

I G O R S H I M U R A

Ser Cigano

A identidade étnica
em um acampamento
Calon itinerante.

Prefácio de Dr. Marcos Toyansk



SHIMURA, Igor.

*Ser Cigano: a identidade étnica em um acampamento Calon itinerante.
Maringá: Amazon, 2017.*

ISBN 978 15 496 4535 8

1. *Ciganos* 2. *Antropologia*
3. *Educação* 4. *Ciganidade* 5. *Identidade*

I G O R S H I M U R A

Ser Cigano

A identidade étnica
em um acampamento
Calon itinerante.



*Aos meus amores,
Sayuri, Larissa e Ana Julia*

Sumário

| | |
|--|-----|
| Apresentação | 04 |
| Prefácio de Dr. Marcos Toyansk | 05 |
| Introdução | 06 |
| A construção do objeto | 08 |
| Considerações metodológicas | 09 |
| Um pouco “de mim” e da minha relação com a ciganidade | 12 |
| 1 Ciganidades: as muitas identidades ciganas | 17 |
| Perspectivas e definições | 17 |
| Ciganidade Glocal | 25 |
| Identidade étnica | 27 |
| Categorias Identitárias Ciganas - CICS | 29 |
| Segmento Étnico-Racial | 35 |
| Segmento Sociocultural | 42 |
| 2 O “Povo do Biráco”: um olhar | 49 |
| Da Europa ao Brasil | 49 |
| Acampamento Jair Alves | 51 |
| Eu e o Acampamento | 55 |
| Ser Calon | 57 |
| “Chibi” | 60 |
| “União” | 63 |
| “Roupas” | 66 |
| “Viver em barraca” | 68 |
| Outros elementos | 73 |
| Ofícios | 73 |
| Religiosidade | 75 |
| Liderança | 76 |
| Preconceito e Discriminação | 79 |
| 3 A construção da pessoa Calon | 83 |
| Educação, Socialização e Endoculturação | 83 |
| “Discurso êmico” e “apropriação da visão de mundo” | 84 |
| Formando homens Calon e mulheres Calin | 92 |
| Sinais diacríticos e a educação do “ser diferente” | 93 |
| Educação “de dentro” e educação “de fora” | 97 |
| Poder Público e Educação Cigana | 102 |
| Algumas iniciativas | 104 |
| “Educação” ou “Colonização”? | 106 |
| Considerações finais | 111 |
| Referências | 113 |
| Sobre o autor | 121 |

Apresentação

“Eu sou Oscar Mota, Calon e um dos mais velhos do Acampamento Jair Alves. Meu sogro era o Benedito Moraes, que foi nosso grande chefe. Eu fico muito agradecido ao Igor Shimura por ter escrito esse livro, pois é a primeira vez que alguém pesquisou a gente e com o resultado do que ele escreveu agora podemos ser conhecidos por pessoas de longe, que nem conhecemos e assim divulgar nossa história e um pouco do que a gente somos. Eu recomendo a leitura desse livro e sei que o que está escrito aqui é certo, pois o Igor fez a pesquisa com a gente” – Oscar Mota, Ancião Calon.

“O Igor é nosso amigo e consideramos ele da nossa família. Ficamos muito contentes com a pesquisa que ele fez nos seus estudos, sempre nos respeitando e falando a verdade sobre nosso povo. Nós ajudamos ele a fazer esse livro, nas entrevistas que demos, e ficamos satisfeitos em saber que vamos ser divulgados para muita gente que nos discrimina nesse mundão afora. Esperamos que essa pesquisa abençoada tire muitos pensamentos maus que as pessoas tem sobre nós. Somos ciganos, gente de bem” – Jair Alves, Chefe Calon.

“Esse livro é muito bom para nós, porque mostra para outras pessoas quem somos e como é a nossa vida e isso pode ajudar a sociedade a não discriminar mais a gente. Muito bom. Recomendo a leitura” – Cláudio Motta, Responsável Calon.

Prefácio

É possível conciliar a identidade de um grupo itinerante com um discurso diaspórico gestado no exterior? Neste livro de Igor Shimura, a contundência de ideias encadeadas conecta as duas esferas, mostrando que uma não se opõe à outra, mas se reforçam mutuamente. Trata-se de um convite à reflexão sobre o instigante universo da diversidade cigana (romani), especificamente de um grupo brasileiro que, aos poucos, toma conhecimento das ideias que viajam pelas redes transnacionais. Traz uma investigação etnográfica sobre a identidade de ciganos itinerantes da etnia calon, contribuindo para a compreensão de como ela se constitui e se refaz cotidianamente.

Nos últimos anos, as questões identitárias tornaram-se recorrentes nos Estudos Ciganos, perpassando, ainda que tangencialmente, muitos trabalhos. Como outras identidades, as ciganas também não são estáticas. Influenciadas por contextos geopolíticos, movimentos assimilacionistas, integracionistas ou emancipatórios, além das trocas transnacionais e das narrativas diaspóricas, essas filiações movem-se por influxos de segmentação e consolidação. Conjugando esses intervenientes e confrontá-los com a experiência de campo é o desafio encarado neste livro.

Em tempos de grande anseio identitário, o autor arrisca-se ao conectar sua experiência à produção acadêmica existente, trilhando um caminho singular no que tange à relação entre o autor e os ciganos pesquisados. Na obra está o âmago de uma questão muito cara ao autor – a ciganidade e os múltiplos pertencimentos. Ao inserir o tema em sua própria autobiografia por meio de um exercício que articula pesquisador e objeto, Igor Shimura destaca sua relação com os ciganos e sua noção de pertencimento ao grupo, além de propor diferentes entendimentos sobre o ser cigano.

O livro dá um passo muito mais importante do que apenas descrever o processo de construção identitária de um grupo: analisa as relações entre identidade e educação e o impacto da escolarização de ciganos na coesão e na integração do grupo na sociedade mais ampla. Desse modo, revela-se como uma importante contribuição para a compreensão dos processos de construção e afirmação de identidades, das negociações e das atitudes de resistência.

Em sua composição, o autor faz a opção de organizar a obra a partir do mais abstrato para o mais concreto, ou seja, enfoca primeiramente os aspectos teóricos relacionados ao tema para, na sequência, adentrar em sua materialização no acampamento romani.

E para os que pensam que, afinal, trata-se apenas de uma discussão acadêmica, vale lembrar que o autor percorre como poucos os acampamentos dispersos pelo Brasil e compartilha suas ideias com os ciganos com os quais se depara em sua jornada, participando, assim, ativamente do processo ora examinado neste livro.

Dr. Marcos Toyansk

Doutor em Geografia Humana pela USP, com estágio de pesquisa no Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum de Sofia, Bulgária. Pesquisador do Laboratório de Estudos sobre Etnicidade, Racismo e Discriminação (LEER-USP). Realizou estágio pós-doutoral na Universidad de Sevilla, Espanha

Introdução

Atualmente a temática cigana tem encontrado um espaço significativo na academia, especialmente em ciências sociais, área que segundo o antropólogo Frans Moonen (2011), produziu “mais dissertações e teses a partir de 1999”¹. Talvez esse interesse tenha sido potencializado pelo ativismo político, cigano e pró-cigano, iniciado na década de 80, notadamente mais pulsante após a instituição do Dia Nacional do Cigano, em 2006². A primeira frase do resumo que descreve o grupo de trabalho “Ciganos: um exercício de comparação etnográfica” na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, em 2016, expressa bem essa relação: “A reflexão sobre o universo temático de identidade reivindicada face o acesso às políticas públicas tem congregado pesquisadores envolvidos com os grupos ciganos no Brasil e exterior”³.

O presente trabalho é fruto da minha pesquisa de mestrado em ciências sociais e está conectada ao esse movimento acadêmico. Apresento aqui uma análise da construção identitária num acampamento cigano itinerante⁴ da etnia Calon, bem como seus processos educacionais e elementos demarcadores de sua etnicidade. Com o intuito de me aproximar de sua alteridade investiguei sua história e configuração sociocultural procurando compreender as concepções nativas acerca da ciganidade em relação aos diferentes universos externos com que coexiste e se relaciona.

Diante disso, no primeiro capítulo apresento uma discussão acerca da identidade cigana, central dos debates teóricos e políticos no campo cigano atual. Como definir um(a) cigano(a)? Quem *e* o que é ser cigano(a)? Quais são os critérios, parâmetros ou modelos referenciais que definem um(a) cigano(a)? Quem elabora tais critérios, parâmetros ou modelos? Baseado(s) em quê? Quais são os tipos ou categorias ciganas?

Essas são questões bastante sensíveis, especialmente pelo fato de estarem interseccionadas ao campo político num período relativamente fértil em termos de ações afirmativas voltadas para os povos ciganos⁵ no Brasil. Aqui objetivo demonstrar que há um espectro complexo de entendimento acerca do que seja “ser cigano”, identidade esta que está distribuída em diferentes categorias que compartilham elementos comuns e distintos simultaneamente. Procuo explorar o conceito de “ciganidade” como categoria nativa e analítica, demonstrando suas variantes interpretativas, perspectivas e possíveis definições. Com esse início procuro expor a ciganidade como uma categoria antropológica plural, difusa e subjetiva. Para esta discussão entrecruzo perspectivas teóricas sobre etnicidade e

1 “Somente a partir de 1999 seguiram várias outras dissertações e teses em Ciências Sociais, todas inéditas: Maria LOPES (1999 e 2004); Dimitri Fazito de Almeida REZENDE (2000); Flôrencia FERRARI (2002 e 2010); Claudia Bomfim da FONSECA (2002), Mirian Alves de SOUZA (2006), Erisvelton Sávio Silva de MELO (2008); Lailson Ferrari da SILVA (2010)” (MOONEN, 2011, p. 7).

2 Decreto de 25 de maio de 2006. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Dnn/Dnn10841.htm Acesso em: 29 mar. 2016.

3 Cf. 30ª RBA 2016. Políticas da Antropologia: ética, diversidade e conflitos. GT Ciganos: um exercício de comparação etnográfica. Disponível em:

http://www.30rba.abant.org.br/simposio/view?ID_MODALIDADE_TRABALHO=2&ID_SIMPOSIO=38 Acesso em: 29 mar. 2016.

4 Os constantes movimentos geográficos do grupo o caracterizam como “itinerantes”, isto é, permanecem por curtos períodos de tempo em cada localidade onde instalam seus acampamentos. Geralmente essa permanência varia de um a três meses.

5 No recente ativismo cigano e pró-cigano brasileiro tem se falado em “povos ciganos” considerando a diversidade étnica e cultural entre grupos que se identificam e/ou são identificados como ciganos. “Povo” pode ser definido como um agrupamento humano com cultura semelhante e/ou antepassados comuns, supondo certa homogeneidade sociocultural.

identidade elaboradas por Fredrick Barth (2011 [1969]), Zygmunt Bauman (2005) e Erving Goffman (1988), bem como outros teóricos, além de buscar o diálogo com alguns pesquisadores que são referenciais nos estudos ciganos no Brasil, como Frans Moonen (2000, 2010, 2012, 2013), Marcos Toyansk (2012), Patrícia Goldfarb (2013), Felipe Berocan Veiga (2012), dentre outros.

Uma vez problematizada a diversidade cigana brasileira, dedico o segundo capítulo à análise da identidade étnica de um grupo chamado “Povo do Biráco”, mais especificamente em uma de suas subdivisões, o “Acampamento Jair Alves”, meu campo de pesquisa. Com teor etnográfico, procuro analisar seus elementos identitários, representações, sinais diacríticos e mecanismos de afirmação e autopreservação, expondo suas configurações socioculturais dialogando com referenciais teóricos como Jack Goody (1997) e Marc Augé (1994), entre outros, tratando das mais diversas áreas de sua realidade, focando nos elementos de cultura material e imaterial.

Pressupondo a complexidade dos mecanismos de autopreservação identitária, no terceiro capítulo analiso como se dá a “construção da pessoa calon”, buscando compreender os processos de socialização e endoculturação, que conjugadas geram um processo complexo que denomino de “calonização” do indivíduo. Nessa análise trato da divisão de gênero, rede de parentesco, meios de transmissão de conhecimentos utilizados pelo grupo e por fim problematizo as características da educação nativa em relação à escolarização recebida por algumas crianças do acampamento. Com isso objetivei entender qual é o processo de “impressão” da identidade étnica calon dos “mais velhos” nos “mais novos” e como as crianças aprendem a demarcar a “pessoa Calon” na perspectiva “do Povo do Biráco”.

Como alguém que compartilha da ciganidade, atua no campo sócio-político e realiza pesquisas, não tenho dúvidas de que o presente trabalho representa uma parte significativa de quem sou e do que faço. Ao empreender esta pesquisa olho para dentro de mim mesmo, onde tenho um retrato íntimo de minha identidade, que bem pode ser comparada à uma “obra” ainda em construção ou a uma “feira intra-relacional” de elementos em constantes (re)negociações. Com um emaranhado de diferentes fios identitários, que ora se acomodam, ora se desalinham, me posiciono e repositiono buscando o ajuste para uma mais plena vivência da ciganidade. Com essa perspectiva me debrucei sobre esta pesquisa acreditando em sua relevância, potenciais efeitos e desdobramentos práticos na academia e na sociedade, especialmente entre os ciganos brasileiros.

A construção do objeto

A princípio meu objetivo de pesquisa era o de compreender a relação da construção identitária étnica cigana diante dos estigmas sociais e históricos construídos sobre o povo Calon, tão amplamente disseminados pela mídia e literatura e infelizmente ainda presentes na sociedade e em suas estruturas. No entanto, em maio de 2015 participei de dois eventos que alteraram o curso da minha pesquisa. A convite do pesquisador Dr. Marcos Toyansk⁶ ministrei uma palestra num dos ciclos de estudos do SESC-SP organizados por ele, cujo tema era “Ciganos: espaço, educação e cultura”⁷.

Ao receber o convite, meses antes, foi-me solicitado que preparasse a palestra sobre “cultura, educação e construção identitária cigana”, o que exigiu uma intensa pesquisa sobre o assunto. Esse empreendimento aguçou-me sobremaneira o interesse sobre a relação entre educação e identidade étnica, uma vez que entre 2003 e 2010 coordenei pequenos projetos de alfabetização de ciganos itinerantes, cujas atividades provocavam minha reflexão (e certa preocupação) sobre os efeitos culturais da educação nos moldes “ocidentais” *para e entre* comunidades ciganas.

O outro evento, em 29 de maio, foi em Brasília-DF, onde estive a convite da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão – SECADI do Ministério da Educação – MEC participando de um evento em comemoração ao Dia do Cigano. Fui encorajado por alguns participantes a me habilitar a participar do “GT-Ciganos”, grupo formado pelo MEC em 2014 para acompanhar a implantação da Resolução CNE/CEB nº 3/2012 que instituiu as diretrizes para o atendimento de educação escolar às populações em situação de itinerância⁸. Todavia as recentes alterações estruturais promovidas pelo governo de Michel Temer deixaram dúvidas acerca da continuidade dessas discussões e nesse momento aguardamos novos encaminhamentos.

Naquela ocasião foi lançado o instrumento “Ciganos – Documento Orientador para os Sistemas de Ensino”⁹ o que aumentou ainda mais meu desejo de redirecionar o enfoque da minha pesquisa, o que ocorreu dias depois em diálogo e pronta concordância de minha orientadora, Prof^a Dra. Marivânia Conceição Araújo. Como a ideia era tratar de processos da construção identitária, tomei a palestra que havia ministrado no SESC-SP como ponto de partida, buscando bibliografias afins e a escolha de um grupo calon para a pesquisa de campo.

⁶ Pesquisador ligado à Universidade de São Paulo - USP e ao SESC SP; coordenador de um grupo de estudos ciganos no Laboratório de Estudos sobre Etnicidade, Racismo e Discriminação – LEER/USP.

⁷ Cf. SESC-SP. Atividades. *Cultura, educação e identidade dos grupos ciganos*. Disponível em: <http://centrodepesquisaeformacao.sescsp.org.br/atividade/ciganos-espaco-educacao-e-cultura> Acesso em: 01 abr. 2016.

⁸ Em 28 de fevereiro de 2014 foi publicada a Portaria nº 10, que institui o GT. cf. Diário Oficial da União. Nº 43, quarta-feira, 5 de março de 2014. Disponível em:

<http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=05/03/2014&jornal=2&pagina=43&totalArquivos=96> Acesso em: 01 abr. 2016.

⁹ BRASIL. 2015. *Escolas receberão orientações para atendimento aos ciganos*. Disponível em:

<http://portal.mec.gov.br/component/content/article?id=21352:escolas-receberao-orientacoes-para-atendimento-aos-ciganos> Acesso em: 01 abr. 2016.

Considerações metodológicas

Encorajado pela leitura do livro *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*, de Howard Becker (1994), busquei “improvisar soluções” diante de situações que julguei complexas na construção da dissertação. Vali-me da ideia de “modelo artesanal de ciência”, buscando “formular meus próprios métodos” de maneira a adequar-me aos problemas que encontrei. “As situações de pesquisa qualitativa incentivam, poder-se-ia dizer *exigem*, a improvisação” (BECKER, 1994, p. 14, grifo do autor). Sendo assim, a pesquisa foi realizada valendo-se de uma pluralidade metodológica que primeiro, procurasse minimizar possíveis problemas de acesso ao grupo e segundo, fosse adaptável à realidade do campo, considerando a rigor a especificidade do objeto.

Fui feliz no processo de escolha e negociação com o grupo pesquisado e logo os percebi como parceiros no projeto de investigação que eu desenvolveria. Apresentando as ideias e pretensões de pesquisa facilmente obtive seu consentimento¹⁰ (inclusive com aparente entusiasmo!) tendo o privilégio de ter as lideranças do acampamento como meus principais interlocutores. Em busca de um olhar mais preciso, uma observação direta e uma relação mais próxima, passei diversas tardes com o grupo e por pelo menos três vezes pousei no acampamento, sempre por três dias e duas noites, dormindo nas barracas, alimentando-me com o grupo, a fim de dialogar não com “diagramas simétricos”, nem “ciganos de papel”, mas com pessoas (Cf. DA MATTA In: NUNES, 1978).

