado. O Estado aqui está relacionado a uma estrutura de poder que gera um padrão relacional, para eles, o sujeito nômade quebra com essas posições hierárquicas e rompe com o engessamento social e temporal do próprio capitalismo. “Segundo o modelo legal, não paramos de nos reterritorializar num ponto de vista, num domínio, segundo um conjunto de relações constantes; mas, segundo o modelo ambulante, é o processo de desterritorialização que constitui e estende o próprio território” (Deleuze e Guattari, 1997, p. 33). Deleuze e Guattari denominam também a distribuição do sujeito nômade como rizomático².

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o ver “ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjunção “e...e...e...” Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser.

Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas suas margens e adquire velocidade no meio. (Deleuze e Guattari, 1995, capa do livro)

O nômade tem um território, segue trajetos costumeiros, vai de um ponto a outro, não ignora os pontos, mesmo que esses pontos já estabeleçam trajetos. Porém, esse sujeito está estritamente subordinado aos caminhos que eles determinam, criando interação, improvisado e alinhando a vida em função das mobilizações desses percursos. “No pensamento nômade, o hábitat não está vinculado a um território, mas antes a um itinerário³”. Já o sujeito migrante cria uma relação de necessidade, ou obrigatoriedade com o percurso, ou seja, sendo um caminho de passagem para novamente se territorializar. O migrante vai principalmente de um ponto a outro, ainda que este outro ponto seja incerto, imprevisto ou mal localizado.

E nesse sentido que o nômade não tem pontos, trajetos, nem terra, embora evidentemente ele os tenha. Se o nômade pode ser chamado de o Desterritorializado por excelência, é justamente porque a reterritorialização não se faz depois, como no migrante [...] Para o nômade, ao contrário, é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra, por isso ele se reterritorializa na própria desterritorialização. É a terra que se desterritorializa por ela mesma, de modo que o nômade aí encontra um território. A terra deixa de ser terra, e tende a tornar-se simples solo ou suporte. A terra não se desterritorializa em seu movimento global e relativo, mas em lugares precisos, ali mesmo onde a floresta recua, e onde a estepe e o deserto se propagam. (Deleuze e Guattari, 1997, p. 44)

² rizoma – ri.zo.ma; sm (rizo+oma) Bot: Caule subterrâneo no todo ou em parte e de crescimento horizontal. O rizoma sugere outra forma de organização, já que se trata de um sistema de caules horizontais que tem um crescimento diferenciado, polimorfo, sem uma direção definida.

³ Disponível em Deleuze e Guattari, 1997, p. 42 - Anny Milovanoff, "La seconde peau du nômade", in Nouvelles littéraires, 27 de julho 1978

O sujeito sedentário já estabelece uma relação de fixação com o espaço, com o tempo e até mesmo nos vínculos sociais. O sedentarismo é desenvolvido como um mecanismo de organização e controle social, já que as relações com as múltiplas esferas sociais são completamente hierarquizadas. “O espaço sedentário é estriado, por muros, cercados e caminhos entre os cercados, sedentário (com efeito, a relação do sedentário com a terra está mediatizada por outra coisa, regime de propriedade, aparelho de Estado...)” (Deleuze e Guattari, 1997, p. 43).

O autor Manuel Castells (2000) no seu livro “O Poder da Identidade” já traz uma discussão sobre a sociedade pós-industrial, trazendo ideias que moldam a sociedade moderna - contemporânea: a globalização e a identidade. Ele afirma também que uma identidade pode sustentar outras identidades, e cada uma pode representar diferentes papéis sociais capazes de influenciar o comportamento de outros grupos, ou seja, estabelecem redes plurais de relações, graças ao fator transformador primordial da globalização: o multiculturalismo. O autor destaca que essas influências identitárias vão depender das conexões relacionais com o espaço, com as instituições e organizações, constituindo fontes de significados para os próprios atores. Ele entende, então, que toda e qualquer identidade é construída. “Cada tipo de processo de construção de identidade leva a um resultado distinto no que tange à constituição da sociedade” (Castells, 2000, p. 24).

Castells propõe uma distinção entre três formas e origens de construção de identidades construídas a partir de relações de poder:

- Identidade Legitimadora (caráter essencialista e é introduzida e produzida pelas instituições dominantes nas relações de poder, ou seja, instituições e organizações);
- Identidade de Resistência (criada por atores em posições ou condições desvalorizadas, criando comunidades de diálogos contra movimentos de opressão);
- Identidade de Projeto (construída pela sociedade em rede de comunicação para redefinir sua posição social, na direção da busca de transformação das estruturas sociais).

O autor sinaliza então qual seria a questão norteadora para que essas divisões identitárias ocorram, concluindo, assim, que as divisões identitárias hierárquicas são criadas pelas estruturas sociais historicamente dominantes:

A principal questão, na verdade, diz respeito a como, a partir de quê, por quem e para quê isso acontece. A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social (Castells, 2000, p. 23).

Em qualquer dimensão identitária analisada acima o fator primordial é que: é complexo separar o aspecto individual da construção do indivíduo da sua dimensão social, sobretudo, pela multiplicidade de influências simbólicas e relacionais. E, graças a essas convergências de identidades e suas dinamicidades que, inevitavelmente, os confrontos são marcados, os jogos de disputas identitárias e a própria construção de dominação social acontecem. Identidades não são apenas o produto inevitável da oposição de um para o outro, mas o próprio reconhecimento social da diferença humana. Portanto, qualquer relação homem-natureza e homem-homem não é universal, não é único, ao contrário, ela é uma construção social e cultural que validará o seu sentido de liberdade, individualidade e universalidade a partir do atravessamento social de representações que o sujeito em si se encontra.

1.5.2 - Identidade Étnica

Os debates sobre as identidades nos direcionam para a complexidade e para a amplitude que algumas conceitualizações em si nos estimulam a explorar, recorrendo às suas influências históricas, dominantes e aos valores simbólicos e representativos que nascem, como vimos, de uma crise do pertencimento social e do próprio esforço que a identidade desencadeou sobre o papel do que “deve” ser e do que se “é”, fazendo que a realidade social estabeleça um nível de padrões criados pela ideia, ou seja, como disse Barth (1998, p. 26) “recriar a realidade à semelhança da ideia”. Um ponto importante quando pensamos sobre identidade é a ideia construída a partir de uma linguagem ocidentalizada, onde se estabelece como o lugar social adequado à identidade mais legítima; a construção do que entendemos hoje de uma cultura ou identidade minoritária está baseada nas esferas civilizatórias ocidentais. Hall (2006, p.61) também afirma: “as nações ocidentais modernas foram também os centros de impérios ou de esferas neoimperiais de influência, exercendo uma hegemonia cultural sobre as culturas dos colonizados”. Vejamos que a discussão sobre civilização/colonialismo que vimos nos primeiros tópicos sobre os conceitos de cultura, atravessam a construção do pensamento sobre identidade e etnia até mesmo de forma

implícita, por isso, não é possível que eu discorra sobre estes conceitos sem que esses dois pontos históricos sejam reafirmados.

As categorias étnicas, então, - os eixos a serem pensados neste momento - é uma forma de organização social baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores (Barth, 1998, p. 141), relacionadas às características culturais - língua, religião, costume, tradições, sentimento de "lugar". Porém, apesar de tentador, colocar a etnicidade dentro dessa característica "fundacional", como diz Hall (2006, p. 62), é limitante, já que o processo da modernidade traz transformações nas identidades étnicas graças aos hibridismos culturais que ocorrem.

O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira traz no seu livro “Caminhos da Identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo” (2006) um retorno à discussão sobre a identidade étnica que vem trazendo novos impactos na sociedade contemporânea, tanto nos fenômenos culturais quanto nos aspectos morais. Ele relaciona um trecho sobre o volume organizado por Cohen, “Urban Ethnicity” - também uma coletânea - que leva a problemática da identidade para a realidade urbana; e sua introdução intitulada “the lesson of ethnicity”, para ele, teve uma importância crucial para a formulação moderna daquilo que se pode entender como identidade étnica (Oliveira, 2006 p.23):

[...] o termo etnicidade seria de pouca utilidade se fosse “estendido para denotar diferenças culturais entre sociedades isoladas, regiões autônomas, ou *stocks* independentes de populações tais como nações em suas próprias fronteiras nacionais”. E continua Cohen: “diferenças entre chineses e hindus, consideradas dentro de seus respectivos países, seriam diferenças nacionais, mas não étnicas. Mas quando grupos de imigrantes chineses e hindus interagem numa terra estrangeira enquanto chineses e hindus, eles podem ser referidos como grupos étnicos. Etnicidade é essencialmente a forma de interação entre grupos culturais operando dentro de contextos sociais comuns ^{1,4}.”

Ou seja, a questão étnica, “na medida em que envolve dúvidas sobre identidades assumidas enquanto fenômenos de etnicidade, é importante pensarmos que existe uma relação direta com o contexto sobre o qual os povos e os indivíduos que os constituem se movimentam” (Oliveira, 2006, p. 26); se for no interior do próprio território de um determinado povo ou comunidade, a noção de etnicidade, nesse contexto, não se aplicaria.

Para entendermos melhor, de acordo com Barth, o fato de compartilhar uma cultura é uma consequência, não a causa, a condição ou a explicação da etnicidade. Para ele, as

⁴ Oliveira apud Cohen, Abner. “introduction: The Lesson of ethnicity” in Cohen, Abner (org.), Urban Ethnicity, ASA 12, Londres, Tavistock Publications, 1974, p. 85.

diferenças étnicas não dependem de uma ausência de interação ou aceitação social, pelo contrário, eles geralmente são a própria base sobre a qual os sistemas sociais que os contêm são construídos. “Em tal sistema social, a interação não leva à liquidação como resultado de mudanças ou, mais profundamente, da aculturação; diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e interdependente” (Barth, 1976, p.10).

A própria noção de grupos étnicos defendida por Barth é pensar as divisões como categorias que organizam a interação social dentro e fora do grupo social, a partir do que estipulam como "próximo" e "distante". O que pensamos de etnicidade não é resultado de um isolamento de grupos, mas da própria inter-relação social, ou seja, quanto maior os laços de interação, maior será o limite étnico. O antropólogo ressalta que as relações alimentadas dentro do próprio ambiente social também ativam as categorias étnicas, não apenas uma relação com grupos distintos. Ele diz: “Certamente, o mesmo grupo de indivíduos, com as mesmas ideias e valores, colocados em face das diferentes oportunidades oferecidas por um meio diferente, seria forçado a adotar diferentes patrocinadores” (1976, p. 13-14). O autor continua:

Embora as categorias étnicas pressupõe diferenças culturais deve-se reconhecer que não podemos implicar uma simples relação de paridade entre unidades étnicas e semelhanças culturais e diferenças. Os traços que são tomados em conta não são a soma de diferenças "objetivas", mas apenas aqueles que os próprios atores consideram significativo. (1976, p.15)

Contudo, nas sociedades multiculturais que os choques da identidade étnica e dos reconhecimentos identitários se tornarão mais complexos. “Em tais sociedades, a dimensão da identidade étnica relacionada com a da cultura tende a gerar crises individuais ou coletivas. E com elas surgem determinados problemas sociais susceptíveis de enfrentamento por políticas públicas, como, por exemplo, as chamadas políticas de reconhecimento” (Oliveira, 2006, p. 35).

É importante destacarmos que a dimensão da cultura tem um papel muito importante na realidade sociocultural de cada indivíduo, principalmente quando falamos no caráter simbólico, o seu papel é tão essencial quanto o da identidade de cada grupo social, cada indivíduo em si dentro de qualquer realidade. O reconhecimento de ambas, tanto da cultura quanto da identidade, enquanto dimensões da realidade intercultural são relevantes para a investigação antropológica/sociológica/psicológica.

E é por isso que o papel da cultura não se esgota em sua função diacrítica, enquanto marcadora de identidades nas relações interétnicas. A variável cultural no seio das relações identitárias não pode, assim, deixar de ser considerada, especialmente

quando nela estiverem expressos os valores tanto quanto os horizontes nativos de percepção dos agentes sociais inseridos na situação de contato interétnico e intercultural. (Oliveira, 2006, p.)

O ato de se colocar nas discussões sociais incessantemente é abrir caminhos para ecoar e multiplicar o discurso a respeito de si, buscar condições para defrontar pelo reconhecimento da sua identidade étnica e, com ela, situar a própria luta no rumo da busca pela liberdade de ser e de estar, sem ter de abdicar do próprio lugar, da própria identidade. A disputa identitária é uma disputa política, e o seu reconhecimento está apoiado no que Césaire chamaria, como vimos, de direito à própria personalidade.

E, por fim, todas essas conceitualizações são importantes para entendermos muitas vezes as raízes de alguns problemas que permeiam a trajetória social de muitos grupos sociais, sejam eles dominantes ou dominados. E para toda e qualquer história existe um eixo de influência que nos direciona para determinados lugares e para determinados fins, atribuindo os níveis de legitimação e visibilidade que devemos ter. Com os povos ciganos - grupos a serem estudados - tudo isso fica evidente quando trazemos também uma retrospectiva histórica, marcada totalmente por um fluxo de intolerância e de perseguições. No próximo capítulo levo em consideração os estudos desenvolvidos sobre os povos ciganos desde o possível início que desencadeou o nomadismo até as muitas décadas seguintes que os deslocaram para as terras brasileiras, desde o século XVI até o século XX. Destaquei também alguns valores civilizatórios e modernos - impulsionados principalmente pelos movimentos que aconteciam na Europa - que desencadearam inúmeras tensões e inúmeros conflitos, como a higienização social dos centros urbanos, a tentativa de criar um controle cultural e até de gerar um apagamento identitário dos povos ciganos, que contribuíram para o agravamento das condições de sobrevivência desses grupos e para a concretização de uma perceptível invisibilidade política, econômica, social e cultural dos ciganos no Brasil.

CAPÍTULO II

PERCURSO HISTÓRICO DOS POVOS CIGANOS E OS PROCESSOS DE EXCLUSÃO

“Os ciganos são verdadeiros cidadãos do mundo e moram dentro de si mesmos.”

Ático Vilas-Boas Mota

2.1 - A Ciganologia como estudo contemporâneo

Os estudos sobre os povos ciganos, ou povo Roma⁵, são complexos, já que os registros históricos encontrados - estima-se que existem desde o aparecimento dos povos ciganos na Europa Ocidental no início do século XV - são majoritariamente feitos por não ciganos - direcionados por eles como *gadjés*⁶ - que perpetuaram os processos de apagamento da história cigana durante séculos. Além disso, por serem ágrafos e nômades os ciganos não deixaram registros escritos, o que dificultou em achar registros legítimos sobre os seus percursos e práticas (Teixeira, 2008, p. 5) . Sendo assim, a aproximação dos primeiros estudiosos sobre esses povos aconteceu através de registros de figuras políticas, policiais, clérigos e viajantes, por exemplo. Nesses relatos, a informação sobre os ciganos é dada por intermédio de um olhar agressivo, preconceituoso e, sobretudo, estrangeiro.

Partindo para o campo de pesquisa sobre os povos ciganos, os estudiosos passaram a considerar os estudos sobre a temática cigana dentro da vertente chamada "Ciências Culturais", conhecida como "Ciganologia", que está ligada diretamente à Antropologia Cultural, sendo uma das linhas de pesquisa mais recentes da área. O surgimento da "ciganologia" enquanto uma área específica de estudo e conhecimento, se desenvolveu na Inglaterra com a criação da *Gypsy Lore Society*⁷, em 1888, sendo primeira revista europeia especializada sobre o tema e responsável também pela generalização recorrente de se denominar como "ciganos" diversos grupos diferentes que se estabeleceram como nômades, como comunidades de outras origens que praticam, ou que praticaram, um tipo específico de nomadismo. No Brasil, as obras historiográficas direcionadas especificamente para os povos ciganos ainda são escassas e, como citado mais acima, parte dos seus dialetos não têm registro escrito⁸, o que dificultou, ao longo da história, a preservação de fontes primárias da trajetória cigana. Para alguns historiadores, o processo de pesquisa aqui no Brasil sempre foi complexo, principalmente pelo desinteresse de pesquisadores pela ciganologia, já que estamos falando,

⁵ Roma é o termo politicamente correto para designar os ciganos. Romani é usado como adjetivo, também apresentando variações em sua grafia, com "r" duplicado, Rromani, ou com "y" Romany. Designa, ainda, a língua falada pelos Rroma, também conhecida como Romanês e Romanó (Vasconcelos e Costa, 2015: 13).

⁶ Gadjé ou gajon, várias formas de escrever e falar pelos ciganos, usado por eles para se referir a uma pessoa não-cigana.

⁷ Acesso à revista em: <http://www.gypsyloresociety.org/>

⁸ Acho importante destacar que o dialeto não escrito era para muitos ciganos trunfo de preservação de uma identidade fechada e exclusiva. Além de ser uma ferramenta de proteção e de identificação dos grupos.

principalmente, de um povo historicamente excluído e que sofre até hoje com a tentativa de um apagamento identitário e cultural, além de sabermos que, grupos marginalizados só são “reconhecidos” quando há interesse de domínio e de apropriação de suas culturas.

Algumas dessas ideias são compartilhadas atualmente pelo antropólogo Frans Moonen, que atribui à desinformação e à ausência de diálogo entre os ciganos e não-ciganos como alguns dos pontos primordiais que corroboram com a situação contemporânea desses grupos: exclusão política, econômica, social e cultural. O autor escreveu (Moonen, 1996, p. 37):

De importância fundamental será informar melhor ciganos e não ciganos tanto sobre seus direitos, sobre sua história, sobre a sua cultura e valores culturais, sobre a problemática cigana mundial, sobre experiências feitas para melhorar a situação cigana, sobre eventuais soluções encontradas. Na luta contra o anticiganismo existe um enorme campo de trabalho ainda inexplorado para cientistas das mais diversas áreas.

Com isso, entendo que para compreendermos melhor a complexidade do percurso histórico dos povos ciganos, é necessário que entendamos os desdobramentos dos estudos para além do tema, mas olhar atentamente para os próprios indivíduos e para as comunidades, entendendo os seus enfrentamentos para a sobrevivência e permanência de seus corpos durante tantos séculos e que, ainda na contemporaneidade, sentem esses ataques de forma latente em seus cotidianos. Outro ponto pertinente a ser colocado é que inúmeros pesquisadores começaram a produzir obras, como vimos, no final do século XIX - primeira metade do século XX, porém, os estudos só tomaram proporção de visibilidade e interesse a partir da década de 1980. Mesmo anos depois, muitos objetos de estudos em torno dos ciganos são elaborados em uma perspectiva estereotipada, seja pela imagem mística, exotizada ou até mesmo pela romantização do próprio nomadismo, o que ainda é um ponto necessário a ser pensado e questionado por parte de todos aqueles que se interessam e se debruçam sobre a temática cigana. A problemática da falta de diálogo entre ciganos e não-ciganos, a falta de políticas públicas de distribuição de informação, visibilidade das manifestações culturais e abertura de espaços de discussões sobre o tema são fatores que corroboram com esses discursos.