A pesquisa de campo propriamente dita se desenvolveu no ano de 2016, de março a novembro, em cinco cidades paranaenses: Porecatu, Rolândia, Campo Mourão, Maringá e Umuarama. Três viagens à Curitiba para reuniões com órgãos do Poder Público¹¹, em que os líderes do acampamento me acompanharam, também serviram como oportunidade para avanços na pesquisa. Além desse período de pesquisa conheço o grupo há quase quinze anos e no ano de 2015, quando acamparam em Maringá por cerca de quatro meses, iniciei uma pesquisa *extra* para o desenvolvimento de um projeto de alfabetização dentro do acampamento (uma solicitação do próprio grupo), mas que por conta de sua itinerância não chegou a ser iniciado.

De cunho qualitativo, utilizei os métodos de *observação participante*¹², entrevistas informais (não-estruturadas) e imagem (fotos). Em relação as fotos, foram tiradas tanto por mim como por alguns meninos do acampamento (entre 12 e 13 anos), sendo que as dos meninos geraram um interesse em toda a comunidade e promoveram oportunidades interessantes para conversas e entrevistas informais onde tratamos acerca de suas percepções acerca de sua identidade étnica. Não inseri as fotos no corpo deste trabalho para preservar o

¹⁰ Consentimento este que se deu tanto de forma verbal como escrita, através da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

¹¹ Em maio, junho e outubro de 2016 líderes da comunidade participaram comigo de reuniões com o Ministério Público do Estado do Paraná e com a Secretaria de Justiça, Trabalho e Direitos Humanos – SEJU do Estado. Cf. PARANÁ. *Comunidades ciganas participam de reunião com representantes da Secretaria de Justiça*. Disponível em: <http://www.dedihc.pr.gov.br/modules/noticias/article.php?storyid=3803>. Acesso em: 20 mai. 2016; PARANÁ. *Seju e ministério público recebem para diálogo lideranças ciganas*. Disponível em: <http://www.justica.pr.gov.br/modules/noticias/makepdf.php?storyid=1632> Acesso em: 30 jun. 2016.

¹² Trata-se de uma técnica de pesquisa antropológica. “Definimos observação participante como um processo pelo qual um pesquisador se coloca como observador de uma situação social, com a finalidade de realizar uma investigação científica” (MINAYO, 2016, p. 64).

grupo, já que a difusão do material é imprevisível e diante de eventuais conflitos intergrupais convencionamos ser prudente a não exposição. Meu objetivo principal com as fotos foi usá-las para aprofundar as entrevistas em campo, na coleta de informações. Esse método, conhecido como *foto-elicitación*, foi importante na busca das perspectivas nativas sobre a ciganidade do grupo¹³. O aspecto principal do método não é tanto estudar as imagens, mas analisar como os interlocutores se relacionam com elas, atribuindo significados e valores sociais e individuais (RUBY, 1995).

O fato de eu estar dentro do “universo cigano”, mesmo que em “segmento” diferente do grupo pesquisado, também foi importante no processo de “captura” de dados e informações. Reconhecer aspectos semelhantes da minha ciganidade me ajudaram a interpretar informações “sem rodeios”, pensando dentro da própria cultura sem necessidade delas passarem por estruturas de pensamento “não cigano”. Conhecer o idioma e as regras de conduta foram de grande valia no processo de observação e coleta das informações.

No entanto, pesquisar o grupo como cientista social foi uma novidade e como tal me exigiu flexibilidade e paciência na busca pelas melhores abordagens metodológicas. A princípio havia tentado utilizar formulários de entrevistas estruturadas individualizadas, mas a notória unidade do grupo, a curiosidade de todos em acompanhar cada uma das entrevistas gerou tantas interferências com participações desordenadas e simultâneas que acabei por modificar o método. Por diversas vezes gravei as conversas com os interlocutores, fazendo anotações em caderno ou folhas avulsas.

Por isso por diversas vezes utilizei-me das “rodas de conversa”, um dos elementos centrais da expressão identitária do grupo¹⁴, como um dos principais meios de coleta de informações, sendo um “observador participante” assíduo nesses encontros. As vezes o método se assemelhava a um “grupo focal”¹⁵, bastante informal. Era comum que duas ou três pessoas respondessem minhas questões simultaneamente de forma que um ajudava o outro, ora acrescentando, ora corrigindo informações e não raras vezes tive que fazer “provas reais” para certificar-me de datas, nomes completos, locais e detalhes históricos mencionados nas inúmeras conversas.

Por conta dessa dinâmica do grupo adentrei pelo caminho dos métodos relacionais, com os quais pude extrair mais informações *do e em meio* ao grupo. Segundo Minayo (2016, p. 65) “o pesquisador precisa, de alguma forma, imergir em seu terreno de estudo, na medida do possível compartilhando-o com o grupo estudado”. Focado na articulação da teoria com a realidade de campo empreendi pesquisas bibliográficas nos mais diversos meios disponíveis, quais sejam livros, revistas, jornais, artigos e entrevistas. A internet municiou-me em muito com o acesso à dissertações e teses, bem como a artigos e documentos. Além disso, como organizador e administrador de um grupo de *WhatsApp* formado

¹³ Em inglês *eliciting*. Esse conceito em pesquisa etnográfica, especialmente a que se utiliza de imagem e som, é bastante discutido por Bigmant (2010), Ruby (2005) e Sayre (2006).

¹⁴ Cf. “União”

¹⁵ “[...] o grupo focal é um ambiente mais natural e holístico em que os participantes levam em consideração os pontos de vista dos outros na formulação de suas respostas e comentam suas próprias experiências e as dos outros” (GASKELL, 2015, p. 76).

exclusivamente por pesquisadores do campo cigano também recebi muitas contribuições de colegas¹⁶, especialmente entre agosto e novembro de 2016.

O texto desta pesquisa conta com diversas fontes bibliográficas e segue uma estética de mosaico, montado tal como uma bricolagem. Optei por um enfoque densamente teórico em diálogo com o campo, incluindo imagens e falas dos interlocutores. Por isso produzi a dissertação tal como se monta um quebra-cabeças, seguindo uma imagem mental, entrecruzando referenciais teóricos, especialmente das ciências sociais, com as informações coletadas em campo, bem como com dados etnográficas de outros campos ciganos no Brasil e no exterior.

Quanto ao campo, onde “as coisas acontecem”, julgo que tive algumas vantagens. Moderadamente familiar, o grupo pesquisado é também um dos meus campos de atuação como ativista, através da associação ASAI¹⁷, que presta diversos tipos de assistência/apoio às comunidades ciganas em todo o Brasil. Além dessa já estabelecida relação, a minha ciganidade, a já mencionada fluência no mesmo idioma falado pelo grupo e a familiaridade com as regras de conduta promoveu, em certos momentos, uma “crise” sobre o dilema do “pesquisador próximo-distante”.

Se por um lado supostamente usufruí de algumas vantagens, por outro lado essa “crise” me fez perceber algumas desvantagens. Não estaria eu demasiadamente próximo ao objeto e não sendo capaz de perceber certos aspectos que estariam nítidos caso estivesse mais distante? Não seria melhor pesquisar algo totalmente distante do universo cigano? Ou mesmo que meu objeto estivesse em outro grupo étnico, eu teria êxito numa suposta postura de “absoluta neutralidade”?

Quando o antropólogo pretende uma neutralidade absoluta, pensa ter recolhido fatos “objetivos”, elimina dos resultados de sua pesquisa tudo o que contribui para sua realização e apaga cuidadosamente as marcas de sua implicação pessoal no objeto de seu estudo, é que ele corre o maior risco de afastar-se do tipo de objetividade (necessariamente aproximada) e do modo de conhecimento específico de sua disciplina (LAPLANTINE, 2007, p. 168).

Essas crises foram se resolvendo à medida que prossegui a pesquisa e percebia que a suposta familiaridade era bem menor do que eu imaginava. Uma primeira desvantagem é que minha disciplina de graduação não tinha conexão com disciplina antropológica e meu objeto de pesquisa (identidade, cultura, educação) é/era, no fim das contas, algo “estranho” para mim. Outra desvantagem é a distância cultural do grupo: moro numa casa, estou fixado numa cidade e o grupo pesquisado mora em barracas, que são instaladas temporariamente em cada cidade por onde passam. Seu *ethos*¹⁸ é totalmente outro,

¹⁶ Em 2016 atuei como debatedor do “Grupo de Trabalho 020 – Ciganos: um exercício de comparação etnográfica”, na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia (03-06 de agosto). Durante o evento criei um grupo de *WhatsApp* chamado “Estudos Ciganos” que agrega pesquisadores brasileiros e estrangeiros de fala espanhola, promovendo proximidade, diálogo, trocas de ideias e sugestões entre pesquisadores.

¹⁷ Atualmente sou presidente da Associação Social de Apoio Integral aos Ciganos (ASAI), entidade sem fins lucrativos que desenvolve atividades de defesa dos direitos sociais ligadas a arte e cultura. Cf. www.asaic.com.br

¹⁸ “A palavra *ethos*, com *th* ou sem *h*, deriva do grego, que quer dizer costume, comportamento [...] Portanto, quando se fala no *ethos* de um povo, de uma coletividade [...] queremos dizer a subjetividade ou interioridade de sua cultura, a qual tem repercussão como valores e

sobre o qual eu teria muita dificuldade de adaptação. Portanto o estranhamento em campo foi relativamente intenso.

Crédulo de que estava “dentro demais do universo cigano” a ponto de correr risco de ter a pesquisa prejudicada, no fim das contas tive que empreender um esforço imenso na tentativa de “mergulhar” num outro universo cigano bastante diferente do meu. Nem todo cigano é igual, pelo contrário! Dormi algumas vezes no acampamento e essa experiência me mostrou meu distanciamento daquele contexto. Não que eu não tivesse feito isso outras vezes, mas o estranhamento se repete toda vez que tomo “banho de canequinha” no fundo da barraca – ainda mais quando é em pleno inverno no interior do Paraná – ou quando não tenho outra alternativa a não ser fazer as necessidades numa latrina improvisada, montada com telhas de zinco. Logo nas primeiras incursões percebi que minha suposta familiaridade está num grau bem abaixo do que eu poderia imaginar.

A “crise” da suposta proximidade também perdeu força ao perceber que alguém que estudou enfermagem e se graduou em teologia precisa empreender esforços duplicados para render razoavelmente bem no universo acadêmico das ciências sociais. Mesmo tendo concluído recentemente uma especialização em antropologia cultural, era evidente que meu “olhar etnográfico” precisava se desenvolver. De fato, um esforço e tanto, que me parece destaca o deslocamento de perspectiva que precisei administrar.

Depois de tudo isso, por último, o dilema do “próximo/distante” não fez mais tanto sentido quando me deparei com a bibliografia antropológica necessária para a construção do texto. Tratar de temas como “identidade” e “etnicidade” exigiu-me muitas leituras. Por fim, entendo que tive êxito e pude experimentar, ao menos um pouco, aquela “aculturação invertida” de que tanto se fala e se recomenda a todo etnógrafo (LAPLANTINE, 2007, pp. 149-151).

Um pouco “de mim” e da minha relação com a ciganidade

Como bem afirmou Deslandes (2016, p. 29) um projeto de pesquisa “não surge espontaneamente, unicamente pela vasta experiência ou pelo grande compromisso social de um pesquisador em relação a certa temática”. A neutralidade científica é um mito e de fato não separamos o trabalho da vida, encarando ambos “demasiadamente a sério para permitir tal dissociação, desejando usar cada uma dessas coisas para o enriquecimento de outra” (MILLS, 1972, p. 211-212). Diante disso entendo ser importante expor, mesmo com reservas, a conexão entre esta pesquisa e minha vida, até mesmo como um exercício pessoal de reflexão acerca do quanto estou envolvido em meu objeto de pesquisa.

Assim que ingressei no mestrado fui integrado ao *Núcleo de Estudos Interdisciplinares Afro-Brasileiros – NELAB* e vez por outra ajudei e/ou participei dos

normas no seu comportamento e no seu modo de ver o mundo” (GOMES, 2013, p. 49-50). Para Geertz (2013, p. 93) o *ethos* de um povo “é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete”.

eventos promovidos pelo grupo. Chamou-me muito a atenção o depoimento de um jovem negro, aparentando entre 20 e 25 anos de idade, durante um debate sobre negritude no Brasil, em 2015, quando afirmou que havia “se tornado negro há cerca de um ano”. Por mais que eu tivesse feito algumas leituras sobre o tema da identidade, especialmente sobre a questão do negro no Brasil, aquela afirmação me deixou atônito, pois vinha de um jovem com fenótipo negro! O que ele quis dizer com aquilo? Ele estava falando sobre algo que vai além da aparência física: identidade, autodefinição, ou seja, como ele se percebia.

Esse fato pode ilustrar um pouco sobre a minha relação com a ciganidade. Adotado com cerca de um ano de idade, criado e educado por um casal multiétnico, ele *nissei*¹⁹ e ela uma “brasileira nata” (neta de indígenas, italianos e de sírio-libanês), desenvolvi ao longo da vida uma habilidade relacional com pessoas de “outras culturas”. Começando pelo nome completo, Mário Igor Shimura (português, cigano/russo e japonês), tenho a “multiculturalidade” presente já em minha apresentação.

Como veremos mais adiante, “ser cigano”, para além do parentesco consanguíneo, pode implicar num processo de *construção identitária*, sendo algo subjetivo, (re)construído, elaborado a partir de muitos elementos, circunstâncias e fatos etc. Conheço muitos “não ciganos” que foram adotados, criados e educados por ciganos “de sangue”, em comunidades, e outros que somente conviveram intensamente com ciganos por muitos anos e hoje reconhecem-se e/ou são reconhecidos (por seus pais adotivos e/ou pela comunidade) como ciganos. No meu caso – ao inverso, o “sangue” – o parentesco consanguíneo – para além da construção identitária, é um elemento legitimador. Tenho o “sangue” e sei disso não por “teste de DNA” que supostamente identifica ancestralidade, mas pelo que me foi contado ao longo da vida por familiares, tanto os “de sangue” como pelos adotivos, ou por amigos ou desconhecidos.

Por muitos anos não me senti à vontade para assumir a ciganidade (por questões pessoais), afinal não nasci numa “comunidade cigana”, não aprendi a “ser cigano desde criança”, não me “constitui” cigano ao longo da infância e juventude, mas vivencio um processo diferente, semelhante ao vivido pelo ativista e sociólogo romeno Nicolae Gheorghe que, como veremos mais adiante²⁰, “se reconheceu como cigano” com cerca de trinta anos de idade, ao realizar seu trabalho de campo para sua tese de sociologia.

Tal como aconteceu com Georghie transformei as informações que recebi das muitas fontes em uma “busca identitária”. Eu bem poderia tê-las ignorado, mas não o fiz. A demarcação da minha ciganidade foi tardia, no entanto intensa e concreta, principalmente quando em contato com as comunidades. Quando aquele jovem negro, do referido evento do *NEIAB*, afirmou “ser negro” somente “há cerca de um ano” ele estava na verdade afirmando que assumiu sua negritude, reconheceu-se como tal e empoderou-se negro, não obstante já ter o sinal diacrítico no corpo. Da mesma forma, ainda que contextualmente, tenho assumido e demarcado minha “ciganidade”, presente no sangue, na história e em elementos outros que me constituem hoje.

¹⁹ O termo *nissei* significa a segunda geração dos imigrantes japoneses, ou seja, “os filhos de japoneses que nasceram no Brasil”.

²⁰ Cf. “Segmento Étnico-racial”

Uma ilustração pessoal também demonstra como entendo a ciganidade – e não é sem inquietação que exponho essa informação. Sou curitibano desde pequeno, no entanto aos dezessete anos de idade descobri que não nasci em Curitiba-PR, mas numa cidade do interior do estado do Paraná. Na época sofri uma “crise de identidade” e me vi no desafio de reelaborar minha “curitibanidade”. Com o tempo entendi que, independentemente de ter ou não nascido em “território” curitibano, minha profunda e afetiva relação com a “minha cidade” integra minha identidade. Não me sinto de uma “cidade do interior”, não obstante o ser por nascimento; sou curitibano e assim me defino!

“Ser curitibano” para mim supera o pressuposto de que para ser “de fato” um curitibano seria necessário *nascer na* cidade de Curitiba. Certamente minha Carteira de Identidade confeccionada com base nas informações da minha Certidão de Nascimento confirmam que nasci em Curitiba, mas a “história real desvendada” a partir do fim da minha adolescência torna essa informação um tanto irreal, falsa, sem, no entanto, deslegitimar minha identidade marcadamente curitibana.

O mesmo ocorre com a minha ciganidade que, independente de uma eventual legitimação “documental” e/ou científica ou via “aprovação” e reconhecimento de outros ciganos (ou não ciganos, ou ainda, supostos ciganos) tem nos relatos de meus pais adotivos, de parentes, de alguns ciganos e em outras fontes, bem como no meu sentimento de pertencimento e em determinados elementos culturais adquiridos, a sua base e legitimidade. Essa ciganidade, superior aos critérios intersubjetivos que qualquer categoria identitária cigana possa adotar (e impor), permanece e se fortalece à medida do desenvolvimento da minha autoconsciência de pertencimento.

Reconheço, no entanto, que a ciganidade, mesmo que preponderante há quase duas décadas em minha vida, é apenas um dos elementos identitários que me são possíveis. Um exemplo disso é que quando me inscrevi para a seleção de mestrado titubeei entre pesquisar ciganos, indígenas, italianos, árabes e japoneses. Isso se deu por que minha composição étnico-racial engloba todos esses grupos e acredito que caso fosse aprovado poderia abrandar algumas inquietações pessoais relacionadas à minha história e identidade.

O anseio por identidade vem do desejo de segurança, ele próprio um sentimento ambíguo. Embora possa parecer estimulante no curto prazo, cheio de promessas e premonições vagas de uma experiência ainda não vivenciada, flutuar sem apoio num espaço pouco definido, num lugar teimosamente, perturbadoramente, “nem-um-nem-outro”, torna-se a longo prazo uma condição enervante e produtora de ansiedade (BAUMAN, 2005, p. 35).

Sendo um “mestiço”, um “híbrido étnico-racial”, com multifaces identitárias reconheço-me como uma espécie de versão da personificação da multiculturalidade brasileira, seja como “Igor cigano”²¹, “Shimura japonês” ou o “Mário, qualquer coisa”. Diante desse conflito existencial, de longa data e acirrado

²¹ Nome muito comum entre ciganos das etnias Calon e Rom. Esse nome foi projetado nacionalmente entre 1995 e 1996, através da novela da Rede Globo *Explode Coração*, cujo enredo tratava da cultura cigana.

à medida que percebo minha marginalidade nas aparentemente tão bem definidas fronteiras étnicas que marcam cada um dos grupos com quem tenho a possibilidade – ou pretensão – de me identificar, penso que minha vida poderia ser descrita como uma espécie de “etnografia permanente” onde estou cotidianamente incorporando aspectos extraordinários nas relações com o “outro”.

Cresci oferecendo alimentos aos mortos no *botoksan*²² e desde a tenra infância frequentei rituais de Umbanda com minha mãe, todavia, mesmo longe de ser um “típico japonês” tal como meu pai adotivo poderia ser reconhecido, ou um devoto umbandista como minha mãe adotiva foi, tudo o que de exótico conheci para mim era, na verdade, muito familiar.

Na adolescência, quando ainda era somente meio japonês, meio “bugre”, italiano, “turco” (sírio-libanês)²³, umbandista, católico, xintoísta e socialmente integrado com um determinado microuniverso “brasileiro” local, a ciganidade se apresentou para mim como mais uma “peça de quebra-cabeça” identitário, aumentando minha vasta cartela de possíveis representações sociais.

Ainda adolescente recebi a visita inesperada de uma tia, irmã de minha mãe biológica – a quem não conheci, pois suicidou-se quando eu tinha apenas um ano de idade – a qual sem se dar conta do impacto que me causaria contou-me animada algumas “novidades” que segundo dizia, eu “precisava saber”. Informou-me que eu possuía dois irmãos biológicos, a saber uma irmã do lado materno e um irmão do lado paterno. Diante disso vi-me sem saber como incluir em minha história a informação, estarrecedora e estonteante, de que eu tinha a partir de então mais dois irmãos – até aquele momento eu já tinha outros três, igualmente adotados; minha irmandade aumentou inesperada e repentinamente! Essas informações me levaram a procurar esses novos irmãos e enfim, conhecer melhor a história de meus pais biológicos desconhecidos.

Meus pais adotivos já haviam me contado muitas coisas, mas omitiram muitas outras. Sair em busca de mais informações era como procurar as peças faltantes de um quebra-cabeças ou como uma “agulha no palheiro”. O que sempre me foi dito é que minha mãe biológica era uma moça simples do interior, de uma família pobre de lavradores e que era muito bonita. Se casou pela primeira vez quando tinha apenas treze ou quatorze anos de idade, casamento este que durou pouco tempo.

Logo que nasceu sua primeira filha, seu esposo raptou a criança e ela nunca mais teve notícias. Conta-se que era depressiva, mas recebia ajuda e suporte emocional de sua patroa (trabalhava como empregada doméstica em Curitiba), a “dona Dora”, que viria a ser minha mãe adotiva. Quanto ao meu pai biológico, as informações de que disponho são muito “soltas” e com poucos rastros documentais. Conta-se que ele morreu preso, acusado de homicídio, na década de 1980.

²² Alguns chamam de *butsudan*. Em japonês significa “casa de Buda” e é onde consagram-se alimentos aos familiares mortos. O *botoksan* (ou *butsudan*) promove uma ligação entre o passado e o presente, mundo dos mortos e o mundo dos vivos, mantendo assim a memória e a perpetuação das tradições.

²³ Minha mãe adotiva contava que seu avô era “sírio-libanês” e se chamava *Abraão Miguel*, que segundo alguns afirmam, seu sobrenome real provavelmente era *Nemer* e foi trocado ao se chegar no país. No Brasil ainda é comum confundir “árabes” com “turcos” e isso se deve ao fato de que até a Primeira Guerra Mundial os árabes do Líbano e da Síria foram dominados pelo Império Turco-Otomano; para chegarem ao Brasil usaram passaportes turcos.

Minha mãe adotiva contou-me que o nome pelo qual era conhecido era falso (me abstenho de citá-lo aqui) haja vista ser fugitivo da polícia na época. Seu nome verdadeiro só foi revelado à minha mãe biológica quando ele a levou para São Paulo a fim de que sua família conhecesse o filho, ainda bebê (eu). Conta-se que ele assassinou uma pessoa em São Miguel Paulista, São Paulo-SP na década de 1970 e por isso acabou fugindo para o interior do Paraná, onde fez novos documentos, conheceu minha mãe e “amigou-se” com ela. Assim que tive condições financeiras fui à São Paulo em busca de informações mais concretas. Lembro-me que isso constrangeu meus pais adotivos, que afirmaram a desnecessidade de tal busca, com o que eu concordava em parte.

Ao conversar com moradores mais idosos as tais “peças do quebra-cabeça” iam aos poucos se encaixando. Ele pertencia a uma família de portugueses comerciantes ciganos e há muitos anos (provavelmente entre 1976 e 1978) sua família se envolveu num conflito com uma poderosa e rica família tradicional da região. O estopim se deu quando essa família matou um dos seus familiares e meu pai vingou-se matando uma pessoa da família “inimiga”, razão pela qual se tornou fugitivo.

Outro dado histórico veio de um conhecido cigano, o senhor B., que me contou que conheceu meu pai, descrevendo e confirmando tudo o que eu já havia ouvido de outras fontes. Relatou-me sobre a banca que meu pai possuía no centro de uma cidade interiorana, bem como sua habilidade comerciante. Confessou-me também que era seu cliente e que chegou a comprar armas dele. Essa confissão em nada me surpreendeu porquê eu já tinha ouvido isso de um tio (irmão de minha mãe biológica), que me contou que meu pai, juntamente com um policial corrupto da cidade “tomava armas dos colonos e as vendia em sua banca”. O senhor B. afirmou sempre que conversei com ele que meu pai era cigano, “mas de um tipo (categoria) diferente, de São Paulo”.

Esse é um resumo histórico que demonstra um pouco da minha relação com a ciganidade e na qual se baseia também parte do meu trabalho em prol dos ciganos no Brasil, especialmente os que vivem em condições de vulnerabilidade social. Essa relação pessoal se desdobra nessa pesquisa como uma busca por compreender ainda mais o universo cigano, suas dinâmicas, estruturas e mecanismos de perpetuação.

1 Ciganidades: as muitas identidades ciganas

Perspectivas e definições

O termo “ciganidade” tem sido utilizado por diferentes pesquisadores do campo cigano²⁴. Literaturas diversas, antropológicas ou não, apresentam o termo com diferentes significações, sendo que geralmente é tratado como sinônimo para “identidade” ou “cultura cigana”. O sociólogo Rezende (2000) se refere à ciganidade como algo subjetivo, essencialista, afirmando que se trata da “essência do ser cigano” e “o sentimento infável do ser cigano”. O historiador Lourival Andrade Júnior (2013) define ciganidade como mecanismo relacional, ou seja, como “forma de se relacionar com o mundo e consigo mesmo que os ciganos desenvolveram em uma história milenar, permeada de perseguições e sofrimentos, sem nunca perder de vista que tudo isso serviria para reforçar sua identidade cultural”.

Em seu trabalho de psicologia clínica Valéria Sanchez Silva (2006, p. 123), ao se referir a um acampamento em situação de vulnerabilidade social cujos “vestígios culturais pareciam se restringir às roupas velhas e coloridas, usadas no dia-a-dia, ao estilo cigano tradicional, mas, em farrapos”, entendeu que o grupo literalmente “se agarrava aos poucos fios que restam à sua ciganidade” e conclui que “perder a ciganidade é perder a identidade”. A jornalista Isabel Fonseca (1996, p. 65) fala da *romipen* – traduzido para o português como “ciganidade” – como um conjunto de mecanismos de perpetuação identitária, “rígidos tabus e fórmulas”, reconhecido como “a chave da rara capacidade que têm todos os ciganos de suportar perseguições e mudanças drásticas de muitos tipos, permanecendo sempre ciganos”.

Abordando de outra maneira, a análise morfológica do termo, composto por “cigano” (substantivo masculino) e pelo sufixo nominal “dade” (qualidade, modo de ser, estado) sugere ciganidade como a qualidade, modo de ser ou “estado” cigano, o que nos permite explorar o seu sentido antropológico, isto é, identidade e cultura cigana.

Outra significação possível é a da ciganidade como “discurso político”. Semelhantemente à “brasilidade”, ou “identidade brasileira”, decorrente de um processo de construção social a partir da década de 1930²⁵ quando Getúlio Vargas chegou ao poder, a ciganidade pode ser interpretada como um discurso cultural e político. A necessidade de representações no cenário político europeu e mais recentemente no Brasil oportunizam o surgimento de ativistas ciganos e não ciganos que atuam no tratamento direto com o Poder Público.

²⁴ Os “estudos ciganos”, conhecidos como “ciganologia”, como área de conhecimento se estabeleceu em 1885, quando foi lançada a revista *Gipsy Love Society*, na Inglaterra por Godfrey Leland e Hindes Groove ao lado de outros autores (Cf. SOUZA, 2013, p. 29; MARTINEZ, 1989, p. 25). Atualmente os pesquisadores europeus vinculam a *ciganologia* à antropologia cultural em diálogo constante com a linguística e a história. No Brasil, ciganologia e ciganólogo foram termos utilizados por Moonen (1944-2013) para designar os pesquisadores que trabalham com a temática cigana. A ciganologia brasileira, mais conhecida como “estudos ciganos”, atualmente especialmente ligada às ciências sociais (antropologia e sociologia) teve seu início com a obra de três intelectuais: Mello Moraes Filho (1886) – *Os Ciganos no Brasil*, José Baptista D’Oliveira China (1936) – *Os Ciganos do Brasil*, e João Dornas Filho (1948) – *Os Ciganos em Minas Gerais*.

²⁵ A construção de uma narrativa nacional brasileira encontrou na “miscigenação das raças” sua autoimagem predileta. Entendida como fusão e eliminação das diferenças, a mestiçagem teria resultado na formação de uma população culturalmente homogênea ou que, ao menos, se imagina como tal. Esta autoimagem de uma nação mestiça é construída pelo menos desde o século XIX e transformada em ideologia oficial na primeira metade do século XX.

Cientes dos “preconceitos, manifestações de intolerância e estereótipos negativos muito antigos e dispersos em diferentes sociedades” (VEIGA; MELLO, 2012, p. 86) os ativistas têm elaborado um discurso político em busca de visibilidade e para tanto tem difundido informações, reais e/ou fictícias, acerca de quem são, como vivem e quais são suas demandas. No Brasil esse espaço tem sido explorado desde a década de 80, quando o Centro de Estudos Ciganos (CEC) e em seguida a União Cigana no Brasil (UCB) iniciaram o que se poderia chamar de “movimento cigano” no país, cujo discurso tem na “identidade cigana”, bem como em suas demandas, a base de seus argumentos e ações.

Uma abordagem também encontrada na literatura, ainda que equivocada, é a ideia da ciganidade racial, isto é, “ser cigano é pertencer à uma raça”. Esse tem sido um dos pontos centrais da discussão acerca da definição de “cigano” na atualidade e sugere a ciganidade biologizada, baseada em laços consanguíneos. O doutor em geografia Marcos Toyansk Guimarães (2012, p. 63) nos mostra que a perspectiva racial tem sido utilizada como categoria nativa para marcar a diferenciação entre “ciganos” e não ciganos, supostamente permitindo a ostentação de uma “identidade global que une os ciganos para além das fronteiras nacionais”, mas que no entanto foi a concepção racial/biológica de ciganidade que gerou consequências desastrosas para milhares de ciganos ao longo da história, como foi o genocídio perpetrado pelos nazistas e seus aliados²⁶.

O discurso racial embutido à ciganidade não se sustenta como categoria analítica devido a impossibilidade de se “definir geneticamente raças humanas que correspondam às fronteiras edificadas pela noção vulgar, nativa, de raça. Dito ainda de outra maneira: a construção baseada em traços fisionômicos, de fenótipo ou de genótipo, é algo que não tem o menor respaldo científico” (GUIMARÃES, 2003). Trata-se de um equívoco conceitual, ainda que sua concepção nativa possa significar simplesmente um termo sustentador de fronteiras interétnicas, cuja função seja seletiva para definir quem é e quem não é cigano²⁷.

Ainda sobre isso, Lusa António Amorim, coordenador do Instituto de Patologia e Imunologia Molecular (IPATIMUP) em Portugal, afirma que “não há nenhum gene de ‘ciganidade’. As comunidades ciganas, como a portuguesa, não são compostas por indivíduos que tenham uma ‘marca’ genética ou biológica distintiva”²⁸. Por isso, ciganidade não pode ser cientificamente vinculada ao termo “raça”, ainda que determinados grupos ciganos discutam parentesco consanguíneo.

Conhecer a etimologia do termo “cigano” é também importante para que compreendamos o todo complexo da identidade coletiva que se comporta dentro do “guarda-chuva” conceitual da ciganidade. Muitas vezes confundidos como “sarracenos, egípcios, tártaros, boêmios ou gregos” (MARTINEZ, 1989;

²⁶ O holocausto nazista, chamado pelos ciganos de *porrajmos*, matou cerca de 500 mil ciganos. Em 1938 “uma proclamação do Partido Nazista afirmava que o problema cigano era categoricamente um *problema racial* e deveria ser cuidado à luz desta noção; um ano depois, Johannes Behrendt, falando pelo partido, declarou que a ‘eliminação sem hesitação’ de toda a população cigana deveria ser promovida imediatamente, embora algumas famílias devessem ser estocadas em algum depósito para que, no futuro, antropólogos pudessem estudá-las” (Cf. REZENDE, 2000, p. 108; MOONEN, 2000a; FRASER, 1992).

²⁷ O termo “raça” possui um sem número de significados (como classificação, significante e sinônimo), mas no campo das relações étnicas não se aplica, haja visto a conotação excludente e hierárquica (Cf. CASHMORE, 2000, pp. 447-455).

²⁸ Notícia publicada pelo jornal online SAPO. Estudo português diz que não há nenhum gene de “ciganidade”. 25 de janeiro de 2011. Disponível em: <http://noticias.sapo.pt/info/artigo/1124040>. Acesso em: 05 abr. 2016.

MOONEN, 2000b) os ciganos despertaram o imaginário popular dos europeus ocidentais nos inícios do século XV, quando adentraram à Europa autoproclamando-se “reis” e “duques” (ibidem, 1989, p. 12), “condes” e “voivodes” (ibidem, 2000b, p. 10).

Utilizando-se de tais representações e ao afirmarem serem originários do “Pequeno Egito”, nome dado a um bairro de Modon – atual região do Peloponeso – na Grécia, os europeus os confundiram com “egípcios” e assim começaram a chamá-los de *egitanos*, ou *gitanos* (espanhol), *gitan* (francês) e *gypsy* (inglês). Em alguns lugares, no entanto foram associados ao termo *atsingani*, baseando-se em documentos de um frade franciscano, Syméon Simeonis, de passagem pela Ilha de Creta em 1322, que descrevia um grupo de “músicos e adivinhos nômades” pelo que foram chamados de *zingaro* (italiano), *cigano* (português) e *tsigane* (francês).

Portanto o etnônimo “cigano” é uma exodenominação, ou seja, um termo denominativo criado e imposto pelos “de fora”, pelas sociedades não ciganas – todavia o termo já foi incorporado pelos mais diferentes grupos que a si mesmos de autodenominam “ciganos” (SOUZA, 2013, p. 21). Como “os ciganos” estão presentes em várias partes do mundo, divididos e subdivididos em diversos grupos étnicos, este termo é extremamente generalizante e engloba um sem número de identidades.

No Ocidente reconhecem-se ao menos três grandes grupos étnicos²⁹: *Sinti*, *Rom* e *Calon*³⁰, cada qual com inúmeras subdivisões e peculiaridades (linguísticas, culturais, religiosas etc) o que significa que cada grupo possui diferentes autodenominações a partir de sua alteridade: *calon* autodeclara-se *calon*, *rom* autodeclara-se *rom* e *sinti* autodeclara-se *sinti*.

Tratar da ciganidade então se torna um complexo projeto que deve considerar pelo menos três perspectivas que se entrecruzam: a “perspectiva do senso comum”, isto é, o que se “diz acerca” dos ciganos – estigmas ou identidades atribuídas – e que por vezes é incorporada pelos ciganos; a perspectiva de uma “identidade cigana global”, que supostamente compõe elementos que perpassam “todos os ciganos” em todo o mundo; e por fim “a perspectiva local”, particular, singular de cada pequeno ou grande grupo, isto é, a alteridade de cada grupo étnico ou família extensa.

Quanto à perspectiva do “senso comum”, suas bases estão na construção das imagens construídas sobre os ciganos ao longo da história, nos mais diversos lugares, especialmente na Europa. Essas imagens nos remetem à ideia de um

²⁹ Existem outras classificações/divisões dos “grupos ciganos”, mas utilizo aqui uma divisão mais comum na literatura sobre o tema em português (*Rom*, *Sinti* e *Calon*). Em outros países existem outros grupos que eventualmente podem ser incluídos, tais como os *Banjara* (Índia), os *Dom* ou *Domani* (África), os *Lom* (Armênia) e os *Romanichal* (Reino Unido). Em alguns países, especialmente na Europa Ocidental podem ser encontrados grupos comumente reconhecidos como “ciganos”, como é o caso dos *Pikny* (conhecidos como *Pavee* ou *Viajantes Irlandeses*) e os *Quinquilheiras* em Portugal. É possível que novas formas de classificações/divisões, bem como o reconhecimento de novos grupos aconteçam à medida que as mais diversas pesquisas, em diferentes lugares, se desenvolvam.