2.2 - Velho Mundo - Breve relato sobre o início da trajetória do povo Cigano

De acordo com alguns registros históricos, a hipótese que mais se aproxima sobre a origem cigana é que tudo começou na Índia. Essa descoberta ocorreu a partir de estudos linguísticos realizados no século XVIII por linguistas europeus, identificando semelhanças entre os dialetos ciganos e o sânscrito indiano, chegando, então, à hipótese dessa possível origem indiana.

Existem, no entanto, explicações científicas para a origem dos ciganos pois, a par de estudos comparativos sobre o modo de vida, a capacidade espiritual (superstições de signos ocultos e cabalísticos), trajes, ofícios (ferreiros, músicos e adivinhos), caracteres físicos dos ciganos e de tribos nômades que há no Noroeste da Índia, atual Paquistão - os laubadies - o que mais incentivou os pesquisadores a determinar esse local como a terra de origem dos ciganos foram estudos etnolinguísticos (século XVIII) que comprovaram que o romanê - língua dos ciganos - é aparentado com o sânscrito - língua da Índia Antiga.⁹

A escritora Cristina da Costa Pereira (2009) diz que o nomadismo cigano começou ainda em solo hindu, nos anos 1500 A.C. com a invasão dos Árias, ou arianos,¹⁰ - os fundadores do sistema de castas -, que submetiam a população a esse sistema dividido por classes. Como os ciganos não quiseram se submeter a essa ordem, começaram a andar pelo território indiano. Após as invasões turcas no século XI D.C. na Índia, iniciou a primeira onda migratória dos ciganos, onde decidiram sair do território indiano e migrar do Oriente para o Ocidente, chegando às Américas no século XVIII. Existem também outros relatos que tentam justificar o nomadismo cigano, porém nunca houve como comprovar a veracidade dessas histórias.

É importante destacar que, historicamente, todos aqueles que foram chamados de ciganos ou *gipsies*¹¹ eram colocados em situações de vulnerabilidade, o que fez com que o deslocamento se tornasse parte do cotidiano dos povos ciganos, tendo, assim, o nomadismo como uma característica intrínseca à condição cigana. Porém, essas locomoções foram e são decorrentes da perseguição étnica, dos conflitos gerados entre ciganos e não ciganos e da exclusão social, fazendo com que o nomadismo se tornasse uma prática de sobrevivência,

⁹ “Ciganos : A oralidade como defesa de uma minoria étnica” - Cristina da Costa Pereira.
Encontra-se em: [34-39-ciganos-a-oralidade.cdr \(unesco.org\)](https://unesco.org)

¹⁰ *ariano* vem do sânscrito *arya*, que significa nobre.

¹¹ *Gipsies* (inglês), *gitan* (francês), *gitano* (espanhol), *zingaros* (itália), *ciganos* (Brasil) são assim chamados por conta da suposta origem Egípcia, África.

primeiramente, e não necessariamente uma paixão pela estrada, como pensam principalmente os *gadjés*.

2.2.1 - Os salvo-condutos

O Salvo-Conduto nada mais é que um documento emitido por alguma autoridade de um Estado que permite o trânsito livre do portador por toda a região que o aplica. O período do nomadismo cigano em território europeu ocorreu, principalmente, sob a proteção desses Salvo-condutos Imperiais ou também por benefícios papais, que foram bastante utilizados por soberanos e até mesmo pela população, com o intuito de proporcionar moradia, alimento e roupas aos viajantes que cruzassem aquelas regiões. Fraser (apud Moonen. 2013, p.19), nos conta que os ciganos perceberam o valor desses documentos a partir da observação constante dos passos dos peregrinos e viajantes que passavam pelos portos de Constantinopla ou da Grécia e, assim, quando migraram para Europa Ocidental, resolveram reproduzi-los - muitas vezes falsificados - como forma de alcançar uma fonte de renda e de proteção. Já os benefícios papais eram utilizados como instrumento de prestação de contas à igreja, que tinham as práticas “humanizadas” sempre pautadas na ideia de pecado e do castigo. Moonen continua destacando algumas afirmações de Fraser como que os grupos ciganos, já numerosos, souberam utilizar esses documentos para garantir uma maior assistência das autoridades e para permanecerem seguros em território europeu por mais tempo. Moonen relata alguns registros dessas assistências sociais para ciganos nas prefeituras de Munique, na Alemanha e de Basileia, na Suíça:

A prefeitura da cidade de e München em 1418 entregou aos ciganos uma boa soma em dinheiro, pão, carne e vinho, como esmola em nome de Nossa Senhora bem como a prefeitura de Basileia, na Suíça, no mesmo período fez o mesmo com o pagamento de seis carneiros e uma meia carroça de vinho. Como também prefeituras que se utilizaram de pagamentos como forma de impedir que os ciganos entrassem em suas cidades. Como o caso da cidade holandesa de Midelburgo, entre 1457 e 1476 foi visitada por no mínimo seis “condes” ciganos diferentes: 1457 – conde Constantino, com grande séquito, recebeu 16 florins e prometeu nunca mais voltar; 1458 – conde Nicolau com 60 seguidores, recebeu dinheiro sob a mesma condição de nunca mais voltar (Moonen, 2013, p. 20 e 24).

Já a partir do século XVI, começa a diminuir a frequência dos salvo-condutos, tendo a diminuição dos prazos de validade e a rigidez de algumas regras. Isso se deu, principalmente, pelas transformações estruturais e políticas que estavam acontecendo no continente europeu,

sendo muito relacionadas ao processo de “limpeza social e cultural” que geraram leis e decretos severos com a finalidade de manter viajantes, ciganos e peregrinos fora das cidades.

Para os ciganos, o processo de exclusão se tornou ainda mais latente, sendo documentados na categoria geral de “Mendigos e Vagabundos” (Moonen, 2013, p. 31). Sofreram expulsões, assassinatos, torturas, confiscos de bens materiais e bens de trabalho. Em países como a Espanha e Portugal, a ordem do Estado foi buscar por uma prática de aculturação forçada, onde os ciganos eram proibidos de exercer seus costumes, suas práticas culturais, de utilizar as suas linguagens de reconhecimento em público. Sem estímulos de inserção social, eram obrigados a encontrar empregos formais e proibidos de praticar o próprio nomadismo, senão seriam banidos do país ou punidos em trabalhos escravos nas galés durante anos.

2.3- Os ciganos no Brasil

Os ciganos são atores inseridos diretamente na construção da história brasileira, mas os papéis fundamentais que esses grupos desempenharam em todo o processo histórico foram banidos e invisibilizados de qualquer livro de história. A caminhada dos povos ciganos deportados para o Brasil, desde o início da colonização, foi influenciada de maneira indiscutível pelas transformações sociais e políticas de toda a conjuntura nacional, alterando, então, a dinâmica interna desses grupos, os seus métodos de sobrevivência e, principalmente, os de resistência. Os primeiros ciganos da etnia Calon - provenientes da península ibérica - chegaram no Nordeste brasileiro e em Minas Gerais, tendo eles presença mais antiga no Brasil. Foram expulsos pela inquisição por determinação da Coroa Portuguesa, chegando juntos com o Estado Português. Quando buscamos os dados históricos disponíveis até hoje que registram os passos dos povos ciganos, é praticamente impossível procurar exatidão em quaisquer um deles, já que as informações sobre os ciganos nos Séculos XVI e XVII são bastante limitadas, contudo, os documentos relativos às políticas anti-ciganas portuguesas deixam rastros importantes para pensarmos o início dessa caminhada, como as restrições aos ciganos e aos descendentes destes que aparecem nas Ordenações Manuelinas¹² (1514 - 21),

¹² As **Ordenações Manuelinas** foram três diferentes sistemas de preceitos jurídicos que compilaram a totalidade da legislação portuguesa, de 1512 ou 1513 a 1603. Fizeram parte do esforço do rei Manuel I de Portugal para adequar a administração no Reino ao enorme crescimento do Império Português na era dos “descobrimentos”. Disponível em: > https://pt.wikipedia.org/wiki/Ordena%C3%A7%C3%B5es_Manuelinas <

que tornaram ainda mais rígidas através das Ordenações Filipinas¹³ (1603). A deportação de ciganos portugueses continuou pelo menos até o final do Século XVIII. De acordo com Rodrigo Teixeira (2008, p.16):

A deportação de ciganos portugueses para o Brasil, ao que tudo indica, só começou mesmo a partir de 1686¹⁴. Dois documentos portugueses daquele ano informam que os ciganos deviam ser degredados também para o Maranhão. Antes eram degredados somente para as colônias africanas. A escolha da Coroa pela capitania do Maranhão visava pelo menos a dois objetivos. Primeiro, colocar os ciganos bastante afastados das áreas brasileiras de mineração e de agricultura, assim como longes dos principais portos da colônia do Rio de Janeiro a Salvador. Segundo, esperava-se que os ciganos ajudassem a ocupar extensas áreas dos sertões nordestinos, então ainda ocupadas por indígenas. Ainda que perigosos, preferia-se os ciganos. Não foram ainda descobertos documentos com dados sobre o número de ciganos deportados para o Brasil nesta época, para quais capitanias e por quais motivos.

Rodrigo Teixeira também traz em outras pesquisas a análise de uma série de decretos expedidos pela coroa em 1718, referentes à expulsão de ciganos de regiões do nordeste, como Bahia, Pernambuco e Sergipe, onde muitos deles vieram para o território das Minas acompanhando o Rio São Francisco.

Em território brasileiro, a situação dos ciganos continuou sendo reproduzida da mesma forma que em Portugal. As políticas em relação aos que eram considerados cidadãos da terceira classe, eram de exclusão, ou, ainda segundo Teixeira, a “velha política de mantê-los em movimento, utilizada desde que os primeiros ciganos chegaram à Europa” (2008, p.34). Cada Estado elaborava uma lei para expulsá-los para outros Estados, e esse outro Estado criava uma outra lei de expulsão, institucionalizando assim o nomadismo obrigatório. Essas movimentações forçadas tinham também o objetivo claro de pôr fim aos costumes ciganos. O fato de ser cigano e obter costumes não aceitos socialmente já era considerado o principal fator dos degredos, portanto, a lógica civilizatória era dar fim a tais comportamentos.

Para exemplificarmos isso, em 1726 havia notícias de ciganos em São Paulo. Quando foram solicitadas medidas contra ciganos que apareceram na cidade - que eram prejudiciais a

¹³ As **Ordenações Filipinas** é uma compilação jurídica que resultou da reforma do código manuelino, por Filipe II de Espanha (Filipe I de Portugal), durante o domínio castelhano. Ao fim da União Ibérica (1580-1640), o Código Filipino foi confirmado para continuar vigendo em Portugal por D. João IV. Vigeu em matéria civil em Portugal e seus territórios ultramarinos até 1867. Disponível em:

> https://pt.wikipedia.org/wiki/Ordena%C3%A7%C3%B5es_Filipinas <

¹⁴ O século XVII é destacado como o momento em que se generalizou o degredo de “bandos” de ciganos para o Brasil, principalmente após a resolução real de 1686. Esse decreto estendia a determinação das Ordenações Filipinas de 1603, que determinavam o degredo de ciganos para a África, e agora também para o Maranhão, no território brasileiro. Um dos primeiros registros trata sobre uma resolução de Dom Sebastião, rei de Portugal, que, em 1574, determinou o degredo para o Brasil de cigano João de Torres, sua mulher e filhos.

Encontra-se em: **Arquivo Nacional Livro 16 de Legitimações de D. Sebastião e D. Henrique - fl. 189.**

eles, já que seus costumes eram considerados de perturbação pública - tiveram que abandonar a cidade dentro de 24 horas, sob pena de serem presos. Já 1760 os vereadores de São Paulo resolveram “que por ser notório que nesta cidade se acha um bando de ciganos, composto de homens, mulheres e filhos, sendo público terem sido expulsos de Minas Gerais por serem perniciosos naquelas povoações e assim vieram a esta cidade onde já há algumas queixas” (Teixeira, 2008, p.19). Também estes receberam um prazo de 24 horas para sair da cidade. Ou seja, a política de “mantê-los em movimento” sempre vigente. Filhos separados dos pais para não serem influenciados por uma educação cigana; grupos grandes de ciganos eram suspeitos e considerados quadrilhas; mulheres eram proibidas da prática de *buena dicha* (leitura de mãos) e eram obrigadas a fazerem serviços de casa; o ofício dos ciganos não poderia ser o comércio, já que deveriam estar sob o controle do Estado, além da ideia produzida de que toda mercadoria comercializada por um cigano era roubada. Ou seja, uma política completa de segregação e preconceitos.

Um pensamento que eu considero importante colocar é da pesquisadora Maria Luiza Tucci Carneiro, que cita várias vezes em seu trabalho “Preconceito Racial em Portugal e Brasil Colônia: os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue” os ciganos como alvos constantes de um enorme preconceito racial que caracterizou, sem dúvidas, o processo de implantação em Portugal e o Brasil colônia do “Estatuto de Pureza de Sangue”, vigentes nos países ibéricos pelas instituições religiosas, sociais e militares, gerando uma legislação altamente discriminatória (Carneiro, 2005, p. 279):

A ordem simbólica imposta por aqueles que ocupavam posição privilegiada junto aos órgãos estatais e eclesiásticos transformou, tanto os descendentes de judeus como os demais grupos étnicos, em elementos estigmatizados, obrigando-os, muitas vezes, a mudar seus hábitos e costumes, e a endossar a ideologia vigente, com o objetivo de fugir à morte os às perseguições empreendidas pelo Tribunal da Inquisição.

Todo esse processo discriminatório se deu principalmente pela ideia de uma identidade nacional que já estava sendo construída na época e, a partir da Independência, gerou uma restrição ainda maior dos deslocamentos dos povos ciganos quanto da própria identidade. O pensamento crescente da importância da modernização e da civilização dos costumes de grupos considerados inferiores era uma criação das elites brasileiras em conjunto aos grupos políticos ativos da época, onde "pretenderam estabelecer um reordenamento físico das cidades, higienizar as vias públicas e excluir dos centros urbanos todos os indivíduos que não se adequaram à nova ordem” Teixeira (2008, p.8). A ideia de "civilização" e "progresso" era fundamental para qualquer sociedade que pretendesse estabelecer um padrão social, político e

econômico - ainda mais tendo os fundamentos europeus como base - e no Brasil, a partir do século XIX, não foi diferente. Desde o momento em que essas ideias se tornaram práticas em solo brasileiro, se intensificou ainda mais a repressão às populações marginalizadas, entre elas os ciganos.

2.4 - O Estado do Rio de Janeiro como moradia dos ciganos da Etnia Calon

Há registros da presença de ciganos no Rio de Janeiro desde o início do século XVIII mas, com a vinda da família real portuguesa para o Rio de Janeiro, houve uma ascensão considerável de grupos ciganos para essa região. Isso se deu pelos números ainda elevados de degredos e, principalmente, para que os ciganos participassem da construção mais estruturada do Estado do Rio de Janeiro com o intuito de suprir as necessidades da própria família real.

As ocupações dos territórios pelos grupos começaram primeiramente pelos brejos, contudo, com todos os problemas de edificação, o estado insalubre das áreas deixavam os terrenos ainda mais desvalorizados e, assim, a invisibilidade também de quem vivia ali. Essa área era conhecida como Campo de Sant'Ana, também conhecida como Campo dos Ciganos. Já a partir de 1821, essa área ficou conhecida como o Largo do Rossio, hoje conhecida como Praça Tiradentes. De acordo com Teixeira (2008, p.22):

Uma área que ninguém pretendia por parecer inaproveitável. Constituída de brejos e alagadiços que as menores chuvas inundavam, tinha fama de pestilenta pelos miasmas que dela se exalavam. Os pauis que a formavam tornavam-na imprópria tanto para a lavoura como para que nela se erigisse construções permanentes. Nesse pantanal abandonado e desprezado, onde ninguém os viria incomodar, ergueram os seus míseros e toscos casebres de moradia dos ciganos.(apud Coroacy, 1955, p.94)¹⁵

Porém, quando Luís de Vasconcellos e Sousa, o vice-rei entre 1779 e 1790, iniciou o saneamento desses brejos, os ciganos foram obrigados a se mudar:

Não foram para longe. Com o consentimento tácito ou formal da Ordem do Carmo, instalaram-se na chácara que fôra de Paula Carvalho, junto às divisas das terras de Coelho da Silva. Aí levantaram as suas casas, formando uma nova rua, em ângulo reto com a de São Jorge e que deles tomou o nome, conservando-o até à época da Independência. Desde então até hoje a antiga rua dos Ciganos manteve a designação de rua da Constituição, ligando o Largo do Rossio à atual Praça da República.¹⁶

Após a estruturação dos povos ciganos no Rio de Janeiro, eles viveram um momento de “florescimento econômico e artístico” Teixeira (2008, p.39). Através do comércio, da

¹⁵ Coroacy, V. Memórias da Cidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, José Olympio, 1955.

¹⁶ Teixeira 2008, p. 22 apud Coroacy, 1955, p. 99.

indústria e da venda de escravos, muitos ciganos conseguiram alcançar um enriquecimento e prestígio social. Em 1798, a população escrava representava 48,7% da população total¹⁷ (2008, p. 07), o comércio de escravos se tornou ainda mais valorizado, e, com isso, também cresceu a valorização social dos ciganos - já conhecidos por exercerem algumas atividades comerciais - e, naquele momento, também reconhecidos por exercerem uma atividade que era considerada útil e importante pela grande parte da população. A participação dos ciganos no sistema escravista não se deu por acaso. Representava não somente sua inserção na sociedade mais ampla, como também sua reconhecida competência no “controle de um espectro inteiro de interação étnica” (Donovan, 1992, p. 42), atribuindo aos ciganos uma função e uma posição no sistema de relações sociais muito diferentes das que vigoravam àquela época na metrópole portuguesa. Também foi nesse período no Rio de Janeiro que os ciganos alcançaram a participação em cargos públicos, onde muitos ocuparam a função de meirinhos. Os ciganos que ocupavam esses espaços já eram ciganos considerados sedentários, ou seja, fixos naquele território, tendo eles e suas famílias reconhecidas e estabelecidas naquela cidade.

Neste mesmo período, houve também uma valorização dos artistas ciganos, principalmente da música e da dança, ocupando as áreas artísticas em festas importantes da elite e da corte no Rio de Janeiro. Existem alguns registros que relatam sobre os patrocínios das danças e das homenagens ciganas que o cigano Joaquim Rabelo fazia em grandes eventos como, por exemplo, o casamento de D. Pedro I com a Princesa Leopoldina, em 1813. Eles entreteram também outras festas da família real, como o casamento de uma filha de Dom João VI com o infante espanhol Dom Pedro Carlos, em 1810. Moonen diz que não é possível saber se “os ciganos acima citados foram artistas profissionais, ou artistas ocasionais, para alegrarem aniversários, casamentos e outras festas da elite brasileira daqueles tempos” (2013, p.85). Esse período de reconhecimento social e ascensão financeira foi, sem dúvidas, um marco de prestígio de alguns ciganos, mas, mesmo assim, grande parte das comunidades presentes naquele território ainda viviam em constante retaliação, colocados à prova de sobrevivência todos os dias. Com isso, com o retorno da família real em 1821 e posteriormente a independência do Brasil, os ciganos, de modo geral, retomam o lugar dos indesejados. De acordo com Teixeira, já no início do século XIX, as discussões sobre a identidade nacional se tornaram o centro das maiores discussões naquele momento, o que desencadeou o pensamento

¹⁷ Teixeira apud Schwarcz, L. Moritz, O espetáculo das raças; cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo, Cia. das Letras, 1993. p. 13.

exotizado da ideia de raça que permeava o território brasileiro desde o início da colonização. De acordo com Rodrigo Teixeira (2008, p.25):

[...] No momento imediatamente posterior à Independência, buscou-se descrever a nação de forma "a histórica", via paisagem natural. Afluíram naturalistas ao Brasil, a princípio, procurando pesquisar a flora e a fauna, mas que passaram a se interessar pela população, principalmente das cidades, distinguindo os tipos humanos e analisando os efeitos da miscigenação. A gradual incorporação do discurso científico ao conceito de "ser nacional" teve seu marco bem assentado no ano de 1838, quando foi criado o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Isso ia ao encontro da prática historiográfica que vinha se desenvolvendo na Europa. Em meados do século XIX, o Império elegeu o indígena como seu símbolo fundamental e fez-se o discurso de que a miscigenação entre o branco, o negro e o índio promoveria o patriotismo e consolidaria a nação. Diante disso, a presença dos ciganos na composição da população seria omitida, pois era uma minoria difícil de ser apreendida por esse discurso nacionalista. Negando-se aos ciganos o direito à história, tentava-se colocá-los à margem da "boa sociedade".

Com isso, a ideia de modernização e civilização incorporada pelas elites brasileiras e estabelecida no Brasil foi completamente composta pelo pensamento europeu, gerando um processo de gentrificação das cidades: higienização das vias públicas, exclusão de grupos marginalizados e afastamento dos indivíduos considerados inadequados dos principais centros urbanos. Os ciganos residentes no Rio de Janeiro, no início do século XIX, voltam para as periferias da cidade e outros retomam para o semi-nomadismo, mas a maioria deles tendo o comércio com metais, a troca de materiais, o artesanato, a quiromancia e cartomancia como principais fontes de sobrevivência.

2.5 - Dados recentes sobre as comunidades ciganas no Estado do Rio de Janeiro

Apesar do Estado do Rio de Janeiro ter vivenciado um processo marcante para os povos ciganos, os registros mais recentes sobre os grupos que se encontram nesse território são mais escassos. Encontrei uma grande dificuldade com dados estatísticos, ou até mesmo sobre a atual situação dos acampamentos presentes em todo o território, mas achei pertinente colocar algumas informações que encontrei ao longo dessa pesquisa e das trocas que tive com alguns representantes do Instituto Cigano do Brasil, como o Álvaro Alves (Coordenador Nacional e Internacional do ICB).

De acordo com a Associação Internacional Maylê Sara Kalí (AMSK/Brasil) e a antropóloga Jamilly Rodrigues da Cunha¹⁸, só no Estado do Rio de Janeiro são encontrados em média 56 acampamentos ciganos espalhados em 35 municípios, sendo eles:

Região das Baixadas Litorâneas	Rio das Ostras.
Região Centro Fluminense	Macuco, Sumidouro e Trajano de Moraes.
Mesorregião do Sul Fluminense	Barra Mansa, Porto Real, Resende, Volta Redonda, Angra dos Reis e Rio das Flores.
Mesorregião Metropolitana do Rio de Janeiro	Duque de Caxias, Belford Roxo, Itaboraí, Rio de Janeiro, Tanguá, Magé (Mauá), São João do Meriti, Niterói, Nova Iguaçu, Engenheiro Paulo de Frontin, Itaguaí (Coroa Grande), Mangaratiba (Itacuruçá e Muriqui), Maricá, Mesquita, Seropédica e Paracambi.
Região Noroeste Fluminense	Itaperuna, Natividade, Aperibé, Itaocara.
Região norte fluminense	Macaé, São Francisco de Itabapoana, Carapebus, Campos dos Goytacazes e Quissamã.

¹⁸ COSTA, Elisa; CAVALCANTE, Lucimara; CUNHA, Jamilly. Acampamentos “ciganos” 2017: os desafios da implementação de direitos. Revista de Estudos e Investigações Antropológicas. Ano 4, Edição Especial II. Pernambuco, 2017. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/reia/issue/view/2255>

É importante destacar que nenhum dado estatístico sobre as comunidades ciganas é exato, seja do número de habitantes, do número de acampamentos ou de municípios que recebem esses grupos. O que acontece é uma aproximação numérica, já que o nomadismo e o semi-nomadismo influenciam diariamente nos deslocamentos territoriais e, conseqüentemente, na quantidade de ciganos dentro de cada comunidade. Outro ponto necessário a ser acrescentado é que alguns desses dados tiveram influência em pesquisas do IBGE/MUNIC de 2014 e em mais de 6 anos, possivelmente, o número de acampamentos ciganos espalhados pelo Estado do Rio de Janeiro sofreu alterações, inclusive, a ocupação de famílias ciganas em outros municípios pode não estar presente nessa lista.

Algumas pesquisas encontradas também foram direcionadas para a região Sul Fluminense, onde está localizado o município de Resende, Porto Real e Angra dos Reis. O maior número de comunidades ciganas estão espalhadas por essas regiões graças à crescente industrialização, o que facilita o mercado de trabalho, a prática de trocas comerciais - já que o comércio é a principal fonte financeira das comunidades Ciganas - e a conexão entre rotas rodoviárias, já que muitos ciganos ainda dependem do intercâmbio entre comunidades, ou seja, o nomadismo. Quando a precarização da venda independente de mercadorias é mais latente, os homens ciganos exercem atividades profissionais terceirizadas, ou de vínculo direto a alguma empresa, porém, realizando funções subalternas, com carga horária de trabalho mais elevada e com baixo retorno financeiro. O baixo nível de escolaridade e a falta de documentações primordiais, como identidade e CPF, estão relacionados a esses posicionamentos no mercado de trabalho. De acordo com o artigo do Defensor Público Federal José Roberto Fani (2018)¹⁹, a região Sul do Estado do Rio de Janeiro engloba duas regiões distintas: uma região oceânica denominada Costa Verde e a região montanhosa denominada Vale do Paraíba. A primeira área tem uma população estimada pelo IBGE de 2016 em cerca de 236 mil habitantes, sendo um polo das indústrias nuclear e naval e com um alto nível turístico. A outra, com população também estimada pelo IBGE em 660 mil habitantes, onde concentra-se grande parte da indústria siderúrgica e também as indústrias automobilísticas do estado e, por fim, o Vale do Café com cerca de 340 mil habitantes, onde predomina a pecuária e a indústria. Nessas regiões são encontrados majoritariamente os ciganos da etnia Calon, que são os mais presentes em todo o Sudeste do país.

¹⁹ TAMBASCO, F. Roberto José. Ciganos no sul do Estado do Rio de Janeiro: transformações sociais e acesso aos direitos fundamentais. *Revista Da Defensoria Pública Da União*, 1(11), 111-128. <https://doi.org/10.46901/revistadadpu.i11.p111-128>

O Coordenador Nacional e Internacional do Instituto Cigano Do Brasil (ICB), Alvaro Alves, recentemente foi nomeado como Coordenador da Subcomissão do Direito Cigano e Minorias Étnicas da Comissão dos Direitos Humanos da OAB Bangu para tomar a frente das discussões sobre os processos legais do projeto de lei 248/2015 do Estatuto dos Ciganos que está tramitando no Senado Federal. Este passo é de grande importância para a busca de um regime jurídico justo para as causas e direitos essenciais dos povos ciganos, como o acesso à educação, à saúde, ao trabalho, à proteção às manifestações culturais ciganas, direito ao acesso à terra, às demarcações de acampamento e ao reconhecimento como povos tradicionais.

Além disso, Álvaro é ativista em defesa das causas ciganas no Rio de Janeiro há muitos anos, estando presente em três regiões principais: Tanguá, Porto Real e Resende. Ele acompanha alguns acampamentos presentes nesses municípios, buscando auxiliar nos direitos essenciais, como documentações, bolsa família, direito à aposentadoria, acesso à saúde pública, cestas básicas e acolhimento de outras necessidades apresentadas pelos representantes de cada família ou acampamento cigano.



Reportagem I: Imagem da posse da nova diretoria da Comissão de Direitos Humanos da OAB Bangu em 06 de Novembro de 2020 ²⁰

²⁰ . Reportagem em:

> <https://aibnews.com.br/posse-da-nova-diretoria-da-comissao-de-direitos-humanos-da-oab-bangu/> <

Nós tivemos uma pequena entrevista com algumas perguntas que englobam as principais demandas do povo cigano no Rio de Janeiro, principalmente ao que se refere aos direitos básicos constitucionais, e continuando ainda sobre a questão do espaço de trabalho dos ciganos no Estado do Rio citada acima, ele diz:

Essa é a parte mais triste de tantas outras: é exatamente essa não aceitação que os afastam do mercado de trabalho. Por mais que cigano tente esconder que é cigano, existe todo um preconceito. Algumas pessoas conseguem identificá-los pelos traços bem marcados, por mais que não estejam com uma roupa tradicional, vamos dizer assim. Os interiores, lugares menores populacionalmente falando, é onde ocorrem os maiores fatores de preconceito e infelizmente, com isso, não dão oportunidade para os ciganos. Em relação às mulheres, muitas mulheres deixaram de fazer a leitura de mão por terem se tornado evangélicas, a única forma de ganho para elas era essa praticamente, então a parte de trabalho para elas ficou ainda mais escassa. O homem ainda tem a venda de pano de prato, panela, venda de bijuterias, em alguns lugares ainda se tem as trocas de cavalo, de terreno, mas pensando nos lugares onde frequento, esse setor está muito prejudicado. Eles fazem a venda de redes, de objetos, mas com a pandemia o prejuízo foi ainda maior! Essa pauta também estará no Estatuto dos Ciganos, talvez um sistema de cotas para uma obrigatoriedade de uma política voltada para os ciganos no mercado de trabalho, uma abertura de portas. Eles sofrem muito com isso.

Em relação ao número de acampamentos ciganos em Tanguá, Porto Real e Resende, Álvaro afirma que em Tanguá são encontrados três, mas que Resende é praticamente impossível ter uma contagem e uma aproximação, já que existem, aproximadamente, mais de 1000 ciganos só nessa região. Porto Real fica colado à Resende e, apesar do número ser menor que Resende, não há precisão dos números de acampamentos e de ciganos nessa área. A contagem de acampamentos e de ciganos é feita por eles mesmos.

Quando falamos em comunidades ciganas fixas e semi-nômades, falamos em territórios onde os acampamentos e outros tipos de moradias precisam ser construídas para abrigar esses grupos. Pensando nas demandas de cada família presente nesses espaços e nos desafios enfrentados para garantir essas terras, questionei o papel do estado e dos municípios para garantir esse direito básico à população cigana. Em relação a esse ponto, Álvaro diz:

O estado não se preocupa com a segurança das comunidades ciganas dentro desses acampamentos, infelizmente. Aí eu tenho que me referir mais às prefeituras municipais dos três lugares que mencionei: Tanguá, Resende e Porto Real. Então não há nenhum tipo de preocupação, pelo contrário. Normalmente eles chegam em locais que não tenham habitação nos terrenos, eles escolhem esses locais, preferencialmente quando há oportunidade de ser próxima do rio pela facilidade de acesso a água, mas isso só quando é possível. Quando não há, eles colocam a barraca e, com o tempo, aparece o dono - caso tenha - e em alguns casos, esses donos conversam com eles. Para exemplificar o que estou dizendo: eu tive um caso em Resende onde foi acionada a Comissão de Direitos Humanos para que fosse defendido um acampamento, já que o dono entrou com uma reintegração de posse. Quando isso ocorre, a gente aciona os advogados para defenderem os ciganos na medida do possível, alegando o tempo de ocupação das terras. Porém, geralmente,

os donos sedem as terras, ou em alguns casos, os ciganos pagam uma taxa como se fosse um aluguel. Isso varia muito, de caso a caso.

Retornando pras políticas públicas, na verdade, eu soube de um único caso no Estado do Rio, lá em Tanguá, já que acompanhei o processo, de um espaço chamado Morro do Sabão, onde o antigo prefeito na época demarcou como o espaço dos ciganos. Foi uma vitória, já que hoje os ciganos têm total segurança que não serão retirados. Isso eu acompanhei. O prefeito foi o Carlos Pereira. Mas os ciganos que souberam desse ganho não estão mais lá, já se mudaram para outro espaço. Hoje, outros ciganos que ocupam e que vieram de Quissamã nem sabiam dessa demarcação. Mas resumindo, em grande maioria as prefeituras municipais não colocam nenhum tipo de política pública direcionada à moradia.

2.5.1 - Situação atual no cenário pandêmico da Covid-19

Outra pauta que busquei perguntar foi sobre a situação das comunidades ciganas do Estado do Rio de Janeiro em relação a pandemia da Covid-19, já que esse é um ponto essencial para ser analisado e discutido por toda a sociedade civil e por todos os representantes públicos. Nós sabemos que os povos ciganos vêm de um processo de exclusão e marginalização muito antes da colonização portuguesa em terras brasileiras, tendo essas estruturas desiguais latentes até hoje e fazendo com que as formas de sobrevivência do povo cigano fossem reestruturadas por eles mesmos todos os dias. Todo essa discriminação direcionada aos ciganos também interfere no acesso aos direitos básicos constitucionais e, posso dizer, históricos também. No caso dessa crise sanitária que assolou o mundo todo, o cenário para as comunidades ciganas se mostrou ainda mais delicado. Em relação ao trabalho desenvolvido por eles, - como a venda de redes e outros de objetos - depende diretamente do funcionamento do comércio, da circulação de mercadorias e da importação de matéria prima e, como o setor do comércio foi um dos mais atingidos, os trabalhadores informais que dependem dessa circulação foram diretamente afetados. As famílias ciganas, como tantas outras famílias, ficaram totalmente dependentes do auxílio emergencial ou do bolsa família, em alguns casos. Se para muitos cidadãos aceitos socialmente, o desemprego e a fome se tornaram realidade, imagina para as comunidades ciganas? Álvaro fala sobre a importância da ajuda coletiva nesse período para o recolhimento e entrega de cestas básicas, água e itens de higiene em todos os acampamentos. Apesar de difícil, em 2020 conseguiram manter uma distribuição mínima desses itens durante os meses, contudo, já em 2021, o recolhimento até de alimentos ficou escasso, principalmente pela insegurança de renda de outros cidadãos. É importante destacar que, como não existe nenhuma secretaria que garanta alguma verba

direcionada aos acampamentos, os ciganos dependiam totalmente da ajuda de terceiros.

Alvaro continua:

Cada município tem um departamento chamado CRAS (Centro de Referência de Assistência Social) que deveria estar dando um suporte para os ciganos nesse período, mas não está. As cestas básicas, por exemplo, não chegam todo mês, elas chegam mais de dois meses depois.

Em relação ao auxílio emergencial, nós fizemos um mutirão de colaboradores para que estivessem enviando e pegando informações com e para cada pessoa dos acampamentos. No início foi muito difícil, já que precisava de instalação de aplicativo, rede de internet, mas conseguimos alcançar um número legal de pessoas assistidas pelo auxílio. Recebi poucas reclamações de pessoas que perderam, mas é porque já tinham o bolsa família, e fiquei sabendo depois que não podia receber os dois juntos. Mas de modo geral, eles são muito desassistidos em relação às políticas públicas.

Outro ponto importante a ser destacado é que as comunidades ciganas, apesar de serem povos tradicionais, não são reconhecidas como tal, o que interfere diretamente nas assistências primordiais que a cultura tradicional desses povos necessitam. O Estatuto dos Ciganos aparece principalmente para buscar esse reconhecimento, buscar a legitimação da participação histórica dos povos ciganos na construção do Brasil. O papel de qualquer indivíduo que luta pelas causas ciganas é, sobretudo, garantir proteção às gerações ativas e para as gerações futuras, garantir que as manifestações culturais sejam respeitadas, celebradas e resguardadas e, ainda pensando a pandemia, essas pautas são ainda mais importantes, já que o direito e segurança à vida são as bases de qualquer instrumento de desenvolvimento social. Sobre isso, o Álvaro diz:

Os ciganos são considerados povos de minorias étnicas, então deveria ter uma política diferenciada como existe para os indígenas. Tanto que nos calendários de vacinação das prefeituras, você vê a relação de público de prioridade para os indígenas, mas os ciganos não entraram nesse calendário exatamente por não existir um estatuto próprio dos ciganos. O estatuto dos indígenas foi um marco para eles, como foi pros quilombolas, então volta a questão da importância da PL 248/2015. De todo o Brasil, eu pelo menos soube de um estado, Penedo - Alagoas, onde eu tenho o contato com o líder de uma comunidade cigana, o líder Willians, que conseguiu uma quantidade de vacinas para a comunidade dele que tem em média 500 pessoas, mas só esse no Brasil. Pode ser que eu esteja enganado e que eu não saiba de outros casos, mas nos outros locais eu não soube de nenhum tipo de prioridade. Volto a dizer, não teve nenhum tipo de política diferenciada para os ciganos serem vacinados com prioridade. Não existiu e não existe, entende?