³⁰ Na ausência de uma convenção no que diz respeito à questão especificamente cigana, neste trabalho optei pela grafia utilizada pelo sociolinguista Fábio J. Dantas de Melo (2005) e pelo antropólogo Frans Moonen (2000b). Para a palavra “calon” ambos usam “c” ao invés de “k” e “n” ao invés de “m”. Em relação à flexão de número, em seu livro *Os Ciganos Calon de Mambai*, Melo aplica a *Convenção para a Grafia de Nomes Tribais da Associação Brasileira de Antropologia – ABA* (1954) escrevendo o nome da etnia no singular, nunca no plural (“os Calon” ao invés de “os Calons”), bem como utiliza letra maiúscula (“Calon”) – considerando que é facultativo o “uso de minúscula no seu emprego adjetival”, diversas vezes coloco uso letra minúscula neste trabalho (Cf. *Convenção para a Grafia de Nomes Tribais*. Disponível em: <http://www.portalkaingang.org/Conven%C3%A7%C3%A3o%20Grafia%20Nomes%20Tribais%201953%20%20A.pdf>. Acesso em 20 abr. 2016). Em relação à gênero utilizei as formas nativas para homem (“Calon”) e mulher (“Calin”).

estigma negativo, que conforme Goffman (1988) “é um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo” que pode ser relacionado às especificidades “tribais de raça, nação e religião, que podem ser transmitidos através de linhagens e contaminar por igual todos os membros de uma família” (GOFFMAN, 1988, p. 7). Aos ciganos foram atribuídos atributos e características desqualificadas que provocaram um distanciamento social com as sociedades em que se encontravam inseridos.

Tal fato impunha-lhes a busca por alternativas de adequação, com o objetivo de minimizar e rejeição social e obter recursos de sobrevivência. No entanto uma vez que o padrão externo exigido, com normas antagônicas às que perpetuavam sua identidade étnica e por isso destrutivas à sua comunidade, é possível que os ciganos se tornaram indiferentes aos estigmas a eles atribuídos. É isso que Goffman afirma – inclusive citando o exemplo dos ciganos – ao dizer que

Parece possível que um indivíduo não consiga viver de acordo com o que foi efetivamente exigido dele e, ainda assim, permanecer relativamente indiferente ao seu fracasso; isolado por sua alienação, protegido por crenças de identidade próprias, ele sente que é um ser humano completamente normal e que nós é que não somos suficientemente humanos. Ele carrega um estigma, mas não parece impressionado ou arrependido por fazê-lo. Essa possibilidade é celebrada em lendas exemplares sobre os menonitas, *os ciganos*, os canalhas impunes e os judeus muito ortodoxos (GOFFMAN, 1988, p. 9, grifo meu).

Essa discussão pode ser melhor compreendida com um resumo histórico que mapeie a trajetória cigana desde sua (suposta) origem. Acredita-se que os ciganos sejam originários da Índia – o tema continua promovendo debates no meio acadêmico; há pesquisas que consideram outras origens: Suméria, Egito, Israel, dentre outros. “A origem dos ciganos e o porquê de sua dispersão pelo mundo são assuntos tão discutidos como não resolvidos” (PEREIRA, 2009, p. 19). Para Moonen (2013, p. 2) “não resta dúvida alguma que os ciganos são originários da Índia, de onde saíram em sucessivas ondas migratórias uns mil anos atrás”.

O que se sabe é que sua diáspora os levou para diferentes contextos socioculturais, onde muito sofrimento lhes foi imposto. Segundo Fonseca (1996, p. 255) ninguém sabe como chamar os ciganos e cada língua tem um termo que denota um significado estritamente social. Em inglês o termo *gyping* significa “trapaceiro” e demonstra a marginalidade com que os ciganos são tratados, vistos como hereges, canalhas, desonestos, ladrões e briguentos.

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

Europa, fundamentando os primeiros estereótipos sobre os ciganos (FAZITO, 2006, pp. 698,689).

Dessa forma a repulsa por ciganos na Europa já a partir de sua chegada gerou uma onda de perseguições que se tornou mais sistemática a partir de escritos de intelectuais que reforçaram os estereótipos já existentes, sendo um dos principais o alemão Heinrich Grellmann (1753-1804). Ao publicar o livro *Die Zigeuner (Os Ciganos)* em 1783, Grellmann “estabeleceu os padrões para os subsequentes pesquisadores ao longo de muitos anos” e “ampliou e difundiu vários temas sensacionalistas como a irrestrita depravação das mulheres ciganas e as acusações de canibalismo” (FRASER, 1992, p. 195).

Num capítulo sobre “Comidas e Bebidas Ciganas” transcreveu a notícia de um jornal datado de 1782 que acusava “ciganos” de serem antropófagos. “Na época, 84 ciganos foram presos como suspeitos de terem assassinado e depois comido algumas pessoas desaparecidas: 41 ciganos foram decapitados, enforcados ou esquartejados” (MOONEN, 2000b, p. 66).

Estabelecidos os estereótipos, os ciganos sofreram todo tipo de barbárie, sendo vistos como uma “raça degenerada”. Na Moldávia e Transilvânia foram escravizados, forçados ao trabalho pesado, negociados como mercadoria entre senhores feudais e extirpados de toda forma de propriedade dentre outras formas de perseguição, inclusive assassinados (FRASER, 1995, p. 223).

Durante mais de quatrocentos anos, até 1856, os ciganos foram escravos na Valáquia e na Moldávia, principados feudais que junto com a Transilvânia constituem hoje a moderna Romênia. Alguns transilvanos também possuíam escravos, mas só nesses principados a escravidão era institucionalizada, primeiro como “costume da terra”, depois entronizada numa moldura legal completa (FONSECA, 1996, p. 199).

Alguns historiadores romenos entendiam que os ciganos eram “naturalmente depravados” e que escravizá-los “era considerada uma melhoria do seu estado anterior (sobre o qual até hoje nada se pode estabelecer com firmeza), porque pelo menos dessa forma eram integrados de maneira útil à sociedade” (ibidem, p. 200). A ideia da “identidade cigana global” se depara com a complexidade da “multiculturalidade cigana”. Dispersos por todo o mundo

(...) podem ser comparados a uma “colcha de retalhos” no que diz respeito à cultura, pois cada grupo, influenciado pelo contexto local em que vive altera seu modo de vida de acordo com os costumes, crenças e expressões culturais locais. Por isso, as diferentes culturas que formam o mosaico linguístico, social e religioso dos ciganos revelam-se como objeto de interesse antropológico (SHIMURA, 2014, p. 15).

No entanto as diferenças culturais da ciganidade são suprimidas com uma “noção de ‘unidade na diversidade’” (FAZITO, 2006, p. 689) promovida por elementos supostamente comuns aos ciganos em todo o mundo. É a perspectiva da “identidade cigana global”.

(...) sentimento de comunidade permite considerá-los como uma nação, embora falte o que para os especialistas são elementos básicos integrantes desse conceito, quer dizer, instituições jurídicas e sociais unificadas e um determinado território, embora permaneçam ciganos muitos indivíduos e até mesmo grupos que se tornaram sedentários ou que perderam o uso da linguagem hereditária (SARRAMONE, 2007, p. 143, tradução nossa).

Quanto a essa noção de unidade na diversidade constituinte do sentimento de comunidade, a família cigana polonesa Kwiek propôs, em 1934, a criação de um “Estado Cigano”, o “Romanistão”³¹, recebendo apoio de ciganos espanhóis, franceses e húngaros (GUIMARAIS, 2012, p. 107). O Nazismo fez com que o movimento esmorecesse³². Mas em 1959 “o cigano romeno radicado na França, Ionel Rotaru, conhecido como Vaida Voevod, estabeleceu a comunidade nacionalista *Communauté Mondiale Gitane* (Comunidade Cigana Mundial)” e defendeu a criação de um estado cigano.

Depois de uma longa jornada de negociações, viagens e idealizações – chegando inclusive a emitir passaportes do novo estado nos anos 70 e a solicitar uma região ao governo francês – o projeto colidiu com interesses da França e não foi adiante (Ibidem, p. 108). Segundo Klimová (2005, p. 16 apud GUIMARAIS, 2012, p. 108-109) “o principal objetivo dessas primeiras organizações era estabelecer um Estado Romani (cigano) com a ajuda da Organização das Nações Unidas (ONU) e com o dinheiro a ser recebido pelas reparações coletivas do holocausto ou, alternativamente, adquirir ao menos um *status* internacional reconhecido para os roma com a confecção de passaportes ciganos”.

Outros projetos se seguiram, considerando a formação de um Estado Cigano em regiões entre a Índia e Egito, entre Romênia e a Bulgária, na Polônia e na Macedônia etc, porém sem sucesso por diversas razões, principalmente geopolíticas e econômicas. No entanto a ideia foi mantida por muitos anos, pois se tratava da sobrevivência da ciganidade, como bem expressa o líder cigano búlgaro Manush Romanov, na década de 90:

Queremos escolas separadas, nossas línguas próprias ensinadas nessas escolas, e nossas próprias cidades. Temos que construir casas para nosso povo, casas novas em bairros novos, não misturadas com os búlgaros com quem não nos damos. Temos que ter nossos próprios lares para nosso próprio modo de vida. Um dia, teremos nosso próprio país – o Romanistão. Agora não temos nem nossos próprios lugares. Ter um lar, ter uma casa, é, afinal de contas, mais importante até do que ter um país (FONSECA, 1996, p. 334).

Nessa mesma época o movimento cigano, com novas lideranças tais como Nicolae Gheorghe e Ian Hancock, se destacava na arena política

³¹ As populações ciganas no Leste Europeu são predominantemente do grupo *Rom* (ou *Roma*, *Româ*), o que faz com que as referências aos ciganos naquela região sejam “romanizadas”, por isso o nome “Romanistão” (ou *Romanesthân*) e não “Calonistão” (*Calon*) ou “Sintistão” (*Sinti*).

³² É importante destacar que os movimentos políticos de ciganos separatistas não refletiam a posição da maioria dos ciganos no contexto europeu.

internacional, reivindicando políticas inclusivas que reparassem o caos social sofrido pelos ciganos durante séculos. Gheorghe “propôs uma identidade alternativa – para muitos sacrílega – pela qual sua gente podia ser vista e discutida, independentemente de suas características” (ibidem, p. 337). A ideia era que a separação entre cidadania e nacionalidade “podia ser expandida para acomodar também uma população transnacional, composta de cidadãos leais de diferentes países”.

Hancock “imaginou uma identidade transnacional na forma de ‘reunificação’”, que buscava uma espécie de “restauração identitária cigana”, baseando-se na ideia de que um povo unido que poderia “agir como um país”. O objetivo desse movimento era a construção de um senso comunitário transnacional, um único povo, uma *nação* interligada por um nome e identidade comum, “Romani”³³, ideia bem expressa nas palavras de Hancock: “Saímos da Índia como um povo único, com uma única língua e uma única história. Só nos fragmentamos a partir da chegada na Europa [...] Temos que voltar a ser um único povo” (Ibidem, pp. 337-338). Tais iniciativas abordam as tensões e dinâmicas das construções identitárias, líquidas e solúveis à mercê das negociações derivadas das relações interétnicas. Considerando essa perspectiva, neste trabalho tratamos “os ciganos” como uma *nação* peculiar que ancora sua *nacionalidade* em sua pertença étnica simbolizada por signos e representações, não obstante não possuir as instituições jurídicas e sociais ou um território definido.

A terceira perspectiva de ciganidade é da localidade, particularidade. Se por um lado a ciganidade pode se situar numa perspectiva global, composta de elementos supostamente compartilhados pela “comunidade cigana internacional” (como fatos históricos tidos como “comuns a todos os ciganos”, como o holocausto, e algumas características e perfis possivelmente atribuídos “aos ciganos” como a oralidade, o nomadismo, o patriarcalismo, o fato de serem discriminados etc), por outro lado cada grupo em particular possui expressões singulares para manifestar sua ciganidade: elementos assimilados e apreendidos em contextos específicos (regionalismos, linguagens, dinâmicas de sobrevivência, moradia etc).

Nesse sentido podemos pensar que a ciganidade também estabelece fronteiras étnicas internas e promove tanto o jogo dialético entre o “eu/nós” e o “outro-não cigano” como também o “eu/nós” ciganos e o “outro-cigano”. Por isso o trabalho antropológico de interpretação da ciganidade³⁴ se estabelece como um projeto complexo: não existe uma única cultura cigana, mas várias perspectivas da alteridade cigana.

Deste modo as concepções acerca da própria identidade são diferenciadoras entre um cigano e outro, moldadas não apenas pelas circunstâncias

³³ Segundo Moonen (2000b, p. 4) “de todos os ciganos, os Rom são os mais estudados [...] enquanto as dezenas de milhares de ciganos Sinti (manouch) e Calon são ignorados, fato que reforça ainda mais a imagem dos ciganos Rom da Europa Oriental com os ciganos “autênticos”. Uma vez que os ativistas do Leste Europeu eram do grupo rom, naturalmente “hastearam a bandeira” da nomenclatura “romani” como etnônimo “correto” para designar “todos os ciganos no mundo”. No Brasil esse movimento encontra resistência, haja visto que “a categoria cigana representa o denominador comum para uma pluralidade de identidades étnicas” e por isso é considerado “mais adequado”. “Mesmo que hajam distinções culturais, “o uso da categoria cigano na esfera pública é claramente uma escolha política para superar particularismos étnicos e linguísticos” (Cf. SOUZA, 2013, p. 20-22).

³⁴ Geertz (2013, p. 11) afirma que “os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão [...] somente um nativo faz a interpretação em primeira mão: é a sua cultura”.

internas de cada comunidade local, mas também pelas configurações do contexto sociocultural não cigano que envolve cada grupo em particular. Objetivamente, cada grupo cigano possui sua alteridade como padrão de ciganidade. Poderíamos então pensar sobre uma “romanidade” dos Rom, a “sinticidade” dos Sinti e como diz Ferrari (2010), a “calonidade” dos Calon:

A “calonidade” não configura uma “lista de atributos”, mas um processo de “fazer-se”, um modo de agir “em construção”, continuamente reinventado e incompleto, por definição. Nesse sentido, a calonidade é ela própria performativa, quero dizer, é definida na e pela performance, o que não se confunde com a formulação de uma “identidade calon” atualizada em múltiplas performances.

Essa ideia é ainda mais ampla: mesmo internamente, em cada unidade diferenciante que compõem a subjetiva calonidade, existem perspectivas particulares de calonidade. Isso significa que a “calonidade” dos Calon de São Paulo pode não ser idêntica à “calonidade” dos Calon do Rio Grande do Sul ou à dos itinerantes do interior de Minas Gerais. A “calonidade” dos sedentários de Trindade-GO pode contrastar com a dos sedentários de Uberaba-MG. O mesmo, obviamente pode ocorrer com a “romanidade”, a “sinticidade”, nas suas mais diversas versões.

Sendo assim, penso não ser possível definir numa única sentença teórica – acadêmica ou popular – a totalidade da ciganidade, pois isso exigiria uma generalidade inconcebível, unificante, que invariavelmente englobaria diferentes perspectivas, endógenas e exógenas, conflitantes e inter-relacionadas simultaneamente, imparciais e diferenciantes sobre quem são ou o que é ser cigano.

Descrever a ciganidade, caracteristicamente plural e sistematicamente inter-relacional em meio aos mais diversos contextos socioculturais num conjunto limitado de palavras pode resultar de inconsistência teórica e empírica, pois sugere um resumo incompatível com a amplitude que o termo exige. Isso se deve à incompatibilidade entre as inúmeras particularidades históricas, sociais e culturais entre os ciganos: “não há uma história específica dos ciganos, nem no Brasil nem no mundo, tampouco há traços culturais característicos que possam definir um grupo cigano” (GOLDFARB, 2013, p. 59). Concluo que nem a academia, nem o Estado ou mesmo os próprios ciganos são capazes de elaborar uma descrição que englobe as inúmeras perspectivas do fenômeno da ciganidade.

Talvez seja por isso que o que geralmente se faz é reproduzir o senso comum, amplamente difundido na literatura e na arte, aceito e absorvido como verdade absoluta ou então, produzir descrições sobre *quem são, como são e como vivem os ciganos* de um contexto específico e universalizar tais informações de modo a produzir e reproduzir estereótipos. Sendo assim é de se esperar que conceitos e definições disseminadas na arte e na literatura contenham generalizações, especialmente estigmatizantes.

Ciganidade Glocal

A intersecção das perspectivas do senso comum, da identidade global e da particularidade me faz pensar em uma “ciganidade glocal”, isto é, uma identidade étnica global e local simultaneamente. “Ser cigano” significa tanto estar sujeito às dinâmicas sociais que as identidades atribuídas externamente impõem, como a se perceber dentro de uma comunidade global “dos ciganos”, capaz de equalizar e coligar múltiplas identidades ciganas, bem como reconhecer as singularidades socioculturais particulares, de cada grande ou pequeno grupo.

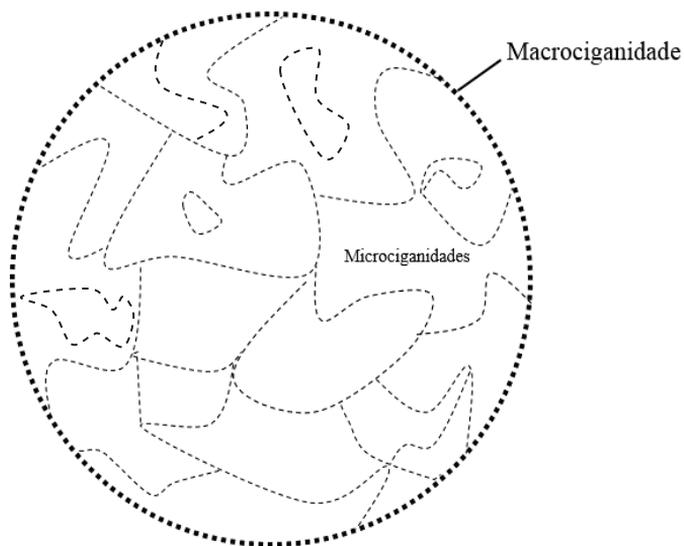
Portanto a ciganidade é subjetiva, notoriamente composta por uma pluralidade étnica e cultural, como um “mosaico”, formada por múltiplas unidades: cada uma possui uma “cor”, uma “forma”, “espessura”, “textura” etc, algumas mais parecidas com as outras, outras marcadamente diferentes, mas todas formam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

Para ilustrar de outra forma, a ciganidade é como a divisão geopolítica do Brasil: um é o país, no entanto ele é composto por pequenos estados. Cada estado possui uma característica ou marca preponderante (como a árvore araucária no Paraná ou o chimarrão no Rio Grande do Sul) e isso tudo está dentro das fronteiras geográficas e culturais do país de pertencimento. Dessa forma, o país é como a “macrociganidade” e os estados como as “microciganidades” (Cf. Figura 1).