Ciganos buscam alternativa de renda durante pandemia de covid-19

Falta de dados e políticas específicas são principais desafios



ESCRITO POR REDAÇÃO

12/07/2020 08:05, ATUALIZADO EM 12/07/2020 09:30



Foto: Agência Brasil/Divulgação

Reportagem II: Reportagem realizada pelo Jornal O São Gonçalo, publicada em: 12/07/2020²¹.

gazetadigital.com.br

SEM ASSISTÊNCIA 12.07.2020 | 09H29

Discriminação aos ciganos atravessa séculos e se agrava na pandemia

GD Jessica Bachega
jessica@gazetadigital.com.br



Divulgação

Apesar de estarem no Brasil há mais de 500 anos e compreenderem cerca de 500 mil espalhados

no país, os ciganos ainda sofrem com o preconceito e invisibilidade. Situação agravada pela pandemia de covid-19 e coloca muitas famílias em dificuldade até para a alimentação. Há casos em que grupos itinerantes foram

Reportagem III: Reportagem realizada pelo jornal Gazeta Digital, publicada em: 12/07/2020²².

²¹ Disponível em:

<<https://www.osaogoncalo.com.br/politica/84861/ciganos-buscam-alternativa-de-renda-durante-pandemia-de-covid-19>>

²² Disponível em:

<<https://www.gazetadigital.com.br/editorias/cidades/discriminacao-aos-ciganos-atravesa-sculos-e-se-agrava-na-pandemia/617933>>

NOTÍCIA

Em vulnerabilidade, ciganos temem efeitos da pandemia em comunidades

Além da distribuição de cestas básicas, os ciganos têm cobrado apoio para aquisição de material de higiene

Por AGÊNCIA BRASIL
09:24 | 12/07/2020



Reportagem IV: Reportagem realizada pelo Jornal O Povo, publicada em: 12/07/2020²³.

Apesar das informações acima serem relacionadas ao Estado do Rio de Janeiro, a realidade das comunidades ciganas de todo o Brasil é bem parecida. Alguns representantes de outros Estados têm discutido sobre o caso da covid de forma coletiva, criando redes de apoio, de diálogo com entes públicos como uma maneira de garantir o mínimo de proteção aos povos ciganos. O próprio Comitê de Antropologia e Saúde vinculada à Associação Brasileira de Antropologia (ABA) lançou uma nota sobre a “Saúde cigana e Pandemia Covid 19” a fim de contestar as medidas, ou a falta delas, de acolhimento e assistência diferenciada às comunidades, além de denunciarem alguns descasos do atual governo sobre as necessidades básicas fundamentais de qualquer cidadão, mas que se mostram ainda mais distantes dos povos ciganos que residem em todo o Brasil. A nota:

O Comitê de Antropologia e Saúde, vinculada à Associação Brasileira de Antropologia (ABA), vem por meio desta externar sua enorme preocupação e indignação pela precariedade no acesso às políticas de saúde dos vários grupos ciganos espalhados pelo Brasil, incluindo, dentre eles, os Calon, os Rom e os Sinti. Esses grupos remontam três ascendências étnicas, identificados a partir de locais de origem diferentes modos de vida. É estarrecedor o impacto que os grupos ciganos

²³ Disponível em:

<<https://www.opovo.com.br/coronavirus/2020/07/12/em-vulnerabilidade--ciganos-temem-efeitos-da-pandemia-e-m-comunidades.html>>

vêm sofrendo devido ao alastramento da pandemia da Covid-19 no Brasil. Numa dupla articulação entre cuidados com a saúde e as urgências para sobrevivência, esses povos são ignorados em sua própria vulnerabilidade social pela gestão pública, sem alcance às devidas políticas sociais, econômicas ou de saúde, sobretudo em um contexto como o atual da pandemia com mais de 514 mil óbitos no país²⁴.

O comitê também alerta sobre a gravidade da situação dos povos ciganos e da falta de interferência do Estado nas discussões que permeiam essas vidas. Além disso, eles destacam as redes de apoio - associações, voluntários, ongs - que se debruçam para garantir minimamente o acesso das comunidades aos meios de subsistência para a garantia da vida. Segue abaixo mais uma parte da nota:

No contexto de uma crise sanitária de enorme gravidade e do alastrar das demais crises previamente existentes (fome, desemprego, falta de saneamento básico, não acesso à saúde pública), os povos ciganos tiveram seus cotidianos fortemente modificados desde o início de 2020. Reconhecidos como um povo em situação de vulnerabilidade pela falta de garantia de seus direitos mínimos, algumas famílias ciganas neste período foram expostas a situações de grande insegurança biológica diante do Sars-Cov 2/coronavírus. A ausência de políticas específicas de atenção à saúde tem exposto fortemente os ciganos aos vetores de transmissibilidade viral. Estar e permanecer em isolamento, significa para muitas famílias ciganas, a efetiva ausência de renda e a violação de seus direitos mínimos de viver com dignidade. Os protocolos de cuidados na prevenção ao coronavírus não chegaram às famílias ciganas por iniciativas do Estado, mas sim por meio da intervenção de associações e ativistas ciganos, como a Pastoral dos Nômades, Associação Comunitária dos Ciganos de Condado -PB (ASSOCIC-PB), Associação de Preservação da Cultura Cigana do Estado do Ceará (ASPRECCCE), Associação Estadual das Etnias Ciganas de Mato Grosso (AEEC-MT), Associação Pedro Benício Maia, o Centro Calon de Desenvolvimento Integral (CCDI), Associação Nacional das Etnias Ciganas (ANEC) entre outras. Assim, os próprios ciganos em algumas situações tiveram que se responsabilizar pelo rastreamento e testagem anti-viral e os devidos cuidados aos familiares adoecidos.

O Instituto Cigano do Brasil também publicou no dia 01 de Julho de 2021 um mapa de óbitos do povo cigano pela Covid-19, sendo essa pesquisa elaborada, aplicada e concluída pelo próprio instituto e seus colaboradores, não tendo nenhum vínculo de instituição de pesquisa demográfica e estatística oficial. O número de infectados não foi pesquisado, não tendo nenhuma estimativa dos casos. O mapa registra o estado da Bahia e de Minas Gerais como os maiores centros de óbitos por covid-19 e a etnia Calon, sendo a mais vulnerável socialmente, também é a que concentra o maior número de óbitos.

²⁴ Nota disponível em: > <http://www.portal.abant.org.br/2021/07/13/nota-saude-cigana-e-pandemia-covid-19/> <



Reportagem V: Quadro de óbitos pela covid-19 em todo o Brasil. Registro pelo Instituto Ciganos do Brasil. Publicado em: 01/06/2021.

Os ciganos são, portanto, um dos grupos mais precarizados e desassistidos neste período de pandemia da covid-19, tendo os direitos básicos negados, os suportes de acesso a saúde precarizados, subsídios de sobrevivência escassos e, ainda, o direito à moradia sempre em risco. É sempre fundamental destacar a importância das redes de apoio, das redes de comunicação, a colaboração de quem luta ao lado das comunidades, já que são essas articulações que movimentam toda a estrutura hegemônica desigual do país. E para além disso, os povos ciganos são participantes do processo civilizatório nacional, como já destacamos algumas vezes, onde as suas manifestações integram o patrimônio cultural brasileiro e que estão nos termos dos art. 215 e 216 da Constituição²⁵ tendo, assim, direitos legais de reivindicar o reconhecimento, a visibilidade e a proteção da cultura e identidade de qualquer pessoa cigana.

²⁵ Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

Disponível em: > https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_06.06.2017/art_215_.asp <

Por fim, destaco a importância do elo criado pelos grupos ciganos ao longo da história, tendo as suas manifestações culturais e a importância de suas tradições como aportes essenciais para a sobrevivência de todos grupos que hoje existem. A partir disso, inicio o terceiro capítulo trazendo a corporeidade, a memória oral e cultural dos povos ciganos como elementos constitutivos importantíssimos para a construção da própria identidade e também de identificação e preservação entre as etnias, reafirmando, com isso, a importância dos povos tradicionais ciganos para os estudos culturais.

CAPÍTULO III

MEMÓRIA E CORPO

“O céu é o meu teto, a terra minha pátria, a dança minha religião.”²⁶”

3.1 - Memória

A memória é um elemento fundamental para qualquer indivíduo acessar aspectos sociais que contribuem para a sua construção identitária. Ela nos ajuda a canalizar ações, sensações, emoções, ajuda a criar pontes entre o nosso presente com o nosso passado, fazendo com que as interações sociais sejam possíveis para além de uma certa homogeneidade. Para os povos ciganos, a memória é um alicerce valioso para o resguardo das suas culturas, já que falamos de uma pluralidade de ensinamentos, trocas e, sobretudo, de uma linguagem completamente oral e corporal. Como já vimos, embora os ciganos sejam pertencentes a uma etnia maior - a Rom -, ao longo dos séculos, com as frequentes migrações, a necessidade de um nomadismo fez com que houvesse a separação de grupos, sendo então divididos por grupos e subgrupos, tendo cada qual uma especificidade e uma memória cultural diferenciadora.

Para começarmos a pensar a importância da memória para a manutenção temporal da cultura cigana, é necessário que conheçamos algumas distinções desses grupos. No Ocidente, as três grandes tribos ou natsia²⁷ são: a Rom, a Sinti ou Manouch e a Calón. De acordo com Rodrigo Teixeira (2008, p. 10):

²⁶ Provérbio cigano proferido ao término de toda festa cigana, nas quais se incluem as danças rituais.

²⁷ Natsia é uma palavra do dialeto romani que significa "nação" ou "povo".

O grupo Rom, demograficamente majoritário, é o que está distribuído por um número maior de países. É dividido em vários subgrupos, como os Kalderash, Matchuara, Lovara e Tchurara. Teve sua história profundamente vinculada à Europa Central e aos Balcãs, de onde migraram a partir do século XIX para o leste da Europa e para a América. Muitas organizações ciganas e vários ciganólogos têm tentado substituir, no léxico, Ciganos por Rom. A este processo tem-se denominado romanização, e tem a intenção de conferir legitimidade a estes grupos como sendo o dos "verdadeiros ciganos". Há ainda, pelo menos, duas derivações dessa política. A primeira, a do subgrupo Kalderash, autoproclamada a mais "autêntica" e "nobre" entre as comunidades ciganas. A segunda é a do grupo linguístico vlax romani, considerado, por muitos pesquisadores, como portador da "verdadeira língua cigana".

Os Sinti, também chamados Manouch, falam a língua sintó e são numericamente expressivos na Alemanha, Itália e França. Provavelmente, os primeiros Sinti chegaram ao país também durante o século XIX, vindos dos mesmos países europeus já mencionados. Os Calon, cuja língua é o caló, são ciganos que se diferenciaram culturalmente após um prolongado contato com os povos ibéricos. Da Península Ibérica, onde ainda são numerosos, migraram para outros países europeus e da América. Foi de Portugal que vieram para o Brasil, onde são o grupo mais numeroso. Embora os Calon tenham sido pouco estudados, acredita-se que não haja entre eles algo que se assemelhe à complexa subdivisão dos Rom.

Com isso, cada cigano tem uma forte identificação com seu grupo familiar ou com as famílias que participam do mesmo grupo, mas mesmo assim, não há uma identidade única entre todos os ciganos. O que existe, na verdade, são diversas comunidades que foram historicamente diferenciadas, chamadas de ciganas, mantendo relações de semelhança ou diferenciação umas com as outras, a partir das trocas, dos laços afetivos e das tradições passadas. Há aspectos da identidade cigana compartilhados por todos os ciganos, outros que são particulares de cada subgrupo e ainda outros selecionados pelo indivíduo ou pelo grupo a partir das outras influências sociais ao longo do tempo. Portanto, cada cigano é portador de um conjunto singular de elementos dessa identidade. Os ciganos fazem da própria fluidez, da flexibilidade, de sua identidade um fator de fortalecimento de sua origem e credo.

O perfil identitário cigano se constrói então a partir dessas movimentações sociais, geográficas e também culturais, e são nessas multi-realidades que cada indivíduo consolida as suas lembranças, além de encontrar em cada memória individual partes diversas de outras memórias individuais que permeiam o meio. Essas incontáveis memórias constituem a memória coletiva, que estabelece um determinado lugar de semelhança dentro de cada grupo. Pollack (1989) ao caracterizar a relação entre memória e identidade, define que a memória é um fenômeno construído, tanto de forma consciente ou inconsciente, como resultado do trabalho de organização individual ou coletiva, sendo também um fator importante para a continuidade da construção de cada indivíduo em si. Halbwachs (2004, p. 75-76), quando discute sobre os aspectos da memória coletiva, aborda:

[...] a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente e, além disso, preparada por reconstruções feitas em outras épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada. As lembranças podem ser recuperadas quando ao entrar em contato com as lembranças de outros sobre pontos comuns em nossas vidas acabamos por expandir nossa percepção do passado, contando com informações dadas por outros integrantes do mesmo grupo. Todo este processo de construção da memória passa por um referencial que é o sujeito.

Ou seja, para se ter uma memória coletiva é preciso interligar as outras diversas memórias de indivíduos que fazem parte do grupo identificado como proprietário daquela memória. A articulação dessas inúmeras lembranças fragmentadas tem um papel fundamental para a identificação de cada especificidade cultural e para a construção de uma referência identitária, a partir das concepções de tempo e espaço, onde as lembranças resistem às transformações e se articulam a novas referências, sem deixar de existir. Com isso, cada indivíduo corresponde, assim, às suas experiências vividas no presente a partir de uma estruturação de pertencimento ao grupo. A memória é então fragmentos de lembranças, não um elemento completo do que já foi vivenciado, podendo ser a estrutura para aspectos biológicos, para a identidade cultural e para a tradição e, assim, essa seletividade - podendo vir do lembrar, recordar e do esquecer - ocorre para uma proteção do indivíduo e dos grupos como um caminho de significação da cultura. Halbwachs também fala exatamente pela seletividade de toda memória, mas também de um processo de “negociação” para conciliar memória coletiva e memórias individuais:

“para que nossa memória se beneficie da dos outros, não basta que eles nos tragam seus testemunhos, é preciso também que ela não tenha deixado de concordar com suas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre ela e as outras para que a lembrança que os outros nos trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum”. (2004, p. 12).

A escritora Jerusa Pires Ferreira no seu livro “Armadilhas da Memória e outros ensaios” (2004) constrói uma interessante teia de relações dos grandes desafios da memória, seja na construção de cultura como nas diferentes criações artísticas. Ela trabalha, principalmente, com a ideia da memória narrativa e o espaço-tempo como eixos para pensar a oralidade, a linguagem em suas múltiplas articulações como marcadores essenciais da construção de memória: “Na construção do cronotopo da evocação, tem-se o clima enigmático instalado pela presença de uma memória arqueológica, de uma ancestralidade hierárquica [...]” (p. 21). Jerusa inicia trazendo aspectos da memória da infância que, para ela, se afirma para sempre em todas as próximas construções de memória que se desenvolvem de forma fluida e não fixa, tendo “[...] toda uma evocação mítica do passado, uma captura

intensificada pelo desejo de trazê-lo ao presente como lastro, conforto ou garantia de vida.” (2004, p. 29 - 30). Além disso, ainda pensando no elo memória - esquecimento, coloco outro ponto importante abordado por Jerusa nos primeiros ensaios do livro sobre a falha da memória, onde o esquecimento forma uma espécie de morte momentânea ritualizada, sendo o esquecimento/memória uma aparente oposição, os dois eixos são instrumentos indispensáveis no processo narrativo que se articulam na interseções de conflito. Ela diz: “no corpo da própria narratividade, formaram-se núcleos em que lembrar é um fluxo, um processo, uma razão de ser e então o ato de esquecer se faz o pivô daquilo que se desenvolverá, detonando uma série de transformações ou a *transformação*” (p. 92).

A autora cita Lévi-Strauss em “Mito e Esquecimento” trazendo o motivo do esquecimento em dois aspectos (apud, p. 93):

- Como defeito de comunicação para outrem - no caso da comunicação ou do mal-entendido.
- Como excesso de comunicação para outrem - no caso da indiscrição.

Para ele, o esquecimento serve para fundamentar interdições e transformar o estado de coisas:

[...] ora, se o motivo do esquecimento, tal como aparece nos mitos, assinala uma falta de comunicação consigo próprio e se, em sociedade e em épocas diferentes, esse motivo serve sobretudo para fundar práticas rituais, daí resta que a função do ritual é exatamente preservar a continuidade do vivido.²⁸

Sendo assim, o esquecimento é responsável pela continuidade, pela memória e pela lembrança. E, ainda segundo Lévi-Strauss, “é o esquecimento que vem quebrar uma certa continuidade na ordem mental, sendo responsável pela criação de uma outra ordem” (p.94).

Outro ponto que gostaria de abordar brevemente é sobre a importância da figura idosa no processo de construção da memória coletiva dentro dos grupos ciganos, já que esses indivíduos carregam elementos temporais que outros não vivenciaram. E para além disso, é na historicidade oral dos ciganos mais velhos que a verdade identitária dos grupos se entrelaçam. A responsabilidade e a importância do idoso dentro dos espaços ciganos estão diretamente ligados também a carga de conhecimento sobre a própria cultura, das experiências sociais e históricas que fazem o ser cigano hoje; é no respeito a esses corpos que a manutenção da memória coletiva se dá. Halbwachs (2004) diz que a presença de uma figura idosa está diretamente ligada em tudo aquilo que revela sobre um período de qualquer sociedade antiga

²⁸ Claude Lévi-Strauss, “Mito e Esquecimento”, O olhar distanciado.

envolvida, a presença deles se destaca nas memórias não como uma aparência física um pouco apagada, mas com o relevo e a cor de um personagem que está no centro de todo um quadro que o resume e o condensa.

O papel das pessoas mais velhas é tão importante que todas as leis determinadas nos espaços ciganos são elaboradas por essas figuras, tendo a representação familiar como o alicerce de qualquer estrutura social criada e isso deve ser respeitado. Para entendermos melhor essas transmissões de poder, podemos citar o Código de Conduta Cigana, onde encontramos sete leis que são transmitidas indispensavelmente de forma oral, de geração para geração²⁹:

- Respeito à família como instituição suprema da sociedade cigana.
- Amor aos filhos, consideração e respeito aos velhos.
- Hospitalidade com alegria.
- Honrar a palavra dada e fidelidade à Lei cigana.
- Liberdade como condição natural da vida.
- Solidariedade para com os membros da etnia cigana.
- Cumprimento das decisões tomadas pelos maiores.

Essas leis são, portanto, fundamentais para a continuação das diretrizes ciganas e para a sobrevivência das estruturas culturais que regem toda a história das tribos, mas também para a manutenção de saberes que devem ser transmitidos de geração em geração. Por isso, também destaco a importância da linguagem - o idioma romani - para todos os ciganos. É a transmissão oral e não escrita que os mantém unidos e vivos nas tradições ancestrais.

Observando essa pauta, lembro também de um diálogo com o Álvaro sobre a representação da pessoa mais velha para o equilíbrio dentro de alguns acampamentos ciganos. Em uma de nossas conversas, ele diz que todos os rendimentos conseguidos, doações em dinheiro ou cestas básicas, materiais de uso coletivo, são entregues ao “chefe” do acampamento - normalmente é representado por um homem mais velho - para depois serem distribuídos de forma igualitária à todas as famílias que vivem dentro daquele espaço. Todas as divisões acontecem de acordo com as necessidades de cada um, levando em consideração também as necessidades específicas de cada grupo. Com isso, conseguimos entender como alguns elementos culturais são estruturais em todos os grupos e subgrupos ciganos, mesmo que cada um crie o próprio mecanismo de adaptação desses elementos. O papel da figura patriarcal ou

²⁹ Hilckner (2008, p.61 - 62)

matriarcal é, sobretudo, representar uma memória histórica de resistência pelo seu povo, pela sua cultura e pela honra marcada em seus corpos em serem ciganos.

3.2 - O Corpo

Quando pensamos em elementos referenciais dos grupos ciganos, somos diretamente levados a corporeidade e performance. Isso porque toda a estrutura complexa dessa grande etnia une uma gama de significados, sentidos, temporalidade e, sobretudo, simbolismos culturais que colocam o corpo como meio de transmissão da oralidade. A memória ancestral dos povos ciganos - marcada em seus corpos - regem todos os elementos identitários que os diferenciam socialmente e que também estabelece uma relação estratégica para a manutenção e resistência dos seus saberes. Dessa forma, conseguimos entender o corpo dos grupos ciganos como instrumento fundamental de informações e de arquivamento de uma memória, principalmente, como vimos, por terem uma tradição completamente oral.

O pesquisador e escritor Paul Zumthor, aborda no seu livro “Performance, recepção, leitura” um cruzamento entre esses três eixos para explicar que os conceitos da oralidade também podem ser entendidos como expressão corporal. Para ele, a performance se tornou uma chave importante para qualquer manifestação da linguagem, sendo ela oral ou escrita, se tornando "o único modo vivo de comunicação poética" (Zumthor, 2007, p. 34). Além disso, ele conclui que a performance também é um fenômeno heterogêneo, ou seja, não tem uma análise simples, pode ser percebida, montada, esquematizada a partir dos mesmos elementos de base, dependendo do corpo que está narrando e ouvindo, necessitando, assim, da presença ativa de um corpo. “A performance é então um momento da recepção: momento privilegiado, em que um enunciado é realmente recebido” (2007, p.50). Para ele a performance é prática. Ela é a manifestação cultural lúdica, sendo conto, canção, rito ou dança, não importa a ordem, mas sempre há o corpo como mecanismo da ação, o corpo como comunicação oral. Zumthor cita Dell Hymes e a sua análise sobre performance, disso, ele aborda quatro traços, sendo: (2007, p. 31-32)

1 - Performance é reconhecimento. A performance realiza, concretiza, faz passar algo que é reconhecido, da virtualidade à atualidade.

2 - A performance se situa ao mesmo tempo num contexto cultural e situacional: ela aparece como “emergência”, um fenômeno que sai desse contexto ao mesmo tempo em que nele

encontra lugar. Algo se cria, atinge a plenitude e ultrapassa o curso comum dos acontecimentos.

3- Hymes classifica em três tipos a atividade do homem dentro do seu núcleo cultural: o comportamento - sendo tudo o que produzido por uma ação qualquer; a conduta - sendo o comportamento relativo às normas socioculturais, sendo elas aceitas ou rejeitadas; performance - conduta que o sujeito assume funcionalmente a responsabilidade. Ele diz que essas três distinções estão ligadas ao modo em que cada indivíduo trabalha com a comunicação dentro do seu grupo, sendo interpretados ou contados. Ambos podem andar juntos, mas não necessariamente dependem um do outro e, assim, a performance pode ser o outro mecanismo usado de forma repetida, adicionando outras formas de comunicação.

4 - A performance e o conhecimento do que se transmite estão ligados à natureza da performance, daquilo que já é conhecido, ou seja, a performance modifica o conhecimento. "Ela não é um meio de comunicação: comunicando, ela o marca".

Trazendo esses pontos, Zumthor está pensando nas características das transmissões de saberes e das informações sociais e, assim, a maneira como podem ser recebidos, sendo então hábitos receptivos. Essas recepções são os conjuntos de disposições fisiológicas, psíquicas e exigências do ambiente ligadas a cada indivíduo, a posição de cada corpo no ato de transmitir ou receber, ou seja, performar, parte das necessidades individuais de cada grupo. A performance, então, se liga não somente a um corpo, mas ao espaço em que está.

A figura do corpo, especificamente, Paul Zumthor o vincula diretamente ao texto poético e, automaticamente, também ao discurso poético, o autor afirma que na semântica poética, é ele que atua como ponto de partida e como referente: "É por isso que o texto poético significa o mundo. É pelo corpo que o sentido é aí percebido. O mundo tal como existe fora de mim não é em si mesmo intocável, ele é sempre, de maneira primordial, da ordem do sensível: do visível, do audível do tangível" (p. 78). Dessa forma, ele explica que o leitor no processo da leitura não se limita à decodificação dos signos, mas se aproxima de um processo individual de interpretação, sendo essa aproximação pessoal que o faz interiorizar a oralidade e a corporeidade do texto poético. Para o autor, a oralidade ultrapassa a ação da voz, caracterizando-se como uma expansão do corpo que implica tudo o que é direcionado ao outro, pode ser um gesto, um olhar, o ato de observar ou escutar. A voz é corpo. A voz é performance. A voz é alteridade.

"A voz é uma subversão ou uma ruptura de clausura do corpo. Mas ela atravessa o limite do corpo sem rompê-lo; ela significa o lugar de um sujeito que não se reduz à localização pessoal. Nesse sentido, a voz desaloja o homem do seu corpo. Enquanto

falo, minha voz me faz habitar a minha linguagem. Ao mesmo tempo me revela um limite e me libera dele”. (2007, p.84)

Marcel Mauss, sociólogo e antropólogo francês, também traz no seu livro "Sociologia e Antropologia" estudos sobre as técnicas do corpo. Para ele, o corpo é um instrumento de técnica, ou seja, todos os atos de um indivíduo foi, antes de tudo, passado e ensinado por uma outra figura, não há técnica nem transmissão se não houver tradição. “Toda técnica propriamente dita tem sua forma. Mas o mesmo vale para toda atitude do corpo. Cada sociedade tem seus hábitos próprios” (Mauss, 2003, p. 403). Ou seja, cada grupo tem elementos diferenciadores e modos de trabalhar com as ações do corpo, mas todas essas ações são ligadas à técnicas específicas daqueles indivíduos, o espaço-tempo podem ser completamente diferentes de um para o outro. Por exemplo, os brancos - gadjós - tem uma relação de aproveitamento do tempo que é muito diferente dos ciganos. Para um, o tempo precisa ser completamente consumido e aproveitado: a utilidade do homem está ligada ao tempo em que ele se vende para a excessiva produção de tarefas. Sistema de consumo. Já o outro, não estabelece ligação entre tempo-valor social, o espaço e o tempo são ressignificados a cada momento. São anacrônicos. Podemos ver que não são as semelhanças biológicas que definem o indivíduo, mas os significados culturais e sociais que a ele se atribuem. “O corpo é o primeiro e mais natural instrumento do homem ou de outra forma, o primeiro e o mais natural objeto técnico” (2003, p. 407)

O autor afirma, então, que é através das atividades corporais que a estrutura social imprime sua marca nos indivíduos. Para ele, o corpo é sempre uma construção simbólica e cultural. Essa adaptação constante a um objetivo físico, mecânico, químico é efetuada numa série de atos montados, e montados no indivíduo não simplesmente por ele próprio mas por toda a sua educação, por toda a sociedade da qual faz parte, conforme o lugar que nela ocupa. Sendo assim, o autor nos diz que esse sistema de montagens simbólicas que atuam no corpo são um conjunto de dados biológicos, psicológicos e socioculturais, como afirmamos acima e, por muitas vezes, a performance dessas técnicas corporais pode ser exercida também inconscientemente.

Eu não acabaria nunca se quisesse vos mostrar todos os fatos que poderíamos enumerar para demonstrar esse concurso do corpo e dos símbolos morais ou intelectuais. Olhemos para nós mesmos, neste momento. Tudo em nós todos é imposto. Estou a conferenciar convosco; vedes isso em minha postura sentada e em minha voz, e me escutais sentados e em silêncio. Temos um conjunto de atitudes permitidas ou não, naturais ou não. Assim, atribuiremos valores diferentes ao fato de olhar fixamente: símbolo de cortesia no exército, de descortesia na vida corrente. (2003, p.408)

Por fim, as sociedades ciganas usam o seu corpo como uma máquina performática durante toda a sua existência, podemos dizer que é uma auto-expressão, escrevem em si somente o que são. O corpo é ferramenta tanto para elaborar mecanismos de sobrevivência e identificação social quanto para o uso da própria pele para escrever histórias e para registrar códigos de comunicação. Seja na oralidade, na dança, na vestimenta, ou nos rituais eles marcam a passagem de uma cultura múltipla, ligada fortemente à ancestralidade. Séculos de peregrinações, resistência de um corpo altamente adaptável, mutável, contos que se entrelaçam e se perduram. O corpo cigano, em todas as suas partes é memória, eles estabelecem uma relação de fidelidade e respeito com a própria história. Zumthor diz que corpo é voz e voz é o corpo, então não há arma tão potente para os ciganos do que a junção corpo-oralidade. “O corpo permanece estranho à minha consciência de viver. É o ambiente em que me desenvolvo. Os fatos corporais não são jamais dados plenamente nem como um sentimento, nem como uma lembrança; no entanto, não temos senão o nosso corpo para nos manifestar” (Zumthor, 2007, p. 80).

3.2.1 - A relação identitária e política do nomadismo cigano

O nomadismo é um mecanismo de sobrevivência. Já que estamos falando sobre o corpo e as suas diversas construções comunicacionais, o nomadismo também entra como uma arma de comunicação e sobrevivência dos povos ciganos. Podemos entender como sobrevivência tudo aquilo que se relaciona para a manutenção e perpetuação de uma manifestação cultural/identitária, ou seja, todos os elementos primordiais que são utilizados para que a tradição dos povos ciganos não se apague. Assim, o nomadismo passa a ser uma prática essencial na dinâmica relacional desses grupos, sendo uma característica intrínseca à condição cigana. Vimos que essa relação com o nomadismo também precisa ser olhada com atenção, já que isso também faz parte de uma perseguição étnica, cultural realizada, principalmente, por grupos colonizadores que determinavam um padrão social civilizatório. Temos, então, uma itinerância forçada e uma itinerância constitutiva à identidade cigana. Pensando nisso, alinho essas ideias com o que Édouard Glissant traz em “A Poética das Relações”.

O texto de Glissant (2011) traz, primeiramente em “A barca aberta”, aspectos relacionais dentro dos navios negreiros no processo de deportação dos africanos para as Américas. diante das circunstâncias aterrorizantes vividas naquele espaço, ele fala sobre as relações alcançadas que ocorrem ali, a partir de semelhanças identitárias e do enraizamento

comum. Quando fala em enraizamento, o autor traz o conceito de Rizoma, trazido por Gilles Deleuze e Félix Guattari. Esse conceito decorre de um aspecto flexível de identificação em comum que acontece na relação com o Outro, permite a percepção de si e do outro, mas sem estabelecer uma única configuração cultural. Isso, para o autor, só pode ocorrer a partir da relação dos seus semelhantes culturais, onde ocorre um ponto de equiparação, ambos estão num processo de aprendizagem com o outro, sem a necessidade de afirmação da sua própria raiz, da própria identidade em prol do crescimento contínuo e comum. Esse pensamento rizomático se move e se abre em diversas direções, abre um espaço de possibilidades e para experimentações, é sempre ultrapassado por outras linhas de intensidade que o atravessam.

[...] E assim o desconhecido-absoluto, que era a projeção do abismo, e que transportava eternamente o abismo-matriz e o abismo infinito, tornou-se por fim conhecimento.

Não só conhecimento particular, apetite, sofrimento e fruição de um povo particular, não só isso, mas o conhecimento do Todo, que aumenta com a experiência do abismo e que no Todo liberta o saber da Relação.

[...] Porque, se essa experiência fez de ti, vítima original flutuando sobre os abismos do mar, uma exceção, ela tornou-se comum para fazer de nós, os descendentes, um povo entre outros. Os povos não vivem da exceção. A Relação não é feita de estranheza, mas de conhecimento partilhado. Podemos dizer agora que essa experiência do abismo é a coisa mais bem partilhada. (Glissant, 2011, p. 3 - 4)

O autor continua:

[...] É isso que nos faz insistir na poesia. Apesar de consentirmos em toda a irrecusável tecnologia, apesar de concebermos as manobras das políticas a consertar, o horror de vencer fomes e ignorâncias, torturas e massacres, e a totalidade do saber a conquistar, o peso de cada maquinaria que acabaremos por controlar, e a fulguração desgastante da passagem de uma a outra era, da floresta à cidade, do conto ao computador – há, à proa, agora comungado, esse ainda rumor, nuvem ou chuva, ou fumo tranquilo. Conhecemo-nos enquanto multidão, no desconhecido que não aterroriza. Gritamos o grito da poesia. As nossas barcas estão abertas, nelas navegamos para todos. (2011, p. 4)

E para entendermos melhor sobre o que o autor está querendo nos dizer, trago dois tipos distintos de nomadismo abordado por ele: o nomadismo circular e o nomadismo em flecha. O nomadismo circular tem o objetivo de garantir a sobrevivência de grupos identitários a partir dessa circularidade, ou seja, os grupos mudam de direção de acordo com o esgotamento dos territórios. Para o autor, o nomadismo circular se dá primordialmente pelas relações com o outro, onde todas as identidades se prolongam exatamente por esse processo de troca. Os grupos resistem graças a essa ciclicidade, ao pensamento de rede. Esse nomadismo circular é:

o nomadismo dos povos que se deslocam nas florestas, das comunidades arawaks que navegam de ilha em ilha nas Caraíbas, dos contratados agrícolas que peregrinam de quinta em quinta, de gente do circo que atua de terra em terra, todos eles movidos por um movimento determinado em que nem a audácia nem a agressão intervêm. O nomadismo circular é uma forma não intolerante da sedentariedade impossível. (Glissant, 2011, p. 4 -5)

Já o nomadismo em flecha está diretamente ligado ao desejo pelo sedentarismo, ou seja, uma política de controle social, onde a ideia de dominação é central, por isso que pensar em interação identitária/cultural sem se opor ao outro não é possível nesse tipo de nomadismo. Glissant explica, por exemplo, que no processo das grandes invasões territoriais ocorre o domínio, o controle das populações locais, províncias e nações para depois engendrar os particularismos totalitários. A ideia de civilização desenvolvida na época usada como a maior representação de cultura é o principal mecanismo de controle das multiplicidades étnicas e culturais.

ponhamos-lhe o nomadismo invasor, o dos hunos, por exemplo, ou o dos Conquistadores, que tem como objetivo conquistar terras através do extermínio dos seus ocupantes. Este nomadismo não é prudente nem circular, não mede os seus efeitos, é um salto absoluto em frente: um nomadismo em flecha. Mas os descendentes dos hunos, dos vândalos ou dos visigodos, tal como os descendentes dos Conquistadores, que impunham os seus clãs, acabaram por se ir estabilizando, fundindo-se nas suas conquistas. (2011, p. 5)

Podemos ver, então, que o nomadismo em flecha é praticado por aqueles que tem o objetivo de controlar e conquistar, e isso desqualifica e modifica a estrutura das identidades dos povos conquistados. O autor diz que a identidade desses viajantes ocidentais que forneceram os descobridores e conquistadores, reforçam a legitimação de suas raízes (“a minha raiz é a mais forte”), e em seguida é transferida explicitamente como valor (“o ser vale pela sua raiz”). Outro ponto importante para destacar é que através dessa ideia de civilização praticada - e que atinge uma extensa parte da sociedade - é projetada para que seja exatamente expandida. A ideia de civilização vendida se torna a própria vontade de civilizar, ou seja, sempre impor ao outro e não reconhecer a identidade do outro. Assim, o autor nos diz que o desenraizamento - dessa ideia de raiz fixa e inegociável - pode contribuir para a identidade e o exílio³⁰ se tornar proveitoso, “quando são vividos não como uma expansão de território (um nomadismo em flecha) mas como uma procura do Outro (por nomadismo circular). O imaginário da totalidade permite esses desvios, que afastam do totalitário” (2011, p. 9). E,

³⁰ Na Antiguidade ocidental, o homem no exílio não se sente inferiorizado nem desapossado, porque não se sente oprimido pela falta – em relação a uma nação, que para ele ainda existe. Parece até que uma experiência da viagem e do exílio tenha sido então considerada necessária à realização do ser, a acreditar nas biografias de inúmeros pensadores gregos, como Platão e Aristóteles. (2011, p. 5)

com isso, o conceito de rizoma que o autor traz é que o enraizamento aberto e múltiplo nos faz reconhecer que a identidade não está só na raiz, mas também na relação.

Para finalizarmos, a diáspora cigana, levando à prática do nomadismo, seria então não só uma condição forçada de sobrevivência, mas uma parte relacionada à própria construção de cultura que interfere na estruturação da tradição e da identidade desses grupos, por isso que o ser cigano tem a base no nomadismo. Estamos diante de contextos sociais e políticos que cruzam essa diáspora e que interferem na existência desses povos até hoje, assim não podemos deixar de pensar nos entraves que ainda atravessam tanto os grupos ainda nômades quanto os que já se encontram sedentarizados. As estruturas de poder, que sempre fizeram um esforço sistemático de separá-los do resto da população, ainda fazem um trabalho de estigmatização dos corpos ciganos, o papel do nomadismo em flecha se faz presente em todas as estruturas sociais que impera o controle social. Sendo assim, é importante destacarmos que a cultura cigana é uma cultura transnacional, ou seja, dispostos em uma tradição completamente heterogênea, com elementos e significações muito particulares, mas que são construídos a partir desses atravessamentos relacionais com o mundo, com o território em que se encontram e, com isso, criam novas significações, novos canais de sobrevivência, buscam outras maneiras de vivificar a própria cultura e, principalmente, a própria memória.