Conheço ciganos turcos, armênios, romenos, macedônios, moldavos, argentinos, americanos, espanhóis, além de ciganos brasileiros dentre os Rom, Calon e Sinti em pelo menos treze estados brasileiros, e baseado em minha experiência o que eu posso dizer é que a única afirmação comum a todos é: “eu sou cigano”. É a afirmação que perpassa a todos e revela a macrociganidade. Os complementos dessa afirmação manifestam as microciganidades: “sou cigano Rom turco”, “sou cigano Calon gaúcho”, “sou cigano Calon gaúcho e testemunha de Jeová” etc.

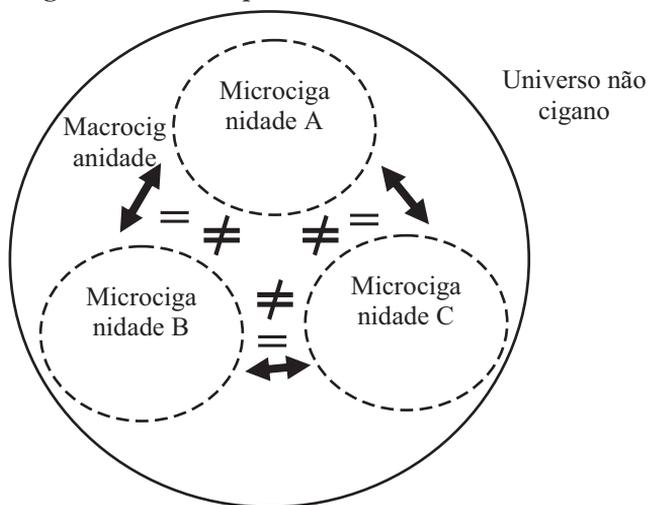
Dessa forma a maioria dos ciganos turcos por exemplo, falam um dialeto próprio, usam determinados tipos de vestes, são islâmicos e moram em guetos, o que difere em muito dos Calon mineiros de Belo Horizonte, itinerantes, católicos, que falam a língua *chibi*, usam chapéus e botas estilo *cowboy* e vendem cavalos; diferenças essas que demonstram as microciganidades vividas por cada um. A figura 2 ilustra a dinâmica da multiculturalidade expressa nas variadas microciganidades que por sua vez compartilham da mesma esfera identitária, a macrociganidade. Suas inter-relações internas são marcadas por semelhanças e diferenças.

Figura 1: Ciganidade Glocal: macrociganidades e microciganidades



Fonte: Igor Shimura, 2016.

Figura 2: Ciganidade Glocal: pertencimento e contrastes identitários.



Fonte: Igor Shimura, 2016.

A ciganidade ou macrociganidade é constituída por microciganidades que marcam fronteiras interétnicas (entre Rom e Calon, por exemplo) e intraétnicas (entre Calon e Calon, ou entre Sinti e Sinti, por exemplo) que (re)modelam as perspectivas de pertencimento: muitas vezes o que é “ser cigano” para um grupo/indivíduo não o é para outro, e vice-versa. As microciganidades, portanto destacam as diferenças entre “ciganos” e “ciganos”, a macrociganidade distingue “ciganos” de “não ciganos”.

Identidade étnica

O conceito de etnia deve ser problematizado quando o associamos “aos ciganos” devido à complexidade das interconexões “glocais” características da ciganidade. O termo “etnia” deriva do grego *ethnikos* e refere-se a povo ou nação. Como pretensão substituto do termo “raça”, o grupo étnico basicamente “descreve um grupo possuidor de algum grau de coerência e solidariedade, composto por pessoas conscientes, ao menos de forma latente, de terem origens e interesses comuns” (CASHMORE, 2000, p. 196). O termo, na literatura antropológica, é geralmente entendido como uma população que:

- 1 perpetua-se biologicamente de modo amplo,
- 2 compartilha valores culturais,
- 3 constitui um campo de comunicação e de interação,
- 4 possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo (BARTH, 1969 In: POUTIGNAT, 2011, pp. 189-190)

No entanto, afirma Barth, essa definição “não é muito diferente em seu conteúdo da proposição tradicional que postula que uma raça = uma cultura = uma linguagem, e ainda que uma sociedade = uma entidade que rejeita outras”. Para o autor,

O mais grave de tudo é que ela nos induz a assumir que a manutenção das fronteiras não é problemática e decorre do isolamento implicado pelas características itemizadas acima: diferença racial, diferença cultural, separação cultural, separação social e barreiras linguísticas, hostilidade espontânea e organizada [...] somos levados a imaginar cada grupo desenvolvendo sua forma cultural e social em isolamento relativo, essencialmente, reagindo a fatores ecológicos locais, ao longo de uma história de adaptação por intervenção e empréstimos seletivos. Esta história produziu um mundo de povos separados, cada um com sua cultura própria e organizado numa sociedade que podemos legitimamente isolar para descrevê-la como se fosse uma ilha (ibidem).

Isso significa que as identidades étnicas não são preexistentes e estáticas, “mas sim constitutivas e transformadas a partir da interação social, do contato e mobilidade, que implicam necessariamente processos de exclusão e incorporação através dos quais as diferenças étnicas são mantidas” (BARTH, 2000, p. 32-33).

Portanto o todo complexo da “glocalidade” da macrociganidade dificulta o enquadramento generalizado “dos ciganos” como “*um* grupo étnico”, haja vista sua heterogeneidade oriunda em parte da natureza relacional e assimilativa com as mais diversas sociedades dominantes entre as quais subsistem.

Obviamente isso não significa que a categoria *etnia* não possa ser aplicada “aos ciganos” de forma alguma, mas que seu significado deve ser flexibilizado pensando nas mais diferentes versões de ciganidade, isto é, as microciganidades. A problematização reside então no fato da heterogeneidade cultural cigana dentro do espectro da macrociganidade, que inviabiliza a ideia de “um grupo possuidor de algum grau de coerência e solidariedade, composto por pessoas conscientes, ao menos de forma latente, de terem origens e interesses comuns”. O que eu quero dizer é que a macrociganidade engloba “diversos grupos étnicos”, *cada qual* com suas particularidades no que se refere a “perpetuação biológica, compartilhamento de valores culturais, formas de interação e comunicação, bem como mecanismos de identificação”.

Para problematizar ainda mais podemos pensar na construção do etnônimo cigano que, conforme vimos, se fez em numa relação conflituosa entre os recém-chegados exóticos nômades e os europeus ocidentais os quais, passada a curiosidade, logo se empreenderam a perseguir esses itinerantes. Com isso o preconceito e a discriminação se sedimentaram resultando numa generalidade categorial, “os ciganos”, como se “eles” representassem uma única cultura, uniforme, homogênea e negativa.

A expressão (“os ciganos”) é abstrata, subjetiva, imprecisa e demasiadamente ampla e parece sugerir equivocadamente um segmento monocultural, estático, singular e rígido, caracterizado por um conjunto de elementos culturais auto-evidentes: diz-se que *eles são* nômades, que *eles são* joalheiros e douradores (GASPARET, 1999, p. 14), *eles são* morenos, dolicocefalos, olhos grandes e vivos, rosto ossudo, fronte estreita, nariz adunco, dentadura magnífica, andar vivo e irregular (FARELLI, 1995, p. 33), que *eles* não possuem escrúpulos e *são* enganadores natos etc.

O que dizer “dos ciganos” que não se encaixam nas descrições “em bloco”, coletivas e estigmatizantes? O que dizer dos que não são nômades, joalheiros e douradores, que não apresentam uma tão bem definida “cara de cigano” (fenótipo), com “rosto ossudo”, “fronte estreita” e “nariz adunco”? Não seriam considerados como ciganos? Afinal, quem define o que ou quem é cigano? A academia? O Estado? Os ciganos? Quais ciganos? Com isso está imposto sobre o etnônimo “cigano” as implicações dos diversos estereótipos – já naturalizados, divulgados amplamente, que os relaciona à ideia de “um” grupo étnico.

Tal complexidade aponta o óbvio: a generalidade conceitual é uma imposição. “Os ciganos” são definidos “pelos de fora” sem seu consentimento. No entanto existem diversas categorias identitárias ciganas, cada qual com sua endodefinição.

Categorias Identitárias Ciganas - CICs

A inquietante pergunta de Fonseca (1999, p. 329), “eram todos ciganos, mas o que mais podiam ter em comum?”, se refere à participação de um cigano americano da etnia Rom, Frank Johnson, num histórico encontro de ativistas ciganos em *Stupava*, na Eslováquia, no ano de 1992. “À parte de sua cor escura, Frank não tinha nada a ver com um rom do Leste europeu”, conclui, provocando uma importante reflexão acerca das diferenças étnicas entre ciganos. Sabemos que “todas as culturas constroem categorias para conhecer, classificar e pensar o outro” (MONTERO, 1997, p. 50), por isso o que organizo e apresento aqui é um pretense “inventário das identidades ciganas brasileiras”, criado a partir tanto da alteridade do grupo Calon que pesquisei, como da análise etnológica e documental, empregando relatos etnográficos e pesquisas outras, produzindo um estudo comparativo entre as diferentes categorias neles encontradas.

Essa pluralidade cultural gera o que denomino aqui de “Categorias Identitárias Ciganas (CICs)”, ou seja, moldes e perfis identitários de culturas ciganas particulares, naturalmente caracterizadas por hibridismos em constante tensão, em posição intermediária entre o sentimento de pertencimento étnico e a necessidade de integração social. Cada uma dessas CICs elabora suas próprias definições sobre si mesmas em oposição a outras, baseadas em suas particularidades históricas, sociais, culturais, linguísticas, religiosas etc.

O olhar pelo viés da sociologia jurídica do reconhecimento étnico pode nos ajudar a entender a amplitude das possibilidades de significações do termo ciganidade, pois como “nomenclatura de pertença” essa envolve diretamente a livre autodefinição, autodeclaração e autoidentificação – termos que estão correlacionados e são pontos centrais para discutirmos e entendermos as CICs. Aparentemente simples, cada uma dessas expressões de autonomia contém um sentido empoderador e legitimador que tende a empossar o declarante na posição de pertencimento étnico.

Podemos entender que quando alguém se *autodefine* como cigano o faz enunciando os atributos e as qualidades próprias e exclusivas implicadas em sua noção do que significa pertencer ao “povo cigano”. Relacionado a isso, aquele que se autodefine pode ou não *se autodeclarar* publicamente, “manifestando” e “patenteando” uma identidade étnica específica. Consequentemente quem se *autoidentifica* como cigano estabelece sua identidade e reconhece a si mesmo como tal.

Somente como ilustração paralela cito aqui o texto que mostra como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) estabeleceu critérios para a definição do indígena³⁵:

Identidade e pertencimento étnico não são conceitos estáticos, mas processos dinâmicos de construção individual e social. Dessa forma, não cabe ao Estado reconhecer quem é ou não indígena, mas garantir que sejam respeitados os processos individuais e sociais de construção e formação de identidades étnicas. [...] o

³⁵ FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI. *Quais os critérios utilizados para a definição de indígena?* Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/todos-ouvidoria/23-perguntas-frequentes/97-pergunta-3> Acesso em: 30 jan. 2016.

Estatuto do Índio (Lei 6.001/73) define, em seu artigo 3º, indígena como: "...todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional." Dessa forma, os critérios utilizados consistem: a) na auto-declaração e consciência de sua identidade indígena; b) no reconhecimento dessa identidade por parte do grupo de origem.

A FUNAI adota a *autodeclaração* e a *consciência da identidade* como critérios elementares para a definição do indígena – população que apresenta uma imensa diversidade étnica, linguística e cultural. Tais critérios se baseiam na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que trata sobre Povos Indígenas e Tribais³⁶, promulgada integralmente no Brasil pelo Decreto nº 5.051/2004. Em seu artigo 1º o documento define que “a autoidentificação como indígena ou tribal deverá ser considerada um critério fundamental para a definição dos grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção”, ou seja:

(...) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial; b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas.

Na mesma perspectiva o texto inicial do Projeto de Lei (PLS) 248/2015³⁷ que cria o Estatuto do Cigano – desde 2015 em tramitação no Senado Federal – definiu *população cigana* como “o conjunto de pessoas que se autodeclaram ciganas, ou que adotam autodefinição análoga”.

Sem entrar no mérito político-jurídico dos fundamentos da Convenção 169 da OIT como base para o referido Projeto de Lei, é na OIT que este se baseia, definindo a identidade cigana a partir da autodeclaração do indivíduo. É o que Acton (1974 apud MOONEN, 2000b, p. 8) afirma ao dizer que cigano é “toda pessoa que sinceramente se identifica como tal”. Porém um potencial problema do parâmetro tão somente na autodeclaração é a ausência de uma contrapartida, isto é, o reconhecimento do grupo étnico ou da comunidade com relação àquele que se autodeclara.

Na falta de critérios mais específicos, é na autodeclaração que as instituições governamentais (especialmente federais) esperam identificar os ciganos quando esses utilizam serviços oferecidos à população. Cito dois exemplos: 1) a inclusão no Cadastro Único do Ministério do Desenvolvimento

³⁶ ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO – OIT. *Convenção nº 169 sobre povos tribais e indígenas e resolução referente a ação da OIT*. Brasília: OIT, 2011. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf. Acesso em: 30 jan. 2016.

³⁷ BRASIL. Senado Federal. *Projeto de lei do Senado nº 248, de 2015. Cria o Estatuto do Cigano*. Brasília. Disponível em: <http://www.senado.leg.br/atividade/rotinas/materia/getPDF.asp?t=164846&tp=1>. Acesso em: 01 fev. 2016.

Social – MDS³⁸ e 2) o atendimento educacional para populações em situação de itinerância³⁹:

Como preencher o campo 2.07 (Identificação de outras parcerias do MDS)? Cada novo grupo diferenciado será associado a um código de três dígitos, conforme a categoria de que a família faz parte. No campo 2.07 há um *combobox* no quesito Descrição. Ele permite ao operador selecionar a categoria da família entrevistada. Quando o operador seleciona a Descrição do grupo específico, o Sistema preenche, automaticamente, o quesito Código. Os mapeamentos referentes a esses grupos são insuficientes. Por isso é recomendável que durante a entrevista para preenchimento do formulário, o entrevistador pergunte à família se ela faz parte de algum deles, mesmo em municípios onde não haja a presença formalizada de algum destes segmentos, a fim de diminuir possíveis subnotificações. O campo 2.07 tem papel fundamental para a visibilidade dos grupos populacionais diferenciados. *A identificação das famílias entrevistadas a cada uma dessas categorias se dará por meio da autodeclaração [...] 101 – Família Cigana – ciganos são povos encontrados em todas as partes do mundo. Mantém uma identidade cultural muito forte, sendo sempre uma minoria étnica nos países em que vivem. A maioria dos ciganos fala alguma forma do idioma romanês⁴⁰, uma língua muito próxima das modernas línguas Indo-européias, do norte da Índia e Paquistão. Os ciganos chamam a si próprios de “ROM”, que significa “homem” (grifo meu).*

Vejamos o que diz a Resolução N° 3, de 16 de maio de 2012, do Ministério da Educação/Conselho Nacional de Educação – Câmara de Educação Básica:

Art. 1º As crianças, adolescentes e jovens em situação de itinerância deverão ter garantido o direito à matrícula em escola pública, gratuita, com qualidade social e que garanta a liberdade de consciência e de crença. Parágrafo único. São considerados crianças, adolescentes e jovens em situação de itinerância aquelas pertencentes a grupos sociais que vivem em tal condição por motivos culturais, políticos, econômicos, de saúde, tais como **ciganos**, indígenas, povos nômades, trabalhadores itinerantes, acampados, circenses, artistas e/ou trabalhadores de parques de diversão, de teatro mambembe, dentre outros. Art. 2º Visando à garantia dos direitos socioeducacionais de crianças, adolescentes e jovens em situação de itinerância os sistemas de ensino deverão adequar-se às particularidades desses estudantes. Art. 3º Os sistemas de ensino, por meio de seus estabelecimentos públicos ou privados de Educação Básica deverão assegurar a matrícula de estudante em situação de itinerância sem a imposição de qualquer forma de embaraço, preconceito e/ou qualquer forma de discriminação, pois se trata de *direito fundamental, mediante autodeclaração ou declaração do responsável.* § 1º No caso de matrícula

³⁸ BRASIL. MDS. *Inclusão no Cadastro Único – Grupos Específicos*. Disponível em: <http://www.mds.gov.br/falemds/perguntas-frequentes/bolsa-familia/cadastro-unico/gestor/inclusao-no-cadastro-unico-grupos-especificos> Acesso em: 01 fev. 2016.

³⁹ BRASIL. Ministério da Educação. Resolução n° 3, de 16 de maio de 2012. *Define diretrizes para o atendimento de educação escolar para populações em situação de itinerância*. Brasília: 2012. Disponível em: <http://mobile.cnte.org.br:8080/legislacao-externo/rest/lei/91/pdf> Acesso em: 01 fev. 2016.

⁴⁰ *Romanês* é o nome da língua dos ciganos rom. Os calon falam *chibi* ou *calí*, e os sinti falam *sinto*.

de jovens e adultos, poderá ser usada a *autodeclaração* [...] Art. 9º [...] § 2º O atendimento socioeducacional ofertado pelas escolas e programas educacionais deverá garantir o respeito às particularidades culturais, regionais, religiosas, étnicas e raciais dos estudantes em situação de itinerância, bem como o tratamento pedagógico, ético e não discriminatório, na forma da lei (grifo meu).