3.3 - Linguagem Corporal: A dança ritual e a vestimenta cigana

Nesta última parte da monografia, pelas dificuldades encontradas em buscar informações externas devido a situação da covid-19, decidi trazer duas pesquisas etnográficas muito importantes para o campo da ciganologia: a primeira é da pesquisadora Florencia Ferrari, “O Mundo Passa: uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros” (2010) e a segunda é da pesquisadora Regiane Hilckner, “Ciganos: peregrinos do tempo - ritual, cultura e tradição” (2008). Os dois trabalhos ocorreram dentro de comunidades ciganas localizadas em diferentes cidades de São Paulo, porém, Ferrari traz características culturais específicas da etnia Calon, já Hilckner traz uma perspectiva aberta das três etnias presentes aqui no Brasil: Calon, Rom e Sinti. A ideia é poder trazer discussões sobre dois elementos culturais muito marcantes para a cultura cigana, a vestimenta e a dança, mas que se entrelaçam em todos os outros aspectos identitários desses grupos, como a música, os rituais, a quiromancia, a tatuagem, etc.

I - A vestimenta:

A vestimenta é um dos principais elementos identitários pensados e usados por um indivíduo para estabelecer o seu lugar no mundo, e não é por menos. Durante todo o processo de transformação identitária, a vestimenta vai sendo construída a partir de um imaginário estético de quem se é - podendo sofrer várias alterações -, tendo um papel fundamental para a marca cultural de qualquer grupo étnico. Com os grupos ciganos isso fica bem explícito, já que a indumentária é usada também como elemento de reconhecimento social, ou seja, um cigano reconhece o outro principalmente pelo o que se veste. Além disso, cada parte da roupa de um cigano, das mulheres ciganas, especificamente, pode representar um ritual, uma dança ou até mesmo uma representação do estado emocional. As saias, recortes da blusa, cores e estampas têm o papel de comunicação dentro de cada comunidade e, por essa razão, a vestimenta carrega uma simbologia tão importante para a perpetuação das tradições ciganas.

A pesquisa de Ferrari se aprofunda bastante nos elementos culturais da etnia Calon, realizando descrições detalhadas das roupas e fazendo relações interessantes com as atividades realizadas pelos grupos. Para ela, a forte característica estética dos ciganos é criar uma marca de diferenciação dos *gadjés*, criando performances visuais de como ser um Calon. Se tratando dos homens ciganos, a vestimenta se afasta do que entendemos como uma vestimenta típica cigana, já que os elementos usados são: calça jeans, botas, cinto de couro com grandes fivelas, chapéus, camisas sociais bem estampadas ou com cores mais fortes, se aproximando bastante de uma estética country - sertanejo, como diz a própria Ferrari. Outra característica interessante que descobri ao longo da pesquisa e que se alinha com o que a autora aborda é a representação do cavalo (figura central na estética do caubói). Este animal, antes da utilização de automóveis para a locomoção social, era muito usado no trajeto nômade para o transporte das famílias ciganas, sendo usado também como uma mercadoria de troca dentro dos territórios que percorriam. Com isso, fica evidente que a indumentária do homem cigano também está atrelada às vivências do passado, ou seja, a memória cultural diretamente ligada à identidade performada e transmitida no presente.

Sobre as vestimentas masculinas, Frans Moonen diz (2013, p. 16):

“Os homens ciganos, ao que tudo indica, nunca tiveram uma roupa ‘típica’, a não ser às vezes um imaginário ‘vestuário cigano’, mas apenas no meio artístico. Por isso, em quase todo mundo os ciganos usam a mesma roupa dos *gadjé* do país em que vivem, a não ser nas ocasiões em que é necessário ou útil ser reconhecido como

cigano. Este vestuário ‘cigano’ varia de país para país, de acordo com a imagem que a população nacional ou local tem dos ‘ciganos’”.

Apesar das semelhanças aos não-ciganos, os homens trazem elementos diferenciadores da própria identidade para criar a composição visual calon, como o uso de grandes relógios, braceletes, anéis, colares e, principalmente, os dentes de ouro. Para os ciganos, o ouro é sinônimo de beleza e prosperidade, com isso, possuir e exibir esse material é importante dentro dos grupos. Além disso, Hilker (2008) também diz que o brinco, por exemplo, é muito importante para o homem. O uso do anel também apresenta relevância para ambos os sexos. Para o homem simboliza o patriarcado e, para as mulheres, liderança. Ferrari chama essas ações de “performance da calonidade”.

É importante destacar também que, devido ao processo de marginalização dos corpos ciganos, não parecer cigano se torna uma forma de sobrevivência, tudo vai depender do tipo de relação que é criada com os não-ciganos. No caso das trocas e vendas comerciais, por exemplo, os homens são os maiores responsáveis dentro dos acampamentos pelas negociações com os *gadjés* e, com isso, o não reconhecimento enquanto calons favorece os negócios. A imagem do homem cigano só entrará em uso caso seja vantajoso ser reconhecido como tal e, como vimos, isso vai depender da relação estabelecida com o que está fora das comunidades.



Fotografia I: Ciganos da etnia Calon trazendo aspectos bem marcantes da estética “country”, como o chapéu, o pingente de cruz e o cinto. Além disso, observamos alguns colares e anéis dourados e prateados e o dente de ouro no cigano de camisa rosa. Foto: autor desconhecido.

As roupas das mulheres ciganas, para a maioria dos *gadjés*, é a marca identitária da cultura cigana, principalmente pela especificidade de cores vibrantes e pelas sobreposições de

tecidos que são usados nas composições. Além disso, como vimos, as jóias são elementos indispensáveis na construção da mulher cigana, não só pelo grande valor estético que a cultura em si emprega, mas pelos simbolismos por trás de cada peça. Ferrari aborda sobre a importância do vestido para a calonidade, toda a preocupação visual está nos encaixes formados para o desenvolvimento da peça. Utilizam fitas e rendas para fazer os detalhes da parte de cima da roupa, montam os babados das mangas, criam saias rodadas a partir da sobreposição de tecidos que, inclusive, tem muitos propósitos. De acordo com a autora: (Ferrari, 2010, p. 150)

O fato dela ser em camadas permite que a camada exterior, de babados, visível, seja manipulada servindo a múltiplos propósitos, como secar as mãos, limpar o próprio rosto ou o de uma criança, sem que o corpo da mulher seja exposto. Além disso, mulheres deitam de lado, ou sentam no chão sem que haja necessidade de interpor um tapete ou outro tecido, deixando claro que o vestido é em si considerado “a” mediação entre o corpo da mulher e o mundo.



Fotografia II: Cigana Rom utilizando um vestido tradicional cigano, trazendo elementos como a renda, babados e cores vibrantes. Foto: AMSK Brasil.

Além disso, a importância da vestimenta cigana não está só como elemento diferenciador, mas também no elemento de reconhecimento. Como vimos algumas vezes, cada grupo cigano em si carrega as suas especificidades - tendo intrínsecas as semelhanças

culturais -, e as roupas também passam por esse processo. As cores escolhidas por um grupo de mulheres de uma comunidade X, por exemplo, podem ser completamente diferentes das que são escolhidas pelas mulheres da comunidade Y, e isso faz com que elas se diferenciem dos outros grupos para se reconhecerem dentro do seu próprio grupo, mas o elemento cultural que as fazem ciganas está presente nas duas comunidades. Essa diferenciação não ocorre somente de uma etnia para outra, mas também entre os próprios grupos Calons, até próximos territorialmente. O que Ferrari explica é que a diferenciação, nesse caso, pode ser pensada no “estilo” desenvolvido por cada grupo, a partir das relações e referências. A autora também explica que a roupa cigana sendo usada como elemento diferencial da roupa simples dos *gadjés* está próxima de um “estilo” sugerido por Alfred Gell, onde a unidade de estilo não é constituída por indivíduo ou escolas, mas por “culturas” e “sociedades”. Ferrari diz: (2010, p. 151 - 152)

Ele argumenta que a saliência psicológica (as diferenças perceptivas) de uma obra de arte é função da relação estilística entre uma obra qualquer e as demais obras do mesmo estilo. Assim, sua análise enfoca nas relações entre as obras para definir o seu estilo. O propósito é identificar eixos de coerência dentro do conjunto. O conceito de “objeto distribuído” é usado para descrever uma obra individual que contém intrínsecas as relações com as demais obras que compartilham o mesmo estilo. Como resultado, cria-se uma “rede de relacionalidade transformacional” entre motivos, sem centro ou origem: qualquer obra pode ser compreendida como transformação da obra vizinha.

O que eles querem dizer é que a ideia de um estilo, na verdade, é estabelecida de relações entre relações. Ou seja, nesse caso, de Calon para *gadjés*, de *gadjés* para Calon e de Calon para Calon. Essas relações desenvolvem elementos constitutivos de cada identidade. Ferrari traz uma análise que considero muito pertinente e que nos ajuda a pensar sobre o que foi abordado acima: (2010, nota de rodapé, p. 151)

Caberia, em outra oportunidade, aprofundar no entanto, até que ponto esse visual calon se alimentou da própria estética carnavalesca brasileira, exagerando brilhos e cores (os tecidos são comprados nos mesmos centros comerciais que provêm matéria prima aos brasileiros), cujo efeito visual não se encontra entre ciganos alhures. Tudo se passa como se os Calon usassem o “tipicamente brasileiro”, para subvertê-lo, por meio da vergonha, em “tipicamente calon”. Assim, diferenciam-se da brasileira de roupa simples no cotidiano, e também da brasileira do carnaval, associada à exibição vergonhosa do corpo feminino.



Fotografia III: Família cigana da etnia Rom com os vestidos e saias tradicionais. O homem cigano também trazendo aspectos “boiadeiro” para a vestimenta. Foto: autor desconhecido. Retirada do Blog Carlos Britto.³¹



Fotografia IV: Família cigana Rom com as vestimentas ciganas, porém trazendo outros aspectos: cores neutras, lenços na cabeça, blusas que fecham o colo, poucos adereços. Foto: autor desconhecido.

³¹ Disponível em:

<<https://www.carlosbritto.com/seminario-estadual-discutira-situacao-de-comunidades-ciganas-de-pernambuco/>>

Frans Moonen, por exemplo, também questiona se a indumentária cigana também não foi desenvolvida, ao longo do tempo, a partir da possível origem indiana. Para ele, é possível que tenha começado a existir essa grande aproximação de símbolos ciganos com os indianos só depois da difusão dessa teoria, já que elementos culturais podem ser transmitidos também por via indireta. Moonen exemplifica: (Moonen, 2013, p. 11)

Foi registrado na ex-Iugoslávia, após o II Congresso da União Romani Internacional, no qual a primeira-ministra Indira Gandhi declarou (apenas simbolicamente, e até hoje sem quaisquer efeitos práticos) que a Índia era a pátria-mãe de todos os ciganos. Não há registro de nenhuma família cigana européia que por causa disto tenha migrado para a Índia, mas depois disto, pelo menos na ex-Iugoslávia, muitos ciganos começaram a ornamentar suas casas com estátuas e quadros de deuses indianos e bonecos em trajes indianos, jovens ciganas substituíram a calça turca pelo sári indiano.

Com isso, podemos ter duas ideias dessas possíveis influências sociais que são transmitidas dentro de relações entre relações, podendo partir do imaginário do que nós somos e de onde viemos até chegarmos ao lugar, territorialmente falando, que estamos hoje. No caso dos grupos ciganos, a indumentária pode ter sido desenvolvida a partir dessa possível origem (referencial cultural), graças às semelhanças e, posteriormente, reestruturada a partir das outras influências sociais dos lugares que percorreram. O corpo aqui é, sobretudo, meio de captação, reprodução e transmissão de referências culturais, sendo também um suporte de diferenciação importantíssimo, no qual a escolha da roupa, das jóias, a utilização dos dentes de ouro e a dança cumprem um papel fundamental.

A pesquisa de Hilknor também traz relatos muito importantes para entendermos a construção de imagem do povo cigano, onde a vestimenta tem o papel de criar um vínculo consistente entre todos os membros da tribo, no qual a fidelidade a um passado demonstrado pela roupa é também noção de memória e respeito.

A roupa é a nossa segunda pele. Na cultura cigana, a arte da indumentária acontece em íntima relação com os efeitos mágicos que é capaz de produzir. Até mesmo sem intenção exerce influência sobre quem a veste. Assim como as demais pessoas e o ambiente. Somos um povo vaidoso e amante da beleza. Somos conhecedores da magia que as vestes abrigam e irradiam. Sabemos perfeitamente como combinar cores, estampas, e tecidos para atrair aquilo que desejamos ou para evitar o que não é favorável. - Yan Kalderash, 68 anos (2008, p. 224)

Mas o principal sentido de nossas indumentárias: cada calça, cada vestido, cada anel, cada brinco, cada lenço diz quem nós somos e recobra o nosso passado. O corpo para nós ciganos funciona como um instrumento e lugar de reviver o passado e demonstrar a nossa cultura e a nossa história. Honramos assim a nossa ancestralidade. Revive-se a raiz hindu. - Yan Kalderash, 68 anos (2008, p. 225)

Por fim, podemos destacar, então, que os ciganos buscam em cada vestimenta, mesmo criando novas referências, manter as características que os tornam ciganos. Reviver o passado e trazer a presença dos seus ancestrais estão presentes na utilização de cada adereço, na criação de cada dança, pelas marcas presentes em seus corpos e, dessa forma, para que sempre se reconheçam pertencentes a uma mesma história. “É importante deixar evidente aos não-ciganos que, nós ciganos somos corpo, consciência encarnada. Nossa vestimenta produz sentido. Nosso corpo é o espelho de nosso ser, veículo no mundo”. Angelina Kalderash, 72 anos (Hilkner, 2008, p. 230).



Fotografia V: Mulheres ciganas da etnia Calon dançando em homenagem à Santa Sara Kali, no Rio de Janeiro.
Foto: autor desconhecido. Retirada do site Toda Matéria³².

II - A dança:

O corpo cigano, ao se expressar através da dança, vivifica memórias. E, graças a essa fundamental fonte de manifestação cultural - a dança -, que se cria constantemente uma manutenção dos saberes ligados à própria identidade étnica. Com isso, quando pensamos em corpo e performance, a dança se estabelece como um canal fundamental de comunicação. Paul Zumthor, grande estudioso no campo da oralidade, traz uma definição de dança como “pulsão corporal sem outro pretexto que ela própria é, também, por isso mesmo, consciência. [...] todos os tipos de dança aumentam a percepção calorosa de uma unanimidade possível”

³² Disponível em: <<https://www.todamateria.com.br/ciganos/>>

(2010, p. 226). O que o autor quis dizer é que o poder da dança é por si só um meio de expansão da consciência e de todos os gestos humanos, sendo capazes de manifestar sentimento que necessite de externalização. Dança, gesto e voz se desenvolvem e criam performances da vida, das culturas, das manifestações sociais e assim por diante. Podemos dizer, então, que todo o corpo junto a esses elementos criam possibilidades de ritualização do discurso, ou seja, desenvolvem performances poéticas sobre a própria vida.

Regiane Hilker, dentro da sua pesquisa, consegue trazer uma riqueza ritualística muito grande das danças ciganas e, conseqüentemente, nos aproxima não só de uma manifestação para a manutenção das tradições ciganas, mas de expressões corporais que levam elementos da própria natureza cigana à expressão divina. Sobre a performance dentro das danças ciganas, a autora aborda o pensamento do historiador e filósofo romeno Mircea Eliade (1958). Ela diz: (2008, p. 180)

Tendo em vista que a antropologia da experiência aponta para a compreensão dos rituais como "unidades de observação" e "experiência concreta", permite relacionar processos históricos, culturais e sociais em um acontecimento dramático, que são os rituais performáticos. Nesta perspectiva, por meio da performance do ritual, especificamente da dança cigana, ocorre a atualização de experiência de eventos passados, que ao serem dramatizados os ativam e os revivificam, colocando a experiência em circulação, estabelecendo uma relação com os mitos de origem, as imagens e idéias que fazem um corpo mover-se.

A autora nos diz que as danças rituais ciganas evidenciam um processo de transformação e continuidade cultural. Também é um processo de produção de sentido que expressa a experiência vivida, ligadas às estruturas de experiência que integram aspectos cognitivos, afetivos e volitivos.

A dança? A dança de nosso povo é um grito. Um grito que ecoa no tempo e no espaço. É arte, ritual e diversão. É uma das principais formas de aproximação dos Deuses. Demonstramos a nossa religiosidade por meio da dança. O cigano tem dificuldade em exprimir seus pensamentos por palavras. Ainda hoje, diante da fogueira, o som do violino nos faz viajar no tempo e nos transporta ao lamento das fogueiras e aos campos de extermínio. Esse fogo aponta força e lamento. O fogo traz luz, consciência e sabedoria.

A dança cigana atravessou séculos, entre a clandestinidade e as perseguições. Foi duramente combatida pela Igreja católica e dizíamos que alegraríamos os gadjôs, só assim permitiram que disfarçássemos a realidade da dança. Até hoje. Angelin Kalderash, patriarca da tribo Kalderash. (2008, p. 182 - 183).

Os ritmos ciganos são geralmente acompanhados de palmas e sapateados, ao som de guitarras, violas, violinos, acordeões, címbalos, castanholas e pandeiros. A dança é sedutora, e as mulheres, muitas vezes, podem dançar portando objetos como pandeiros ornamentados com

longas fitas coloridas, lenços esvoaçantes, leques ou flores, roupas bordadas. Além disso, a dança cigana é uma criação em movimento, ou seja, é no fluxo da apresentação que se desenvolve os movimentos corporais, a partir do envolvimento de ritmo, com o aprofundamento da consciência e pelo contato com as forças superiores. A fluidez é importante.

Para Hilkner, a dança cigana consiste também “em uma sequência de movimentos corporais sinuosos, executados com passos cadenciados, ao som e ao ritmo da música flamenca” (2008, p.177). Ela explica que o termo flamenco, na verdade, deriva de duas palavras árabes: "fallehu" e "mengu" que significam nômades, errantes, sem posse de terras. Os espanhóis associavam essas palavras ao estilo de vida levado pelos ciganos e, conseqüentemente, ao ritmo musical que era apresentado por eles. Por isso que a partir da dança flamenca, outras danças europeias associadas aos ciganos foram desenvolvidas, criando um leque de opções de técnicas e ritmos. Contudo, apesar de tantas variações da “dança gypsy”, somente nas danças legítimas - não numa ideia pura, já que sofreram interferência de diversas tradições - serão encontrados traços hindus, russos, húngaros, romenos e árabes, aqui a cultura não somente se expressa na sua pluralidade, mas também dialoga sobre sua condição, sendo, assim, uma comunicação também reflexiva. Além disso, existem outros fatores diferenciadores como, por exemplo, a performance da dança através de fatores divinos, espirituais. Para eles, Deus é multifacetário, é a personificação dos fenômenos naturais, é a representação do divino.



Fotografia VI: ritual de dança cigana. Foto: arquivo da ADUNEB - Seção Sindical dos Docentes da Universidade do Estado da Bahia.

Hilkner nos apresenta quatro danças rituais que nos ajudarão a entender todos esses aspectos citados acima. São elas: a dança da vida; a dança da Menarca; a dança da união e a dança do luto. Elas englobam também outras manifestações dançantes como, por exemplo, a dança para o Deus Bel Karrano, para a deusa Lilith e para a festividade de Santa Sara Kali. Ela explica que a dança ritual é essencial para os ciganos, já que marca a origem do mundo, onde para tudo é designado um nome, uma identidade, servindo como um agradecimento ao poder divino que rege as vidas.

Sobre o Deus Bel Karrano: (2008, p. 189)

A dança do Deus Bel Karrano, tem o objetivo de induzir a vivência da criação desde a semente primordial ao triunfo do amor, despertando em cada um de nós a exaltação à vida. É uma dança de devoção e de agradecimento. Essa dança tem a base primordial que parte dos cinco elementos que são: a água, a terra, o fogo, o ar e o éter. Cada um destes elementos tem movimentos específicos na dança que os simbolizam. - Wladimir Kalderash, 68 anos.

Para os ciganos, a representação dos quatro elementos aparecem através do movimento dos véus (ar), das ondulações de mãos (água), do movimento do corpo que vai no sentido do crescimento de uma árvore (terra) e por movimentos de serpente, ondulatórios de quadril ou pela roupa vermelha (fogo). Podemos ver a importância dos gestos presentes nas manifestações, todos são pensados e interligados para que possam gerar a comunicação com o divino.

Sobre a Deusa Lilith: (2008, p. 191)

Lilith é a deusa da conservação dos ciclos ciganos. Representa a força que conserva a vida e o universo. É a beleza permanente, que gera segurança e confiança. A Dança da Conservação é uma dança noturna e ao anoitecer a lua aparece na escuridão e aí notamos se é possível pela estabilidade das estrelas no firmamento realizar a dança. Os ciganos já falecidos neste momento habitam em nós. Sentimos grande felicidade.

É a dança que conserva o amor, o cuidado do amor íntimo da vida e do lar, guardar o fogo dentro de nós, permanecer no êxtase do cotidiano, ligados à lua, dar a vida a solenidade necessária para fazer dela um lar de crescimento e maturação. A dança de Lilith está cuidadosamente estruturada para induzir ao estado de serena harmonia, estabelecendo os eixos dentro de um sistema que proporciona equilíbrio ao nosso corpo, de nossa família e de nosso povo. Utilizamos a força animal. Normalmente enfeitamos um cavalo e ele nos acompanha nos ritos. Os cavalos representam a nossa força e gosto pela liberdade. Agradamos dessa forma Lilith. - Wladimir Kalderash, 68 anos.

Para os ciganos, Lilith habita a Lua e, por isso, ela é ligada às transformações da vida humana. A ação da lua é de vida, morte e ressurreição, é a personificação da dança e das transformações. Eles apresentam cinco atividades divinas da Lua:

- O ritmo de mudança do universo;
- A conservação, baseada no equilíbrio e na medida dos movimentos;
- A destruição das formas já superadas, mediante o fogo interior;
- A eterna renovação;
- A encarnação da vida.

Lilith também tem uma representação forte no mundo *gadjó*, principalmente no campo da astrologia. Ela está ligada ao início da humanidade, sendo considerada, na verdade, como a primeira mulher de Adão e, além disso, tem forte ligação com a libertação feminina. Também é muito representada como um demônio feminino, principalmente no que tange o cristianismo, trazendo elementos negativos para o mundo e para as mulheres, podendo ser associada a prostituição, promiscuidade, etc. A história de Lilith, na verdade, nos contos ocidentais, traz inúmeras especulações e narrativas e que, curiosamente, se atrelam ao mesmo tempo ao campo do cristianismo, paganismo e judaísmo.



Fotografia VII: Representação mais conhecida da deusa Lilith, mas que não é, necessariamente, a mesma das tribos ciganas. Para os ciganos, a deusa lilith usa os punhais de proteção em cada mão, tem forte energia animal, a ligação com a Lua dá os poderes da vidência.

Santa Sara Kali é, sem dúvidas, a grande entidade por trás da fé cigana, não só por ser a padroeira, mas por ela se apresentar como um grande elo de fé, de valores, de culturas entre todas as tribos ciganas. Ela é a grande protetora dos ciganos em todo o processo de peregrinação, representando a vida no seu sentido mais abrangente, abrindo caminhos e perpetuando a memória de um povo que sobreviveu. Santa Sara é comemorada nos dias 24 e 25 de maio, através de vigília, oração e muita festa, reunindo os ciganos espalhados no mundo inteiro e de todas as etnias. As celebrações são enfeitadas com velas, flores e vestes coloridas; além de muita música e dança, representando o processo de purificação e renovação da natureza e o eterno "retorno dos tempos". De acordo com a pesquisa de Hilkner, existe uma grande mitologia por trás de Santa Sara e os ciganos. Ela nos conta que (2008, p. 111):

Mitologicamente o povo cigano está ligado a Kalí - a deusa negra da mitologia hindu, associada à figura de Santa Sara, cujo mistério envolve o das "virgens negras", que na iconografia cristã representa a figura de Sara, a serva, de origem Núbia, que teria acompanhado as três Marias: Jacobina, Salomé e Madalena, e, junto com José de Arimatéia, fugido da Palestina numa pequena barca, transportando o Santo Graal - o cálice sagrado - que seria levado por elas para um mosteiro da antiga Bretanha. Diz o mito que a barca teria perdido o rumo durante o trajeto e atracado no porto de Camargue, às margens do Mediterrâneo, que por sua vez ficou conhecido como "Saintes Maries de La Mer", transformando-se, desde então, em um local de grande concentração e peregrinação do povo cigano.

Hilkner também diz que a relação entre os ciganos de diferentes natsias, no momento de celebração à Santa Sara, é pacífica. A diversidade entre os ciganos estabelecidos por diferentes clãs não impede que haja unidade quanto ao sagrado rito. “Os ciganos fazem da própria fluidez, da flexibilidade, de sua identidade um fator de fortalecimento de sua origem e credo” (2008, p.150). Nessa data sagrada é onde toda a diversidade cigana se torna apenas uma.

A dança é sagrada, é o principal modo que temos para dizer, vencemos a maldade, acabamos com o silêncio e afastamos a solidão. Dançamos para Sara. Vestimos nossas melhores roupas e festejamos toda a noite. Durante o dia existem cavalgadas, corridas de touros e diversos jogos. Nestes dias transbordamos nostalgia de tempos passados quando éramos em maior número e mais frequentes os encontros. Estes dias em que chamamos o passado, dura pouco tempo. Mirko Falish Kalderash, 50 anos. (2008, p. 153).

No ritual de Santa Sara, velas e uma fogueira são acesas, as roupas de todos os ciganos precisam conter a cor dourada e a cor vermelha. As mulheres normalmente usam uma rosa no cabelo ou em outra parte do corpo, assim, as danças e as orações acontecem. Além disso, além de outras danças rituais que podem acontecer à Santa Sara, a cartomancia e a quiromancia são práticas comuns durante o dia. É importante destacar que, conforme já falamos sobre o processo de aculturação de algumas comunidades, muitos ciganos não praticam mais nenhuma adoração à santo, principalmente os ciganos evangélicos. Apesar da tradição cigana não estar atrelada a nenhuma religião, quando um cigano se estabelece em algum centro religioso, algumas das práticas ciganas não fazem mais sentido para ele. As festividades para a grande padroeira do povo peregrino aparece também com o intuito de vivificar uma história e de integrar as diversas tribos ciganas pelos valores e crenças que fazem com que sejam ciganos, sendo assim, para muitos deles, os verdadeiros objetivos de Santa Sara.



Fotografia VIII: Ilustração de Santa Sara Kali. Foto: Artha Editora Ilustração.

Sendo assim, apresento as principais danças rituais ciganas:

1- A dança da vida - Essa dança está ligada ao nascimento. Para os ciganos uma nova criança é motivo de celebração, significa um novo tempo, uma nova alma para passar os conhecimentos da cultura cigana. Além disso, a dança acontece não só pelo nascimento da criança, mas pelo nascimento de uma mãe. Aqui as mulheres dançam com roupas brancas. “O ritmo constante como a batida do coração reproduz o novo coração que bate. A pulsação se mantém através do ritmo e da misteriosa linguagem das que dançam” (2008, p. 195). De acordo com a fala do cigano Wladimir Kalderash, a dança da vida se perdeu com o tempo, muitos ciganos não fazem mais, mas mesmo assim, mantém a tradição como agradecimento a Bel Karrano.

2 - A dança Menarca - Essa dança está associada ao processo de passagem da menina para mulher, ou seja, quando a menina menstrua e já pode ser considerada uma mulher. A dança celebra a continuação das tradições ciganas através dessa passagem.

A ciganinha ficará em média 12 dias presa com a sua boneca preferida. A quantidade de dias refere-se a idade da criança quando da primeira menstruação. Esse momento é para que se despeça de sua vida na infância, mostre coragem e amadureça para a vida adulta. A dança realizada após esses 12 dias é uma dança de

feminilidade. Elas fazem os movimentos graciosos e omitem a força como uma moldura para seus movimentos corporais. Depois da dança a menina joga a boneca no chão e completa-se o ciclo da dança e mais um ciclo de sua vida. - Wladimir Kalderash (2008, p. 197)

3 - A dança da União - Esta dança está associada ao casamento. Na cultura cigana, a celebração normalmente ocorre durante 3 dias seguidos, cada dia representa uma etapa da conclusão do casamento. Existe um acordo entre a família da noiva e a família do noivo do pagamento do dote, normalmente é pago em cavalos, jóias, dinheiro, ou outros bens da família. É uma prática comum a noiva levar grãos de cereais ou certas ervas como um ritual de fertilidade, e quem dirige a cerimônia é o patriarca do acampamento. Após os três dias de celebração, os convidados esperam o resultado do ritual do desvirginamento que, dependendo da comunidade cigana, pode ser feito pela matriarca da família ou pelo noivo.

4 - A dança do luto - Esta dança representa a abertura de um caminho, para eles, caminho de entendimento da morte. A dança fúnebre faz parte da última transição, representa a passagem para depois reencarnarem. “Os passos marcados e o girar do vestido da cigana mostra a dor, a tristeza. O luto se concentra tanto no canto quanto na dança, como se a alma humana se liberasse de todos os seus pesos e temores” (2008, p. 203). As roupas utilizadas nesta dança são as mesmas utilizadas na dança da vida, já que também representa renascimento, porém, a cor escolhida é o preto.

Em todas essas danças de rituais são encontrados os elementos mais conhecidos das danças ciganas que foram, como vimos, incorporados por características da cultura hindu, húngara, russa, árabe e espanhola. Há vários artefatos que podem ser utilizados nas danças ciganas criadas e recriadas ao longo do tempo, inclusive nas danças rituais. A Embaixada Cigana do Brasil³³ aborda alguns desses artefatos. Eles são:

Pandeiro: as ciganas camponesas da Hungria e Rússia passaram a receber a chegada da primavera no leste da Europa com saias multicoloridas e grandes festas ao som do pandeiro (que também era enfeitado com fitas coloridas). O multicolorido nas saias e nas fitas do pandeiro estava relacionado ao desejo de vivificar o ambiente naqueles tempos, por isso que para os ciganos, a utilização de cores representa alegria, festividade e vida.

³³ Disponível em : > http://www.embaixadacigana.org.br/dancas_ciganas.html <

Punhal: é uma representação masculina, simbolizando a virilidade. A dança feita com punhais foi um enfrentamento que chegou a ocorrer em praças públicas, na Espanha, durante o século 16. Outras histórias trazem que a origem da dança com o punhal foi no Egito, como uma forma de reverência à deusa Selkis.

Leque: a dança com leque não tem um valor místico por trás, sendo apenas uma dança originalmente praticada pelas ciganas da Espanha. Os leques foram trazidos para a Europa no século XV através de comerciantes portugueses e, então, se tornou comum o uso por ciganos e ciganas, principalmente para dançar os palos de flamenco. O leque ou abanico se tornou apenas um adereço complementar do traje feminino e, posteriormente, as ciganas desenvolveram uma linguagem mímica com o abanico:

- ao abanar suavemente na altura dos seios, dizia: procuro um namorado;
- ao abanar rapidamente na altura dos seios: sou comprometida;
- fechando o abanico/leque sobre a bochecha: eu gosto de você;
- fechar abruptamente o abanico/leque: eu te odeio.

Xale/mantón: A utilização do “mantón³⁴” foi introduzida pelas ciganas Sevilla quando dançavam o ritmo de soleá por buleria. A introdução do “mantón” representava a possibilidade de dar mais graça aos movimentos de braço no palo do flamenco.

Contudo, esses rituais de dança cigana³⁵, hoje em dia, não são mais praticados em muitas comunidades ciganas, principalmente naquelas que já sofreram um processo de aculturação maior, porém esses rituais ainda existem e em muitas tribos ciganas esse reconhecimento é primordial para a manutenção da cultura. De acordo com o Álvaro, com quem tive o prazer de conversar um pouco mais sobre a cultura cigana, hoje nos acampamentos o que se toca é o modão cigano (ciganos brasileiros que cantam sertanejo e forró), e as danças seguem esses ritmos musicais. Ele ainda diz que: “aqui no Rio de Janeiro, nos três lugares que tenho um trabalho social, o grupo mais ouvido e mais votado, já que eu

³⁴ Reza a lenda que na época das colônias, cargas de tabaco chegavam à Sevilla, vindas das Filipinas. Esse tabaco era embrulhado em grandes pedaços de seda, que não eram comercializadas por apresentarem falhas. Eram pedaços de seda cortados em quadrados, e a seda absorvia a umidade do tabaco, protegendo a mercadoria. As ciganas de Sevilla adicionaram franjas aos pedaços de seda, que foram posteriormente chamados de “mantones de Manila” (Manila é a capital das Filipinas). E estes foram enriquecidos pelas não ciganas ricas, com bordados formosos. Informação disponível em:

> http://www.embaixadacigana.org.br/dancas_ciganas.html <

³⁵ De todos os rituais apresentados, pelas pesquisas que fiz ao longo dessa monografia, talvez o mais praticado ainda por um número maior de grupos ciganos seja a dança da união. Em muitos trabalhos teóricos e documentários que li e assisti, o casamento é um dos pontos mais abordados por eles.

fiz uma pesquisa sobre isso, foi Barões da Pisadinha”. Deixo duas rádios ativas aqui no Brasil que tocam músicas ciganas:



Rádio Orgulho Calon³⁶



Rádio Cultura Cigana Oficial³⁷

Por fim, apesar das tantas influências que os atravessam há séculos, a dança para os ciganos é um mecanismo fundamental de transbordamento das emoções, de reconhecimento da própria ancestralidade, de conexão com as forças que regem a cultura e, principalmente, a dança é uma manifestação divina que se traduz pelo corpo.

3.4 - A tatuagem

Para finalizar esse terceiro capítulo, decidi abordar brevemente sobre outro aspecto identitário muito representativo na cultura cigana: a tatuagem. Apesar de ser um assunto pouco abordado nos estudos culturais ciganos, a tatuagem aparece como outro meio de comunicação do povo ágrafo. O corpo se torna um livro, um mapa, um ponto de referência. As referências teóricas continuarão sendo dos trabalhos de Florencia Ferrari e Regiane Hilckner, mas também incluindo a pesquisa de Rodrigo Muniz de Souza Lima, “Tatuagem: história e contemporaneidade³⁸” (2020) para complementar as ideias abordadas.

³⁶ Disponível em: > <https://www.instagram.com/radioorgulhoncalonoficial/> <

³⁷ Disponível em:

>https://radioculturacigana.minhawebradio.net/?fbclid=IwAR3fN_tFuF2l7DwZZSE2x_o6jbVTjzPol9s_-LFcqTQBWAw-h8A44LRqmow <

³⁸ LIMA, S. M. Rodrigo. Tatuagem: história e contemporaneidade. Dissertação de Mestrado pela Universidade de Lisboa. Faculdade de Belas-Artes. 2020.

Existem evidências arqueológicas que estimam que as primeiras tatuagens foram feitas no Egito entre 4000 e 2000 A.C., porém, sem exatidão desses dados. As primeiras aparições do que seria depois denominado como tatuagem, foram encontradas em múmias e em elementos de comunicação da época, como esculturas, pinturas e hieróglifos que datam até 10.000 A.C.. Existe também uma possível origem na Polinésia, Filipinas, Indonésia e Nova Zelândia, onde a escritura corporal acontecia, principalmente, pela prática de rituais religiosos.

As primeiras múmias encontradas em melhor estado e que haviam marcas corporais são provenientes do período Neolítico tardio, de 4000 A.C. à 3000 A.C., aproximadamente. A primeira e a mais conhecida é uma múmia do sexo masculino, conhecida como Ötzi, achada congelada na fronteira da Áustria com a Itália, próximo ao monte Similaun, datado em 3.370 A.C.. Um fato curioso sobre ela é que as 57 marcas encontradas são sequências de traços paralelos ou cruces, presentes em pontos específicos da acupuntura moderna, usados para tratar alguns problemas de saúde, como problemas intestinais, artrite, artrose, entre outros. Outro fato interessante presente na pesquisa de Rodrigo Muniz é que, de acordo com a maioria dos pesquisadores, o grupo cultural da múmia Ötzi, a tatuagem está ligada a práticas terapêuticas, tendo função medicinal, espiritual, ou auxiliando em curas ancestrais. Com isso, acredita-se que este seja o primeiro registro de tatuagens não figurativas na história.