Moonen (2013, p. 7) problematiza o assunto ao fazer a seguinte consideração: “Quem é então cigano? [...] a identidade étnica, da mesma forma como a identidade nacional, é bilateral e exige também que o grupo étnico, ou a nação, reconhece o indivíduo como membro”. Esse autor cita Willems (1995)⁴¹ que diz que, “em princípio estão envolvidas quatro partes: os definidos, isto é, os ‘ciganos’, as autoridades (Igreja e Estado), os cientistas e o povo”. Cada uma destas partes pode ter opiniões e definições diferentes sobre quem é ou não é cigano. Corroborando a afirmação de Moonen, em seu ensaio de proposta para alteração do texto inicial do PLS 148/2015, a Associação Nacional das Etnias Ciganas (ANEC) – uma das entidades assessoras da comissão responsável pelo PLS – propõe uma mudança significativa: “conjunto de indivíduos que se declaram ciganos e *que sejam identificados como tais perante aos próprios povos e comunidades ciganas*”⁴² (grifo meu).

Ainda citando a Convenção 169 da OIT, em sua introdução (Cf. 2011, p. 8) encontramos escrito que “a autoidentidade é um critério subjetivo e fundamental para a definição dos povos sujeitos da Convenção e nenhum Estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade a um povo indígena ou tribal que como tal ele próprio se reconheça”. Nessa direção conceitual Moonen (2000b, p. 8) define cigano como:

[...] cada indivíduo que se considera membro de um grupo étnico que se auto-identifica como Rom, Sinti ou Calon, ou um de seus inúmeros subgrupos, e é por ele reconhecido como membro. O tamanho deste grupo não importa; pode ser até um grupo pequeno composto de uma única família extensa; pode também ser um grupo composto por milhares de ciganos. Nem importa se este grupo mantém reais ou supostas tradições ciganas, se ainda fala fluentemente uma língua cigana, ou se seus membros têm características físicas supostamente “ciganas”.

Ele afirma ainda que “o que faz deles um povo é sensação comum de não serem gadgés – como eles chamam os não ciganos – e de se identificarem como rom, calon ou sinti” (MOONEN, 2000b). Obviamente definições como estas provocam debates entre os ciganos que se situam em diferentes microciganidades, subjetivas e particulares.

(...) não existem ciganos autênticos e ciganos espúrios: os Rom, Sinti e Calon possuem inúmeras auto-denominações, falam

⁴¹ Cf. WILLEMS, W. 1994. *Op zoek naar de ware zigeuner: zigeuners als studieobject tijdens de Verlichting, de Romantiek en het Nazisme*. Utrecht: Van Arkel, 1995.

⁴² ANEC. *Minuta. Estatuto do Cigano*. Versão 1.0 XX de Janeiro de 2015. Documento cedido pelo Presidente Administrativo Vanderlei Rocha.

centenas de línguas ou dialetos, têm os mais variados costumes e valores culturais, são diferentes uns dos outros, mas nem por isso são superiores ou inferiores uns aos outros. Em comum todos eles têm apenas uma coisa: uma longa história de ódio, de perseguição, de discriminação pelos não-ciganos, em todos os países por onde passaram, desde o seu aparecimento na Europa Ocidental, no início do Século 15 (MOONEN, 2013, p. 18).

Diante disso a definição da identidade cigana é intimamente relacionada a aquela que se autodeclara, autodefine e se autoidentifica, baseado em suas próprias convicções, história, consciência, relações etc. Por conta dessa complexidade proponho uma organização categorial, apenas a título de sistematização do emaranhado complexo do universo das microciganidades. Longe de presumir que tal sistematização não possa (ou não deve) ser problematizada, melhorada ou questionada, penso que é importante mapear as multifaces da ciganidade.

Sugiro a divisão em dois grandes segmentos: 1) étnico-racial e o 2) sociocultural. O primeiro basicamente se refere aos ciganos que entendem que o fator biológico – o parentesco consanguíneo – é fundamental para uma legítima ciganidade. Isso não significa necessariamente que todos os grupos pertencentes a esse segmento concebam a ciganidade numa perspectiva racial, mas sua ênfase está, como veremos, no elemento “sangue”. Por conta disso trata-se de um grupo de pessoas que se autoidentificam e/ou são identificadas por terceiros, de forma real ou presumida, como biologicamente comuns. Resumidamente sua identidade étnica, atribuída ou auto-atribuída, depende basicamente do elemento biológico, o “sangue”, isto é, só é cigano quem é filho(a), neto(a), bisneto(a) etc de ciganos.

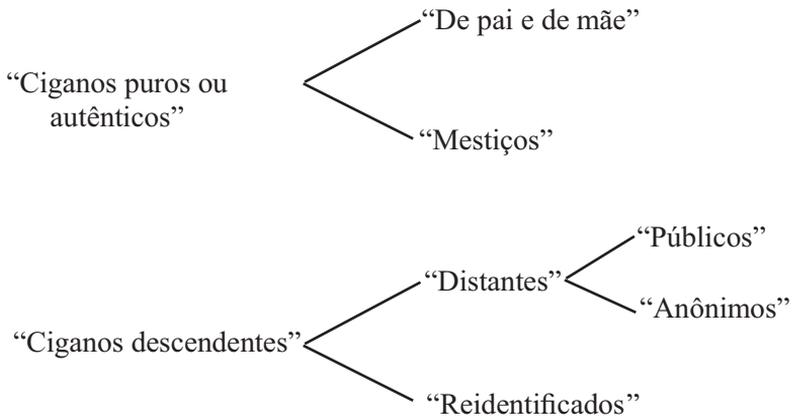
O segmento étnico-racial está dividido em duas categorias: “ciganos puros ou autênticos” e “ciganos descendentes”. A primeira possui duas subdivisões nativas: “de pai e de mãe” e “mestiços”. A segunda se subdivide em “distantes” e “reidentificados”, sendo que os “distantes” podem ser “públicos” ou “anônimos”.

O segundo segmento, sociocultural, é caracterizado pela ausência de referências biológicas, mas que manifesta uma profunda identificação com a (ou “as”) ciganidade a ponto de assumi-la particular e publicamente. É o caso, por exemplo, de não ciganos(as) casados(as) com ciganos(as), ou crianças que foram adotadas desde a tenra idade e criadas no seio de uma comunidade cigana, ou ainda aqueles que simplesmente adotam para si expressões supostamente “essencialmente ciganas⁴³ (cultura material – dentes de ouro, vestimentas, tatuagens etc - ou imaterial – música/dança, espiritualidade, idioma etc) apreciando-os profundamente a ponto de identificar-se como cigano(a).

A divisão do segundo segmento é entre 1) “ciganos adotados na família” e 2) “ciganos de alma”. A primeira se subdivide entre “matrimônio” e “adoção” e a segunda em “espiritualistas” e “políticos”.

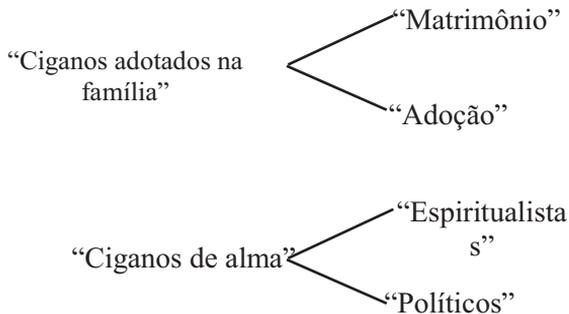
⁴³ Essencialismo: conjunto de elementos cristalinos, autênticos ou características que supostamente “todos” os ciganos compartilham e que não se altera ao longo do tempo (Cf. SILVA, 2012, p. 12).

Figura 3: Divisões e subdivisões do Segmento Étnico-racial



Fonte: Igor Shimura, 2016.

Figura 4: Divisões e subdivisões do Segmento Sociocultural



Fonte: Igor Shimura, 2016.

A exposição de cada uma das categorias terá como referencial os “ciganos puros ou autênticos”, do segmento étnico-racial, haja visto que minha pesquisa de campo se dá numa comunidade da referida categoria. Dessa forma minhas problematizações têm base no olhar dos elementos identitários considerados elementares para a ciganidade na perspectiva dos ciganos que vivem em comunidade, mantendo tradições distintas e valorizando o parentesco consanguíneo.

Segmento Étnico-Racial

“Puros” ou “autênticos” são atributos nativos bastante utilizados por ciganos, Calon ou Rom, que se consideram como tais. Como segmento étnico-racial tendem a ser endogâmicos⁴⁴ mantendo laços de parentesco dentro da própria rede de parentesco, mas muitos grupos permitem que casamentos mistos com pessoas de fora, especialmente com mulheres não ciganas. Como são comunidades mais fechadas geralmente vivem em acampamentos, guetos e ranchos, mas quando se instalam em bairros de maioria não cigana procuram estar próximos uns dos outros, zelando pela “comunhão familiar”, procurando manter costumes e tradições distintas.

Trata-se de uma categoria que valoriza em muito o parentesco consanguíneo, tendo o elemento “sangue” como indissociável da ciganidade. Por isso a importância da endogamia que por sua vez é sustentada cultural e socialmente pela manutenção do *ethos* do grupo. Geralmente essa categoria se encontra em coletividade, pois disso dependem para manter sua ciganidade latente. Para identificar um “cigano puro ou autêntico” deve-se considerar primeiramente a genealogia do grupo, sua linhagem e grupo de parentesco. Outro elemento importante é a história oral, que revela uma memória coletiva e a história do grupo⁴⁵.

Cunha (2015) apresenta o relato de um cigano sertanejo que revela a ciganidade percebida como condição biológica, oriunda do sangue, “de pai para filho”

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

Os “ciganos puros ou autênticos” estão divididos (ou subcategorizados) entre os que se autodenominam “ciganos de pai e de mãe” e os “mestiços” – ou “híbridos”, isto é, filhos(as) somente de pai ou somente de mãe cigana. Relatos demonstram que os “de pai e de mãe” tendem a arrogar superioridade sobre os

⁴⁴ Casamento dentro de um grupo ou categoria de indivíduos (Cf. HAVILAND et al, 2011, p. 297).

⁴⁵ Segundo Halbwachs (1990, p. 80-82) “memória coletiva não se confunde com história. A história é a compilação dos fatos que ocuparam o maior espaço na memória dos homens. Memória coletiva é uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém”.

mestiços, especialmente quando esses últimos se comportam de forma destoante do esperado pela comunidade. Talvez seja na subcategoria “de pai e de mãe” que se enquadrariam os que Moonen (2000c, p. 10) denominou de “ciganos natos” e o que Siqueira (2014, pp. 70,71) apresentou como “cigano integral” ou “legítimo”: “Dessa forma só o dito ‘legítimo’ cigano, aquele cujo sangue é oriundo de pai e mãe ciganos, seria capaz de se compadecer profundamente pelo sofrimento do seu povo”.

Os mestiços – filhos somente de pais ou mães ciganas resultam dos casamentos mistos, estratégicos no processo de integração social, especialmente de comunidades sedentarizadas, teoricamente mais propensas a estabelecer vínculos com a sociedade ampla. No entanto os mestiços só “se constroem ciganos” quando são criados dentro de um grupo (ou pelo menos muito próximos à família do pai ou mãe ciganos). Segundo Moonen (2000b, p. 8) “a identidade cigana é automaticamente transmitida aos filhos quando ambos os pais são ciganos. No caso de casamentos mistos, com *gadje* – que, embora exceção, sempre existiram – geralmente os filhos só serão considerados ciganos se os pais residam no grupo ou mantenham vínculos com o mesmo, e desde que os filhos sejam educados na ‘tradição cigana’, seja ela qual for”.

Aparentemente é na categoria dos “puros ou autênticos”, especialmente dentre “os de pai e de mãe”, é que há maior manifestação de etnocentrismo, pois a vida em comunidade propõe uma autoidentificação mais evidente a fim de distinguir ciganos de não ciganos, bem como “ciganos puros ou autênticos” de outras categorias. “A diferença pode ser construída negativamente – por meio da exclusão ou da marginalização daquelas pessoas que são definidas como ‘outros’ ou forasteiros. Por outro lado, ela pode ser celebrada como fonte da diversidade, heterogeneidade e hibridismo, sendo vista como enriquecedora...” (SILVA, T., 2012, pp. 50-51).

Talvez seja por isso que nesta categoria que se encontrem os ciganos socialmente reconhecidos como “típicos”, vistos como “exóticos”, “misteriosos”, justamente os que mais sofrem preconceito racial/social. Fazem parte desse universo “mais tradicional” os diversos elementos culturais, materiais e imateriais, que configuram o grupo: os rituais de casamento, as poesias, a música, as vestimentas, os códigos de conduta, uso do idioma étnico etc.

Onde quer que prevaleça o grupo baseado em relações de consanguinidade (família ou clã), o indivíduo encontra-se tão fortemente ligado à sua família ou ao seu clã, que é incapaz de libertar-se das regulamentações e tabus comuns. Nesse caso, a sua atividade não é orientada pelos interesses pessoais, mas de acordo com a interpretação grupal da situação – a não ser nos casos em que ele realiza os seus interesses grupais (MANNHEIM, 1971 apud SENNA, 2005, p. 113).

Portanto é entre os “puros ou autênticos” que se encontra o estereotipado exotismo cigano, especialmente incorporado no gênero feminino: mulheres vestidas com “roupas longas e coloridas, cabelos longos e brincos reluzentes, colares, anéis e a boca cheia de ouro” (FIGUEIREDO, 2010, p. 20), “vestidos compridos, de alças e às vezes com decotes acentuados. Pulseiras,

brincos, relógios dourados são alguns dos elementos que fazem delas inconfundíveis ‘ciganas’ para o olhar de fora” (FERRARI, 2010, p. 10).

Quanto mais exóticos parecem os ciganos, mais ‘genuínos’ parecem, e paradoxalmente, mais aceitáveis se tornam [...] Quem mais se encaixa no estereótipo é que vence. Ciganos usando roupas tradicionais ficam ‘em segurança’ no território do folclore, e é função do folclore domesticar, ou desarmar, o estranho. Ciganos que abandonam suas roupas tradicionais não são mais bonitos de se olhar; em consequência, não são mais reconhecidos como uma tribo, mas como um problema (FONSECA, 1996, p. 266).

Esse exotismo descrito não é uma marca de “todos” os “ciganos puros ou autênticos”, afinal muitas comunidades pertencentes a essa categoria podem se encontrar em um avançado processo de assimilação e mesmo que de alguma maneira estejam mantendo sua distinção cultural e social, estão reelaborando novos eixos de sua etnicidade, o que inclui muitas vezes o desuso das tais vestes coloridas, ou “dentes de ouro” ou ainda a moradia em barracas. Segundo Guerreiro (apud CAMPOS, 1999, p. 71) “o sedentarismo é uma razão para a perda das tradições. Eu estudei, fixei residência, namoro gadjin e dou aulas o dia inteiro, sendo ainda produtor musical. O que me resta de ciganidade é um sentimento de pertencer a um povo cigano”.

Outra marca característica desta categoria é o uso da língua como elemento diferenciador entre os grupos ciganos. Cada grupo étnico fala um dialeto – na Europa existem cerca de 60 dialetos (Cf. MURATA, 2010, p. 370). No Brasil pouco se estuda a língua, já que é altamente protegida pela maioria dos grupos.

Não nos interessa que os outros aprendam a nossa Língua. Os ciganos sedentários não sentem necessidade de serem encobertos por uma Língua que ninguém entende. Mas os mais humildes sofrem situações constrangedoras, como os nômades, que têm como defesa o dialeto, por não ser compreendido pelos gadjês. (MIO VASSICHT apud CAMPOS, 1999, p. 70).

Aristicht (apud MOONEN, 2000a, p. 20) afirma:

Por ser uma língua sem escrita (ágrafa), é passada de pais para filhos, e esse direito é só nosso. Por isso, é extremamente proibido ensinar o nosso idioma para pessoas não-ciganas. Todo cigano autêntico conhece esta proibição [...] Digo e afirmo, não somente em meu nome, mas em nome do povo cigano, que não queremos e nem é do nosso interesse ter o nosso idioma popularizado.

Em sua pesquisa entre os Calon de Sousa-PB, Goldfarb (2013, p. 119) percebeu que, além de servir como um mecanismo de autodefesa, a língua é um critério de avaliação que distingue *ciganos falsos* de *ciganos verdadeiros*. “Para eles quem não fala o mesmo idioma não pode ser ‘verdadeiro cigano’ sendo chamados de ‘cigano gringo’ ou ‘cigano falso’”.

Esses ciganos que vivem ali pelo mundo, esses ciganos gringos que dizem que são ciganos, são mesmo é invenção. Eles inventam que são ciganos, mas ciganos somos nós porque a gente fala a língua cigana, e só é cigano verdadeiro quem sabe falar essa língua, ta certo? (Francisco, 47 anos, Grupo B).

Como minoria étnica envolvida pela sociedade do “outro”, historicamente agredidas, punidas e expulsas, as comunidades ciganas “puras ou autênticas” tem a língua, o sangue e a vida em comunidade como elementos essenciais de sua ciganidade. É nessa direção que Siqueira afirma que (2014, p. 71) “somado ao elemento sangue, a língua garante a existência do cigano integral, pois, mesmo sendo cigano de sangue, sem o uso da língua, fica difícil manter o referencial cigano e assim permanecer conectado à sua comunidade”. Eis aí a base de sua concepção de pureza a autenticidade.

Os “ciganos descendentes” são ciganos que pertencem à uma linhagem e a um grupo de parentesco, mas que por razões diversas vivem ou viveram distanciados do seu grupo desde sua infância e seguiram uma vida integrados a sociedade ampla. Por motivos diversos alguns permanecem distanciados enquanto outros decidiram “retornar” ao povo, (re)alocando-se e/ou (re)construindo uma ciganidade.

Assim há vários filhos de ciganos “de pai e de mãe”, ou mestiços, ou ainda netos e bisnetos que estão integrados à sociedade ampla distantes da comunidade cigana. Alguns desses estão voluntariamente distantes da comunidade e outros, ao contrário, buscam (re)aproximação. Segundo Mayall (2004, p. 229 apud GUIMARAIS, p. 64) o “principal critério adotado pelos ciganos é que pelo menos um dos pais deve ser cigano”. Conforme Silva, L. (2010, p. 79) a ciganidade é definida pelo grau de parentesco, o que significa que os descendentes, tal como a descrição aqui, podem ser incluídos dentro do universo cigano não importando necessariamente “o quanto são ciganos”:

Entre os ciganos, o parentesco, ainda, atua como definidor do grau de pertencimento a família e, por conseguinte, de “ciganidade”. Não é por acaso que os ciganos costumam definir o grau de ciganidade dos seus parentes levando em consideração se o indivíduo é filho de pai e mãe cigana. Assim, dizem que há aqueles que são 50% ciganos, enquanto outros são 100%.

Podemos considerar essas duas “subcategorias” importantes para o entendimento acerca dos “ciganos descendentes”: “distantes” e “reidentificados”. Os “distantes”, como o nome já diz, são aqueles que vivem afastados da comunidade cigana e mesmo que tenham consciência de seu vínculo de parentesco geralmente não se identificam como ciganos, pelo menos não publicamente. A ausência de um senso comunitário se deve principalmente à uma construção identitária não cigana, através de processos educacionais fora da comunidade.

Algumas possíveis razões para esse afastamento podem ser a opção de um casal viver longe da comunidade (o que naturalmente também distancia seus filhos); a exclusão de um cigano pela comunidade, que então segue sua vida

distante do povo e conflitos internos que eventualmente obrigam a separação de famílias e pode leva-las para fora do convívio com o universo cigano.

Ao tratar dos “ciganos descendentes distantes” estamos falando de um rompimento total ou no mínimo de uma drástica minimização do sentimento de pertencimento étnico, caracterizada geralmente pela negação ou ocultação de elementos históricos, consanguíneos ou culturais que os relacionam à comunidade cigana. Moonen (2000b, p. 8) nos fornece algumas pistas acerca desse distanciamento identitário:

(...) a identidade cigana pode ser perdida, primeiro por opção individual, quando o indivíduo se desliga consciente e voluntariamente do seu grupo e passa a viver no mundo dos *gadje*, assimilando seu modo de vida; segundo, pelo casamento com *gadje* e posterior opção pela vida fora do grupo, no mundo *gadje*, caso em que também os filhos não serão mais considerados ciganos; e finalmente, por exclusão, quando o indivíduo, por ter infringido certas normas grupais, deixa de ser considerado membro da comunidade cigana.

Podemos ainda pensar em pelo menos duas microdivisões na subcategoria “distantes”: os “públicos” e os “anônimos”. Os anônimos seriam aqueles que não se expõem nem são expostos publicamente, como pode ser o caso de um vizinho, um amigo, um colega que é um “cigano de sangue”, que se enquadra na categoria “descendente”, mas que jamais revela-se ou é revelado como tal. Quanto aos “públicos”, são justamente figuras públicas ou conhecidas na mídia e que reconhecidamente são ciganas, ou por autodeclaração ou por declaração de outros. O ex-presidente do Brasil Juscelino Kubitschek (1902-1976), por exemplo, pode ser considerado como um “cigano descendente distante público”:

De acordo com as informações que pudemos apurar, o (cigano de etnia) Rom que mais cedo chegou ao território mineiro foi Jan Nepomuscky Kubitschek, que trabalhou como marceneiro no Serro e em Diamantina. Atendendo pela alcunha de João Alemão, era um “imigrante vindo da Boêmia, então parte do Império Austro-Húngaro, que deve ter entrado no Brasil por volta de 1830-1835, casando-se pouco depois com uma brasileira”. Em seu matrimônio com Teresa Maria de Jesus, teve pelo menos dois filhos. O primeiro foi João Nepomuceno Kubitschek, que viria a ser um destacado político. O segundo foi Augusto Elias Kubitschek, com comerciante com escassos recursos, que viveu toda sua existência em Diamantina. Augusto Kubitschek foi designado como 1º suplente de subdelegado de polícia em 1889. Também consta que teve pelo menos uma filha, Júlia Kubitschek, que viria a ser a mãe de Juscelino Kubitschek (1902-1976), que depois se tornou Presidente do Brasil (1956-60), também conhecido pelo apelido de ‘JK’, o fundador da atual capital Brasília. *Ou seja, um dos mais famosos presidentes do Brasil do Século XX foi um cigano, ou pelo menos um descendente de ciganos, fato que obviamente, nenhum livro didático nem historiador algum menciona* (TEIXEIRA, 2000, p. 18, grifo meu).

Chama à atenção a atribuição de identidade dada à Juscelino Kubitschek: “Ou seja, um dos mais famosos presidentes do Brasil do Século XX foi um cigano, ou pelo menos um descendente de ciganos”. Não somente Teixeira, mas Moonen (2000a) também o reconhece assim ao afirmar que o Brasil “talvez seja o único país no mundo no qual um cigano chegou a ser presidente da República (Juscelino Kubitschek, 1956-60)”. Diante disso me ocorrem alguns questionamentos: Juscelino Kubitschek era de fato um cigano, no sentido de se perceber assim? Ao que tudo indica ele não se declarou publicamente como tal, mas será que pessoal e intimamente ele se reconhecia como cigano? E no caso de sua negação dessa identidade, será que alguma comunidade cigana o reconheceria como cigano, mesmo com sua recusa em ser assim identificado?

Esses questionamentos decorrem da indefinição de parâmetros determinantes para se categorizar um “descendente”. Souza (2013) observou em seu campo de pesquisa que as relações entre os membros do Centro de Estudos Ciganos - CEC enfrentam os mesmos dilemas:

Ani Ragari aparece na narrativa de Mío como não cigana, embora no livro de Cristina Pereira ela seja identificada como ‘*cigana do grupo Ragari*’. Liana Duarte é identificada por Mío como ‘descendente’, porque sua mãe não é cigana. Seu pai, no entanto, é cigano de uma família que fez inclusive parte da minha etnografia de mestrado. Cristina Pereira não se diz cigana, mas foi identificada como tal por alguns informantes (SOUZA, 2013, p. 136).

Diversas fontes, especialmente difundidas na internet, citam outros “ciganos descendentes distantes públicos”: Elvis Aaron Presley (1935-1977), Madre Teresa de Calcutá (1910-1997), Charles Chaplin (1889-1977) e John Bunyan (1628-1688), dentre outros⁴⁶.

Quanto aos “ciganos descendentes reidentificados” são os indivíduos que assumem seus laços de parentesco, mas mesmo que sejam identificados em genealogias (filhos, netos, bisnetos de ciganos), tendem a ser enquadrados pelos “ciganos puros ou autênticos” num *status* inferiorizado tanto por não fazer parte de uma comunidade como por serem vistos “estrangeiros demais” para (re)assumir a ciganidade.

Trata-se de uma subcategoria que possui o pressuposto básico do segmento étnico-racial, isto é, o parentesco consanguíneo, mas não possui uma história de convivência, “criação” e educação em meio ao coletivo cigano, sob os efeitos da macrociganidade e de uma microciganidade. Os “reidentificados”, pelo contrário, possuem uma história de profunda integração com o sistema cultural da sociedade nacional. É o caso de Maria, uma “brasileira comum” aos olhos dos ciganos Calon com quem foi morar. Ela conta que sua avó paterna era cigana (provavelmente do grupo Rom *Matchuaia*), além do que “acredita que foi cigana em outras encarnações” (FERRARI, 2010, p. 22) e ao frequentar cultos da Umbanda afirma que “recebia dois ciganos desencarnados”.

⁴⁶ Cf. YOUTUBE. *Ciganos invisíveis*. Vídeo (29min27s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KEB2kaVQOrI>. Acesso em: 16 mar. 2016.

Com 18 anos de idade Maria decidiu casar-se com um cigano, “lançando mão de duas relações com o passado para reivindicar sua relação com os ciganos: o parentesco (a avó) e a encarnação passada”. Ferrari diz que “curiosamente, nenhuma dessas ‘heranças’ é valorizada pelos Calon quando Maria se apresenta. Sua calonidade não deve ser buscada no passado, mas sim na capacidade de ela se comportar como uma calin no *presente*”.

O outro caso é de um *vulto* do ativismo cigano na Europa, o grande líder cigano romeno Nicolae Gheorghe (1946-2013), que com cerca de trinta anos de idade, “se reconheceu como cigano”, ao realizar seu trabalho de campo para sua tese de sociologia (FONSECA, 1996, pp. 312-317). Indo a campo de pesquisa e entrando em contato com ciganos “de verdade” teve um processo gradativo de reconciliação e reelaboração identitária desencadeado, levando-o a se tornar um dos ativistas mais conhecidos e atuantes na causa cigana na Europa.

Nascido em *Rosiori de Vede*, Romênia, seus pais pertenciam a grupos ciganos “romenizados”, ou seja, assimilados culturalmente e que falavam apenas a língua nacional. Sua mãe, de cor clara, havia desestimulado sua família a se identificar publicamente como ciganos. “Enquanto viveu, o fato de passar-se por *gadji* (não cigana) salvou-a da deportação”.

Nicolae cresceu e se formou sem passar pelos processos de construção identitária comuns às crianças ciganas e que vivenciam uma cultura distinta da sociedade majoritária. “Na academia militar estatal, onde passou seis anos, Nicolae foi líder da Liga da Juventude Comunista; na universidade filiou-se ao Partido, afastando-se ainda mais de qualquer identidade *tigani* (cigana)” (Idem). Nessa época (anos 60) grande número de ciganos havia sido integrado aos territórios romenos e muitos foram assimilados culturalmente, “recebendo educação escolar e alistando-se nas forças regulares do exército”, adquirindo maior mobilidade social como “jamais tinham tido”.

Em 1993, fundou o *Romani Criss*, que se tornou uma das principais ONGs de direitos dos ciganos na Romênia, bem como na Europa. No mesmo ano ele se tornou um orador na OSCE⁴⁷ e em outras conferências de organizações internacionais que anteriormente não reconheciam as questões ciganas.

Nicolae militou exaustivamente, alcançando e catalisando muitas conquistas históricas na esfera sócio-política gerando visibilidade e inúmeros avanços na inclusão dos ciganos. Por isso esse “cigano descendente reidentificado” foi reconhecido, tanto por ciganos (de forma geral) como por não ciganos, como uma celebridade dos conflitos étnicos e da luta pelos direitos das minorias, ao lado, por exemplo, do Prêmio Nobel Rigoberta Menchú e do mártir Chico Mendes (Ibidem, p. 311).

Ao ler a biografia de Nicolae Gheorghe percebe-se que ser “cigano descendente reidentificado” implica em estar em um tardio processo de reconstrução identitária em que se busca reconhecer novos elementos culturais, étnicos, linguísticos etc vinculados especialmente à macrociganidade. Esse processo “reelaborativo” é marcado por crises internas e externas, conflitos

⁴⁷ Organization for Security and Co-operation in Europe. Cf. <http://www.osce.org/>

pessoais e críticas, tanto de não ciganos que, ignorantes da alteridade cobram comportamentos estereotipados, como também de outros ciganos.

Logo no início de sua militância, quando ainda fazia parte da Comissão Demográfica do Partido Comunista – cujos objetivos era “dispersar e assim assimilar os ciganos” (Ibidem, p. 313) – Nicolae escreveu um relatório em que revelava e denunciava as opressivas novas políticas adotadas contra ciganos. Tal relatório foi contrabandeado e publicado na França, o que gerou uma imediata retaliação: Nicolae perdeu seu emprego e viu a ruína de sua família; tal fato provocou-lhe um conflito pessoal: “*até que ponto continuava sendo cigano – não só aos seus próprios olhos e dos ciganos que ficaram para trás, mas também aos olhos de um Estado que afirmava ser um cigano uma entidade ineducável, inatamente criminosa: um problema social*” (ibidem, p. 314, grifo meu). Foi “apenas como sociólogo, tomando o testemunho de desesperados sobreviventes ciganos das deportações de guerra, que Gheorge reconheceu neles sua própria história, e possivelmente seu futuro”.

Segundo relato, em determinado momento de sua história “não tinha nenhum grupo Rom (cigano) com que pudesse contar, e outros ciganos ambiciosos tinham inveja de seu modo de vida ao que parece glamoroso, que na verdade se reduzia ao regime árduo e descontínuo de um caixeiro-viajante”. Citei o exemplo de Maria e de Nicolae, mas há muitos *reidentificados*, encontrados no campo empírico e que demandam mais pesquisas que possam melhor expor suas configurações identitárias.

Segmento Sociocultural

Denomino como “ciganos por adoção na família” os parentes por afinidade⁴⁸ ou por adoção⁴⁹. Casamentos mistos e/ou adoções são meios fazem parte da rede de relações sociais externas e são estratégicas para o crescimento e proteção de uma comunidade. Ao firmar laços com membros da sociedade ampla ciganos buscam garantir um melhor trânsito, integração e referenciais protetivos em casos de necessidade, especialmente em atos de discriminação e/ou perseguição, como por exemplo o abuso de autoridade por parte de policiais. Dessa forma o indivíduo agregado pela união conjugal (marido, esposa) ou por adoção (criança “não cigana” adotada) pode ser tido em alta estima por um grupo, sendo até mesmo reconhecido(a) como cigano(a) em determinadas situações.

Percebe-se, no entanto, que no caso dos casamentos, regras específicas são estabelecidas. Relatos mostram que em determinados grupos, “em geral”, as mulheres ciganas não possuem liberdade para casar-se com não ciganos, ao passo que os homens são livres para casar-se com estrangeiras. Obviamente que existem casos diversos em ambas as situações, mas o que se percebe é um zelo quanto ao fortalecimento do grupo: ao casar-se com não ciganas, homens as tornam parte do grupo – o que promove o crescimento da comunidade, ao passo que mulheres ciganas, ao casarem-se com não ciganos via de regra são levadas pelos maridos

⁴⁸ Refere-se aos parentes originados por vínculo matrimonial.

⁴⁹ Vínculo de parentesco entre o(a) adotante e o adotado(a).

para o contexto não cigano, diminuindo a comunidade, como é o caso da cigana Miriane, de Belo Horizonte-MG⁵⁰:

[Repórter]: “E se engana quem pensa que a tradição cigana está apenas nas barracas de acampamento. A Miriane tem uma casa para morar e costumes bem urbanos. Um estilo de vida bem diferente dos tradicionais ciganos”.

[Miriane]: “Isso mesmo. Vivo cinquenta por cento na vida cigana, cinquenta por cento na vida urbana, sem deixar minha cultura de lado e a tradição”.

[Repórter]: “Miriane *quebrou algumas regras e escolheu casar e viver fora das tradicionais comunidades*, mas a cultura continua bem presente, no modo de se vestir com as diversas roupas que guarda e no que mais gosta, a dança”.

[Miriane]: “Eu quebrei alguns costumes, casei com homem não cigano, vivo uma vida urbana, trabalho, estudo, mas não deixei de carregar comigo o meu sangue, a minha cultura, os meus, ah, o que eu penso e o que nós ciganos pensamos e fazemos” (grifo meu).

Sob essa lógica é que o Calon Carlos Amaral, chefe da Comunidade Cigana de São Gabriel em Belo Horizonte-MG afirma:

“Raridade acontecer de uma filha cigana se casar com outro que não seja cigano. E geralmente também é casado dentro do grupo. Só se dentro daquele grupo não tiver o rapaz que vai casar com ela, que ela procura, é, que pode casar no outro grupo de cigano. Mas o homem não, o homem já tem essa livre, né, liberdade de escolher também”⁵¹.

Dessa forma, como o homem cigano “tem essa livre”, isto é, a liberdade para casar-se com uma mulher não cigana, é papel dele introduzi-la à sua comunidade, ajudando-a no processo assimilativo. É o caso de Suzana Santos Rocha, “cigana ‘por adoção’” (POVO ITINERANTE, 2008) que “nasceu em Vitória (ES) e frequentou a escola até os 12 anos, antes de resolver *se tornar cigana e virar nômade*, depois de se apaixonar por um cigano” (grifo meu). Também é o caso das duas “ciganas por adoção”, Viviane e Valdelice, que vivem na Comunidade Calon de Camaçari-BA⁵²:

[Repórter]: “*Viviane, o que te levou a fazer parte desta comunidade?*”

[Viviane]: “*O amor que senti por ele né?! Porque a gente, como não vem como este costume, pra acostumar a viver em barraca, a viver com costume dele é um pouco difícil*”

[Repórter]: “*E a senhora dona Valdelice, o que te levou a fazer parte também dessa comunidade?*”

[Valdelice]: “*A gente se conhecemos e aí se apaixonamos um por outro. A gente tamo junto até hoje, já tem mais de trinta anos. Eu já sou, eu tenho*

⁵⁰ YOUTUBE. *Especial Ciganos em Belo Horizonte – Origens e Costumes*. Jornal Minas Video (3min33s). 23 abr. 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=r5X8qLxNjg0> Acesso em: 21 abr. 2016.

⁵¹ Ibidem.

⁵² YOUTUBE. TV Camaçari – dia do povo cigano. Vídeo (3min32s). 27 mai. 2013.. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oX3Lo2gNUps> Acesso em: 21 abr. 2016.

cinco neta e aí, to, me dou as família deles toda. Convivo junto não tenbo a reclamar”

[Repórter]: *“E como foi esse processo de adaptação, já que são mais de trinta anos, correto?”*

[Valdelice]: *“Pra mim é ótimo, é bom, eu me acostumei e não tenbo nada a reclamar”.*

[José Roberto Dórea Gama] (esposo de Valdelice): *“Eu comecei namorar com ela, fui conhecendo. Ela, a família dela tudo gente boa, me tratava super bem e aí a gente foi convivendo. A minha família começou a gostar dela. Ela foi se adaptando a gente, à família cigano”.*

Moonen (2000c, p. 10) cita um curioso exemplo de “cigano por adoção familiar” que chegou a se tornar um grande líder da comunidade em Sousa-PB: “VVN, 71 anos, que fixou residência definitiva no local em 1986/87. VVN, embora nascido em Sousa de família não-cigana, casou com a filha de um chefe cigano e *há muito tempo é mais cigano do que muitos ciganos natos*” (grifo meu). Nesse caso, a inclusão de VVN ao universo cigano se deu pelo casamento com a filha de um chefe cigano e a liderança da comunidade passou do chefe (cigano “nato”, “puro ou autêntico”) para o genro não cigano (“cigano por adoção”). Essa dinâmica relacional identificada entre o sogro cigano e o genro não cigano parece legitimar o pertencimento étnico de VVN, tornando-o incontestavelmente “um cigano”.