A pesquisa também mostra que, apesar dos primeiros registros de tatuagem numa múmia masculina, já havia alguns registros que comprovam marcas corporais em mulheres egípcias em hieróglifos e esculturas, assim como múmias femininas tatuadas datando entre 2000 e 1000 A.C. Além disso, através de outros estudos e análises das seis múmias Pré-dinásticas de Gebelein, com aproximadamente 5000 anos de idade, perceberam que duas das seis múmias, uma de cada sexo, possuem tatuagens figurativas: no corpo masculino, no braço, especificamente, foi encontrada a figura do que parece ser um touro selvagem; no corpo feminino, nos ombros e abdômen, foram encontrados símbolos que remetem a letra “S” e a letra “L”. Esses estudos classificaram os egípcios como a primeira civilização a realizar tatuagens figurativas e simbólicas, levando em seus corpos marcas fundamentais da cultura, como os rituais, as referências espirituais, o processo de fertilização das mulheres e as representações artísticas.

Para a tribo Maori, originária da Nova Zelândia, as tatuagens têm um valor estético e cultural. A prática está ligada, principalmente, à dor gerada com o processo da tatuagem, já que a perfuração era realizada, na verdade, através de cortes profundos para administrar a pigmentação dentro das feridas. Assim, a cicatrização era mais demorada e cada indivíduo da

tribo deveria lidar com a dor durante os rituais realizados, provando o seu merecimento em levar as marcas em seu corpo. Para eles, a tatuagem representa distinção e nobreza, quanto maior a sua nobreza e posição social dentro do clã, mais o seu rosto seria coberto por tatuagens. Os membros começavam a se tatuar muito jovens e o ritual de marcação corporal dura até a velhice³⁹.

Aqui no Brasil, as tribos indígenas utilizam muito a pintura corporal, a tatuagem e as pinturas em materiais pessoais, como peças em barro, tecidos, composições em palhas, madeira, entre outros. Essas características também se aproximam das práticas de outras tribos indígenas presentes em toda a América do Sul, América Central e até na América do Norte. As imagens ou “texto” grafados eram símbolos de animais ou de aspectos presentes nos rituais praticados, principalmente os religiosos, que se assemelham, inclusive, às práticas que aconteciam no Egito Antigo. De acordo com Rodrigo Diniz (2020, p. 26):

No Brasil e na América do Norte os motivos celebrados graficamente pelos diferentes povos indígenas eram bastante semelhantes ao restante das Américas, mas com certeza faziam mais uso de padrões gráficos e da geometria simplista do que simbolismos. Utilizavam a tatuagem e a pintura corporal para fins espirituais e ornamentais, mas principalmente para facilitar a identificação dos membros de uma mesma tribo.

Dessa maneira, de forma bem simplificada, podemos entender melhor o processo das marcas corporais no desenvolvimento cultural do Mundo, se apresentando como múltiplas linguagens que apontam para as subjetividades identitárias de cada tribo. A tatuagem é a marca de uma memória, ou seja, cada marca presente no corpo conta a história social e cultural de um sujeito ou de um grupo, afirmando e assumindo as características da sua existência. Assim, podemos pensar também a representação desse mecanismo de linguagem dentro dos grupos ciganos, já que essa prática faz parte da construção psíquica e identitária do “ser cigano”.

As práticas de marcação sempre estiveram muito presentes na história dos povos ciganos principalmente, como já abordado, por estarmos falando de etnias com uma oralidade muito ativa, mas pouco escrita. As práticas de transformação corporal cigana são milenares, seja pela pelos adereços que compõem a cultura, pelas pinturas da pele em algumas tribos, pelos ritos ou pela realização de tatuagens. O corpo, para eles, sempre foi o foco para a materialização da cultura, sendo as marcas corporais um mecanismo de proteção e de identificação dos ciganos no interior de cada clã ou tribo.

³⁹ Informações disponíveis em: > <https://inkertattoo.com.br/historia-da-tatuagem/> <

A pesquisa de Hilkner aborda três aplicações das tatuagens dentro dos grupos ciganos, sendo:

1 - a primeira seria a marca de identidade coletiva, ou seja, representando o pertencimento a determinado grupo, tem um caráter coletivo. Isso significa que, por partilharem uma cultura coletiva, os significados são compreendidos por todos os membros ciganos, até mesmo entre etnias diferentes.

2 - a segunda é relativa a religiosidade, ou seja, acreditam que tatuar elementos que estejam ligados à espiritualidade/religiosidade os protegem dos maus espíritos.

3 - a terceira que simboliza uma mudança na vida, ou seja, correspondem a rituais que representam a passagem de um determinado ciclo de vida a outro.

A autora explica, por exemplo, que a tatuagem de lua e estrela na mão são apresentadas pelos ciganos Kalderashes do sexo masculino, já que essa tatuagem é feita quando completam 14 anos e se tornam homens. Já as mulheres dessa mesma etnia apresentam as mesmas tatuagens na nuca ou nas costas, representando a defesa contra o feitiço, proteção ou o significado do nome. Normalmente as Kalderashes usam o mesmo desenho do homem. Os Matchuaras - um dos grupos Rom -, são aqueles que tatuam animais com o intuito de buscar a força para prosseguir a jornada da vida. A borboleta significa agilidade e beleza. Renovação da vida. Mas de modo geral, os homens usam a tatuagem na mão, representando trabalho, já as mulheres, utilizam a tatuagem nos pés simbolizando a força, o alicerce.

As tatuagens assumem diferentes significações de acordo com a natsia e vitsa que cada cigano pertence. Alguns usam a tatuagem como garantia de saúde e proteção, outros para afastar os maus espíritos, outros, como nós, anunciam pela tatuagem a nossa tribo e o nosso nome cigano. Outros usam a tatuagem em memória de algum parente falecido que representa uma transição no ciclo de vida. Posso dizer que há variações de lugares, cada um com diferentes significados. Angelino Kalderash, 72 anos. (Hilkner, 2008, p. 220)

Já a pesquisa de Ferrari traz os Calons com tatuagens em toda parte do corpo, principalmente a pinta tatuada no rosto. Essa marca é feita ainda no período da infância, essa marca já denomina as mulheres como ciganas da etnia Calon. Porém, além das pintas, a maioria das calins casadas desenhavam diversos elementos da natureza, borboletas, nomes de filhos e do esposo. Os homens normalmente tatuam rostos femininos, animais de grande porte e também algumas frases ou imagens com representações religiosas.



Fotografia IX: Cigana da etnia Calon com a pinta tatuada no lado esquerdo do rosto.
Foto: Florencia Ferrari



Fotografia X: tatuagem presente na mão de um cigano Kalderash. A marca da lua e estrela. Foto: Aurora Cigana⁴⁰.

⁴⁰ Referência das fotografias X e XI disponível em:
><https://www.aurorasagrada.com/post/tatuagens-em-fam%C3%ADlias-ciganas> <



Fotografia XI: tatuagens em uma cigana - etnia não revelada - representando morte e vida.
Foto: Aurora Cigana

Com isso, podemos afirmar que a tatuagem é uma forma de comunicação e expressão, possuindo um papel importante na construção da personalidade cigana, muito diferente, inclusive, da maneira como é aplicada no mundo gadjô, principalmente quando pensamos o uso na contemporaneidade. A mensagem que a tatuagem carrega dentro de diferentes grupos étnicos é de uma representação figural de memórias que para sempre permanecerão ali aplicada, nunca mais sendo esquecidas, gerando ciclos de informações das tradições para as gerações seguintes e garantindo o suporte cultural que as tribos ciganas necessitam. Na ausência da palavra escrita, o sujeito encontra outras formas de se expressar e de afirmar a sua existência para si e para os outros.

Optcha!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi dito ainda no início desta pesquisa, a complexidade dos estudos sobre os grupos étnicos ciganos exige ainda mais cuidado e foco, principalmente quando lidamos com tantas informações teóricas que muitas vezes reproduzem ideias estereotipadas tão enrijecidas no imaginário popular. A reprodução ainda hoje de tanta estigmatização, marginalização e exclusão dificultam que os desafios levantados pelas comunidades ciganas sejam pensados e incorporados nas ações de proteção étnica e também na processo de interação social, afetando a manutenção das manifestações tradicionais ciganas, anulando as trocas de experiências entre grupos e, sem dúvidas, acelerando o processo de homogeneização social dentro dos territórios onde as comunidades ciganas se encontram. Ouvi muito durante a pesquisa, por exemplo, se os ciganos realmente existem, já que muitas pessoas que me ouviram falar sobre o presente estudo, achavam que a figura cigana era, na verdade, uma representação só espiritual ou que a figura cigana era apenas a ideia de “pessoas brancas viajadas” que se autodenominam ciganas/nômades e, até mesmo, entendiam as pessoas ciganas só como aquelas trapaceiras que liam a sua mão nas praças públicas e rodoviárias em troca de muito dinheiro. Muitos gadjés não têm acesso à cultura cigana pelo processo de apagamento desses grupos, como muitos ciganos não têm acesso aos gadjés pelos imaginários preconceituosos que permeiam esses corpos. As políticas precisam ser direcionadas para as trocas e interações culturais e não para a subordinação dos corpos ciganos aos membros da sociedade presentes no território em que vivem.

Por esses motivos, também achei pertinente trazer os conceitos desenvolvidos sobre cultura e civilização, já que não é possível desassociar os pensamentos sociais já excludentes daquela época ao processo de apagamento das minorias étnicas ainda hoje. Trabalhar com a linha histórica dessas conceitualizações me ajudou a entender que as práticas dominantes e estruturais presentes no nosso sistema social, incorporadas na conduta humana, dependem de uma rede de ideias dominantes que se retroalimentam e que precisam permanecer difundidas em todos os espaços de interação. Para dominar é preciso comunicar e convencer, inclusive àqueles que serão os principais prejudicados nessa esfera da conquista de territórios. Por isso é tão desafiador quebrar as relações de poder, principalmente quando falamos da relação do homem branco com grupos étnicos que percorrem um longo caminho de resistência cultural. Entretanto, isso também nos mostra a importância de trazermos para as principais discussões a história e as demandas desses grupos, ou melhor, trazer de fato esses corpos para o debate. Estimular relações de comunicação aberta para que os povos tradicionais ciganos ocupem os

espaços de poder, para que tenham o espaço aberto para a prática da própria tradição, cultura e para a o uso dos dialetos em todas as esferas sociais e, por fim, para que o direito de ir e vir seja aplicado dentro dos grupos fixos, semi-nômades e nômades.

Para finalizar, só gostaria de ressaltar novamente que esse trabalho é um pequeno recorte de um olhar sobre a história da cultura cigana, escrito por uma não-cigana que não tem nas vivências pessoais a realidade social desses grupos. O que desenvolvi nesse estudo, em sua maioria, foi construído por gadjés a partir de experiências vividas com diferentes ciganos e a partir de pesquisas aprofundadas, nesses últimos 20 anos, sobre as políticas de inclusão social e de defesa dos direitos dos povos minoritários. A iniciativa em estudar sobre grupos étnicos ciganos partiu da vontade de colaborar um pouco mais com a expansão das discussões sobre os desafios desses grupos apresentados ainda hoje e para a aproximação das linguagens culturais transnacionais que construíram, inclusive, o território que ocupamos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTGNAT, Philippe; FENART-STREIFF, Jocelyne. Teorias da Etnicidade. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

_____. Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. Traducción de Sergio Lugo Rendón. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BAUMAN, Zygmunt. Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BOAS, Franz. As limitações do método comparativo da antropologia. In: Antropologia cultural. Trad. Celso Castro – 5. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2009.

BORGES, Isabel Cristina M.M. Cidades de Portas Fechadas: A intolerância contra os ciganos na organização urbana na Primeira República. Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2007.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Preconceito Racial em Portugal e Brasil Colônia: os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue. São Paulo: Perspectiva, 2005

CASTELLS, Manuel. O poder da identidade. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. 2. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. (A Era da Informação: economia, sociedade e cultura) 2.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre o Colonialismo. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

COSTA, E.; CAVALCANTE, L.; CUNHA, J.. Acampamentos “ciganos” 2017: os desafios da implementação de direitos. Revista de Estudos e Investigações Antropológicas. Ano 4, Edição Especial II. Pernambuco, 2017.

CUCHE, Denys. A noção de cultura nas ciências sociais. Bauru: EDUSC, 1999.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol I. São Paulo: Editora 34 Ltda, 1995.

_____. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 5. São Paulo: Editora 34 Ltda, 1997.

FERRARI, Florencia. O Mundo Passa: uma etnografia dos Calons e suas relações com os brasileiros. São Paulo, tese de doutorado pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2010.

FERREIRA, Jerusa Pires. Armadilhas da memória e outros ensaios. São Paulo, Ateliê Editorial, 2003.

GLISSANT, Édouard. “A Barca Aberta” e “A Errância, o exílio”. In: Poética da Relação. Trad. Manuela Mendonça. Porto: Porto Ed., 2011.

- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006
- _____. Cultura e Representação. Trad. Daniel Miranda e Willian Oliveira, - Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio: Apicuri, 2016
- HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo, Vértice, 2004 .
- _____. Tratado da memória social. Rio de Janeiro, Zahar Editores,1999.
- HILKNER, Regiane Aparecida Rossi. Ciganos: Peregrino do Tempo - Ritual, cultura e tradição. I Regiane Aparecida Rossi Hilcner. - Campinas, SP: [s.n.], 2008.
- KROEBER, Alfred L. A Natureza da Cultura. Lisboa: Edições 70, 1993.
- LARAIA, Roque de Barros. Cultura: Um Conceito Antropológico. Rio de Janeiro: 14.edição, Jorge Zahar Ed., 2001.
- LIMA, S. M. Rodrigo. Tatuagem: história e contemporaneidade. Dissertação de Mestrado pela Faculdade de Belas-Artes, Universidade de Lisboa, 2020.
- MAUSS, Marcel. “As Técnicas do Corpo” in: Sociologia e antropologia. São Paulo, Cosac Naify, 2003. Página 401 a 420.
- MOONEN, Frans. Anticiganismo e políticas ciganas na Europa e no Brasil. Edição Revista e Aumentada. Recife, 2013.In. Enciclopédia Digital Direitos Humanos.
- _____. Rom, Sinti e Calon: os assim chamados ciganos. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2000.
- _____. A história esquecida dos ciganos no Brasil. Saeculum: Revista de História. João pessoa. UFPB, 1996.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Caminhos da Identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo, Editora Unesp, 2006.
- _____. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo, Pioneira, 1976.
- PEREIRA, Cristina da Costa. Os ciganos ainda estão na estrada. Rio de Janeiro, Rocco, 2009.
- POLLACK, Michael. "Memória e identidade social". In: Estudos Históricos, Cpdoc/FGV. Rio de Janeiro, 1992.
- _____. "Memória, Esquecimento, Silêncio". In: Estudos Históricos, Cpdoc/FGV: Rio de Janeiro, 1989.
- TAMBASCO, F. Roberto José. Ciganos no sul do Estado do Rio de Janeiro: transformações sociais e acesso aos direitos fundamentais. Revista Da Defensoria Pública Da União, 1(11), 111-128.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. História dos Ciganos no Brasil. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2008.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA T. T. (Org.). Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 7-72.

ZUMTHOR, Paul. Performance, recepção, leitura. Tradução: Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo, Cosac Naify, 2007.

_____. A Performance. In: Introdução à poesia oral. Trad. Jerusa Pires Ferreira. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

OUTROS:

CAIRUS, Brigitte Grossmann. A construção das identidades ciganas no Brasil. **Jornal USP**, 2014. Disponível em: <<http://jornal.usp.br/especial/revista-usp-117-a-construcao-das-identidades-ciganas-no-brasil/>>. Acesso em: 29 de Out. 2021.

Associação Internacional Maylê Sara Kalí. Disponível em: <<http://www.amsk.org.br/>>. Acesso em: 10 de Março de 2021.

Calon conta, Calon canta - Narrativas Ciganas. Pindoretama - CE, 2020. (30 min), color., som. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=WSZ1Qdjz4C4&t=1510s>>. Acesso em: 24 de Jun. 2021.

Ciganos buscam alternativa de renda durante pandemia de covid-19. Jornal O São Gonçalo, 2020. Reportagem disponível em: <<https://www.osaogoncalo.com.br/politica/84861/ciganos-buscam-alternativa-de-renda-durante-pandemia-de-covid-19>>. Acesso: 12 de Maio de 2021.

Ciganos: minha pátria é onde estão os meus pés. TV Brasil, 2015. (51 min), color., som. Disponível em: <<https://tvbrasil.ebc.com.br/caminhosdareportagem/episodio/ciganos-minha-patria-e-onde-estao-meus-pes#media-youtube-1>>. Acesso em: 9 de Fev. 2021.

Comunidades ciganas enfrentam dificuldades durante a pandemia. Jornal A Praça, 2020. Reportagem disponível em: <<http://www.jornalapraca.com.br/comunidades-ciganas-enfrentam-dificuldades-durante-a-pandemia/>>. Acesso em: 12 de Maio de 2021.

Embaixada Cigana do Brasil. Danças ciganas. Disponível em: <http://www.embaixadacigana.org.br/dancas_ciganas.html>. Acesso em: 19 de Out. 2021.

Em vulnerabilidade, ciganos temem efeitos da pandemia em comunidades. Jornal O Povo, 2020. Reportagem disponível em:

<<https://www.opovo.com.br/coronavirus/2020/07/12/em-vulnerabilidade--ciganos-temem-efeitos-da-pandemia-em-comunidades.html>>. Acesso em: 12 de Maio de 2021.

Famílias ciganas no Ceará têm problemas agravados durante a pandemia da Covid-19. Diário do Nordeste, 2020. Reportagem disponível em:

<<https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/regiao/familias-ciganas-no-ceara-tem-problemas-agravados-durante-a-pandemia-da-covid-19-1.2979930>>. Acesso em: 12 de Maio de 2021.

Habitar/Habitat: Ciganos. Sesc TV, 2018. (52 min), color., som. Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=VtYP1Zrd8Gw>>. Acesso em: 17 de Nov. 2020.

Posse da Nova Diretoria da Comissão de Direitos Humanos da OAB Bangú. Associação da Imprensa do Brasil, Rio de Janeiro, 2020.

Disponível: <<https://aibnews.com.br/posse-da-nova-diretoria-da-comissao-de-direitos-humanos-da-oab-bangu/>> Acesso em: 6 de Jun. 2021.

Povo A: povo nômade (ciganos). TV Aparecida, 2019. (44 min), color., som. Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=k2cCGk0ZmsY>>. Acesso em: 22 de Set. 2020.