Na categoria “ciganos por adoção de família”, além dos casos de casamentos mistos, há os casos de adoção de crianças, isto é, quando uma criança não cigana é adotada por ciganos e criada na comunidade. Esse tema envolve diretamente um dos estereótipos historicamente atribuídos aos ciganos: “ladrões de crianças”. Ao tratar da “imagem dos ciganos no Brasil”, especialmente em Minas Gerais, Teixeira (2000, p. 69) afirma que dentre os delitos dos quais são acusados o roubo é o mais frequente e significativo.

A origem dessas acusações se dá pela intolerância da população branca, que repudiava aqueles que considerava “desclassificados sociais”, dentre os quais “mendigos, desertores, padres infratores, negras quitadeiras, prostitutas, feiteceiras, ladrões, assassinos, falsários, bandidos e garimpeiros [...] ciganos eram apenas mais um grupo social, porém diferenciado etnicamente, a tornar as ruas barulhentas e a promover a desordem pública” (p. idem).

A imagem de “ladrão de crianças” no entanto foi criado por Miguel de Cervantes⁵³, no início do século XVII. Teixeira (2000, p. 70) diz que numerosos autores utilizaram o tema da criança roubada como objetivo “educativo” no século XIX, pois “acreditavam que o contraste entre o ‘mundo civilizado’ dos jovens leitores e a ‘vida pernicioso’ dos ciganos, por suposição, incitaria as crianças a apreciar mais sua própria cultura e a obedecer a seus pais” (idem). Assim, a imagem do “cigano ladrão de crianças” se estabeleceu trazendo inúmeras conseqüências negativas na relação ciganos-não ciganos. No entanto é interessante que

⁵³ Miguel Cervantes Saavedra (1547-1616) foi um romancista, dramaturgo e poeta castelhano. Em sua novela *La Gitanilla* (1613) abre sua coleção de relatos breves *Novelas ejemplares*. Cf. Cervantes, M. de, *Novelas ejemplares* I, Madrid, Dist. Mateos y M.E. Editores, 1994, La Gitanilla (1613), pp. 31-96.

[...] uma vez considerada a origem literária do mito de roubo de crianças, não devemos descartar a possibilidade de ciganos acolherem crianças que ficavam fascinadas, com seu modo de vida. Eventualmente, famílias ciganas podem ter adotado crianças não-ciganas abandonadas por mães (geralmente solteiras) não-ciganas (TEIXEIRA, 2000, p. 71).

Um caso de adoção relatado por Melo (2008, p. 61,62) é do menino J. P. S., adotado pela família cigana Ferraz, de Igarassu-PE, conforme relato do chefe:

“Esse menino (apontando para o menino), olhe, brincava com os meus netinhos. E a mãe, coitada! Nem tinha nada. Foi-se embora, o bichinho pra num ficar sofrendo ai pelo mundo, como nós já sofrem, né? Por que pra quem não é cigano é mais difícil a vida pelo mundo de meu Deus. Então, ela foi embora e ele ficou com a gente. Hoje ele é um de nós, é como um de nós. Não tem sangue, né? Mas, o bichinho é um de nós. Ela não quis, nós adotou e ficou com ele. Ele é um de nós mesmo, é como nós”.

As adoções, além de estratégicas para o fortalecimento coletivo via aumento numérico, restituem parcialmente o *status* aos casais ciganos que por alguma razão não podem conceber naturalmente seus filhos, já que a maternidade e, se possível uma prole numerosa, é bastante valorizada pelos ciganos (TEIXEIRA, 2000, p. 71).

Podemos dizer então que pelo perfil da subcategoria “ciganos por adoção familiar” a ciganidade está muito mais vinculada à um processo assimilativo (cônjuges não ciganos “tornando-se ciganos”) e a uma construção identitária (“crianças não ciganas que são educadas e constituídas ciganas”) do que à uma construção sociocultural baseada no parentesco consanguíneo. É como se a ciganidade fosse adquirida através de acessos complexos ao seu universo, seja por parte de ciganos “de sangue” ou de não ciganos agregados.

Por isso, sob essa ótica, “a distinção sanguínea não chega a estabelecer inferioridade social no cotidiano, nem se define na prática como critério de pertença ou não pertença, uma vez que estar atualizado como o modo de vida cigano elimina essa diferença” (SIQUEIRA, 2014, p. 70). Cigano, então poderia ser definido pela profunda convivência dentro de uma comunidade cigana, a ponto de identificar-se profundamente com ela, “tornando-se cigano(a)”.

Os “ciganos de alma” são pessoas que a si mesmas se reconhecem como “ciganas”, no entanto são desprovidas de comprovações genealógicas, laços de parentesco com ciganos “de sangue” e via de regra não são reconhecidas pelas demais categorias, especialmente a dos “ciganos puros ou autênticos”. Pessoas que se reconhecem como *ciganos de alma* entendem “os ciganos” como uma comunidade de intercâmbio cultural, cuja participação é legitimada pela simples autodeclaração. Podemos considerar pelo menos duas subcategorias dentro desse grupo: os “espiritualistas” e os “políticos”. Obviamente que essas subdivisões representam apenas uma forma de organização para compreender a complexidade das muitas identidades ciganas que aqui podem ser exploradas.

Justifico sua inclusão aqui com o fato de que, quer queira quer não, essa categoria faz parte das possibilidades identitárias e performativas da ciganidade presente no universo cigano brasileiro. De um modo ou de outro sua modalidade

de ciganidade desafia o olhar antropológico e se encaixa com a ideia da “ciganidade glocal”. Tal categoria não é reconhecida especialmente por ativistas ligados às questões ciganas na esfera política, não obstante eventualmente alguns deles possam se encontrar nessa mesma categoria. Essa rejeição parece se basear no entendimento de que esse “tipo” de ciganidade é ilegítima principalmente porque apela para um “essencialismo folclórico” irreal nas comunidades étnicas-raciais, nos mais diferentes grupos étnicos.

Em sua pesquisa entre os “ciganos de espírito” Maia (2014) relata a ligação entre o espiritualismo cigano e os rituais da Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro. A história da *Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez*, dirigida por Juan Ramirez, nos mostra a relação entre os autodeclarados “ciganos de espírito” com os “espíritos ciganos”, entidades espirituais incorporadas nos rituais:

A história da Tenda Tzara Ramirez quando Juan, que era pai de santo em um terreiro de candomblé em uma região chamada “Chacrinha” em Nova Iguaçu, há mais de quinze anos atrás, onde nas festividades aconteciam rituais somente de candomblé. Mas alguns dos adeptos, inclusive ele, teriam começado a sentir a presença de espíritos ciganos no ambiente, segundo ele alguns dos adeptos frequentavam umbanda também, o que estava causando essa energia diferente no ambiente, até que um dia Juan incorporou pela primeira vez o cigano Juan Ramirez. Assim que incorporou esse cigano foi dada a Juan a responsabilidade de arrumar um lugar em que os espíritos ciganos, de pessoas de terreiros de umbanda e de candomblé diferentes, pudessem cuidar de seus ciganos, já que uma característica da Tenda é o duplo pertencimento dos adeptos em umbanda e candomblé, que os mesmos chamam de “outro lado”. Juan começou abrir no mesmo espaço dias só para trabalhos com espíritos ciganos e em outros dias para rituais de candomblé, mas o espaço de ciganos começou a se tornar conhecido pela propaganda dos próprios adeptos e pessoas da comunidade. Três anos depois Juan foi orientado a procurar outro lugar, que tivesse um espaço maior para as atividades ritualísticas e principalmente houvesse a separação da Tenda Tzara Ramirez do barracão de candomblé – pedido feito ao Cigano Juan Ramirez.

Maia também fala da complexidade identitária da subcategoria espiritualista. Ele explica que os termos utilizados pelos adeptos dessa religiosidade, “ciganos de coração” e “ciganos de espírito”, tem o objetivo de diferenciá-los dos “ciganos étnicos”: “Essas duas nomenclaturas são comumente usadas entre os adeptos para explicar e diferenciar dos ciganos de ‘sangue’ – etnia cigana – e é comum ver essa expressão até tatuada em alguns médiuns” (Ibidem, p. 10).

Essa relação da Tenda com outros “grupos” já tinha chamado minha atenção em momentos diferentes, como eles mesmos fazem questão de ressaltar: “somos ciganos de coração, espírito”, porém essa relação é muito mais complexa do que me pareceu nos primeiros momentos, pude presenciar momentos em que essa identidade foi acionada e legitimada com fatores diferentes e forças diferentes, onde ora são ciganos, ora são grupo religioso,

ora são ciganos da Tzara, ora oriundos de umbanda e candomblé, ora totalmente diferentes de umbanda e candomblé, dependendo do grupo ou relação com o grupo envolvido. Muitas vezes se tornando conflitivo entre os próprios adeptos dentro do grupo e conflitivo quando em referência a outros grupos, no caso dos “ciganos de sangue”, como os adeptos chamam a etnia cigana e conflitivo também, em alguns momentos, com outros grupos religiosos como umbanda e candomblé

Para o ativista cigano Mio Vacite⁵⁴, crítico dos “ciganos de espírito”, os indivíduos dessa categoria podem ser entendidos como “genéricos”, como ele os chama, ou “falsos ciganos” que buscam ocupar espaços públicos e/ou políticos autodeclarando-se “ciganos”. Segundo diz, a ciganidade é explorada como via de ascensão política e meio de angariar recursos:

(...) sem vínculos familiares com ciganos, mas que se apresentam como tais no espaço público por motivos religiosos (como os “ciganos espirituais”), construções identitárias e, especialmente, para obtenção de vantagens; como, por exemplo, no contexto das políticas de reconhecimento do estado brasileiro no qual recursos podem ser acessados, no mercado de trabalho, onde o estereótipo dos ciganos como artistas e mágicos confere um valor positivo a cartomantes, religiosos, músicos, dançarinos e artesãos: “*Eles querem nos representar, porque isso envolve recursos. Existem as políticas governamentais e tem um mercado de festas ciganas*” (SOUZA, 2013, p. 226, grifo meu).

As palavras de Vacite apresentam uma forte rejeição à intromissão desses, que parecem assumir uma “ciganidade por conveniência”, nos espaços dos “ciganos étnicos” (SOUZA, 2013, p. 229), isso é o “mercado profissional dos ciganos”: “*Estão explorando a cultura e não podemos participar (...) Nessas festas, eu vejo as mulheres vestidas como ciganas e nossas mulheres não são convidadas*” (Ibidem, p. 227). “A mulher de Mio, reclama que, como cartomante, tem perdido clientes para as cartomantes que são ‘ciganas espirituais’: “*Vivemos da cartomancia, mas agora as pessoas preferem se consultar com os ciganos espirituais. Discriminam as ciganas autênticas. As espirituais fazem psicologia e tem consultórios bem decorados*”.

Como ativista zeloso tem combatido o que julga uma invasão e “apropriação indevida da cultura cigana”, conforme demonstra numa entrevista à um *blog*:

Infelizmente, no Brasil, os ciganos são vistos como mais uma "onda" do esoterismo, entrando e saindo de moda de acordo com o momento. Vez ou outra, observamos "gadjes" (não ciganos) numa busca frenética por festas e objetos ciganos. Isso é louvável. Mas, em alguns casos, se torna profano como a falta de reverência adequada com as sagradas fogueiras ciganas que devem ser acesas, ou mesmo o desleixo com seus oráculos. Essa busca por esta cultura, paradoxalmente, muitas vezes, discrimina os próprios ciganos, ou acaba por tomar seus espaços, caracterizando uma

⁵⁴ Mio Vacite é músico violonista, ativista cigano da etnia rom, envolvido com o “movimento cigano” desde a década de 1980. Em 1990 fundou a União Cigana do Brasil – UCB.

pilhagem e a tomada de posse indevida da identidade cultural alheia. E o que é pior, sem seriedade ou respeito algum. É óbvio que, apesar de tanta discriminação, a cultura cigana exerce um fascínio sobre os não ciganos. Temos nossas leis e regras sociais, mas isso não nos impede de sermos um povo livre. Não criamos raízes e ficamos plantados como uma árvore no solo, estamos sempre em busca de novos horizontes. Talvez, seja esse sentimento de liberdade que os não ciganos sintam falta e busquem, inconscientemente, suprir com aproximação de nossa cultura. O escopo da União Cigana do Brasil é justamente esse. Mas a aproximação com os não ciganos, em alguns casos, vem se tornando uma ameaça para nós. Tenho observado, ao longo desses anos, que cresceu o número de admiradores da nossa cultura. Foi este o objetivo da União Cigana do Brasil, desde o início de sua caminhada. Mas, por outro lado, alguns admiradores de nossa cultura não percebem que deve haver uma linha que separe a autenticidade do imaginário e que cabem aos de origem representarem sua cultura quando é necessário (VACITE, 2011).

Vacite, todavia demonstra que existem critérios para a rejeição e críticas aos chamados “genéricos”, que podem participar de sua entidade, a União Cigana do Brasil – UCB: desde que “subordinados aos ‘ciganos étnicos. Mío explica que não tem nada contra os ‘ciganos genéricos’ e que sempre os acolheu, assim como aos ‘simpatizantes’ do ‘movimento cigano’”. Souza (op. cit., p. 230) afirma que observou na UCB algumas pessoas se definem como “ciganos genéricos”, reconhecendo positivamente o seu lugar no projeto identitário da UCB: “Tatiana Lebre, que se afirma ‘cigana genérica’ considera que os ‘ciganos étnicos’ são ‘autênticos’ e que cabe a ela, ‘cigana genérica’, conviver com eles para aprender a construir sua ciganidade, ainda que ‘genérica’”.

A partir da pouca bibliografia de que dispomos acerca dessa categoria, podemos conjecturar que os “ciganos de alma” constroem artificialmente uma identidade cultural “cigana”, baseada em estereótipos formulados pelo “fascínio” citado por Vacite. Certos de que as identidades étnicas e sociais não são de ordem natural, mas socialmente construídas, os “ciganos de alma” aparentemente buscam experienciar uma busca pela recuperação de uma suposta ciganidade outrora perdida e a incluir-se nos moldes identitários suposta ou *ficticiamente* ciganos.

2 O “Povo do Biráco”: um olhar

Da Europa ao Brasil

Para entendermos o histórico do “Povo do Biráco” como um grupo Calon que representa uma micro-ramificação do “povo cigano” no Brasil início o capítulo com uma explanação panorâmica da trajetória da chegada dos ciganos ao país a partir da Europa. Trata-se de uma história bastante prejudicada por falta de informações documentais, pois “embora sejam conhecidos documentos relativos às políticas anti-ciganas portuguesas” pouco se sabe, por exemplo, sobre os movimentos migratórios ciganos nos séculos XVI e XVII (TEIXEIRA, 2000, p. 9). A documentação tornou-se menos escassa somente a partir do século XVIII, isto porque a partir do reinado de Dom João V (1706 a 1750) a perseguição aos ciganos portugueses se acentuou e dezenas deles foram degredados para as colônias ultramarinas – inclusive para o Brasil até 1822. É consenso entre pesquisadores que os ciganos chegaram à América Portuguesa no século XVI, degredados. “Não há dúvida alguma que os primeiros ciganos que desembarcaram no Brasil foram oriundos de Portugal, e que estes não vieram voluntariamente, mas expulsos daquele país” (idem).

Segundo Moonen (2000b, p. 1) a história escrita dos ciganos “não vai além de apenas um milênio”. Índia, Suméria, Egito estão entre algumas opções especulativas acerca de sua origem, mas seja como for, o que se sabe é que sua chegada à Península Ibérica, em 1447, se deu pela Catalunha, vindos da França e Suíça (Cf. BARROSO in: MOTA, 2004, p. 212). Ao chegarem na Europa Ocidental “os ciganos ainda podiam facilmente ser identificados através de sua aparência física, sendo a característica mais marcante a sua pele escura” (MOONEN, 2000b, p. 6). A pele escura associada ao que Moonen (2013) chamou de conduta “pouco compatível com os valores culturais europeus” inquietou a sociedade europeia:

1) eram nômades, que nunca paravam muito tempo num mesmo lugar; 2) eram parasitas, que viviam mendigando ou aproveitando-se da credulidade do povo; 3) eram avessos ao trabalho regular; 4) eram desonestos e ladrões; 5) eram pagãos que não acreditavam em Deus e também não tinham religião própria.

Com essa perspectiva a repulsa dos europeus aos ciganos se tornou um fato constante (Cf. FAZITO, 2006, p. 699). Em todo lugar buscou-se seu extermínio físico e/ou cultural e foram estabelecidas leis anticiganas que restringiam e tentavam inviabilizar suas manifestações identitárias e culturais, de forma que seu movimento geográfico e o uso de seu idioma foram proibidos em alguns lugares. No século XV por exemplo, “uma Pragmática dos Reis Católicos, firmada em Medina del Campo, proibia-os de vagar pelos reinos e os obrigava a escolher “amos” a quem deviam servir. Os que não cumprissem tais determinações seriam expulsos e, se voltassem, teriam a pena de cem açoites e as orelhas cortadas” (Cf. BARROSO in: MOTA, 2004, p. 212).

Entre 1499 e 1534 ordena-se várias vezes que os ciganos, dentro de 60 dias, obtenham uma profissão ou um patrão e é lhes proibido de viajarem juntos, sob punição de cem açoites e banimento. Os reincidentes serão marcados com um corte nas orelhas, ficarão 60 dias encarcerados e serão depois banidos. No caso de nova reincidência serão escravos de quem os capturou. Em 1539 a ordem é repetida sendo que o prazo é de três meses; são proibidos os deslocamentos de mais de três pessoas e às punições acrescentam-se seis anos de trabalhos forçados como remadores nas galés (MOONEN, 2000b, p. 23).

Em toda a Europa foram, generalizadamente, “identificados com a bruxaria, paganismo e banditismo” (FAZITO, 2006, p. 698). O ódio coletivo institucionalizado contra ciganos gerou as políticas de expulsão para outros países, tal como aconteceu no século XVI, quando Portugal enviou os primeiros ciganos para sua colônia na América.

Em quase todos os lugares os ciganos foram presos, escravizados e torturados, quando não queimados vivos em praça pública, acusados de heresia, bruxaria e nomadismo, juntamente com judeus e mouros, vítimas prediletas da Inquisição. Tais decretos, bulas, editos, deportações e perseguições só contribuíram para reforçar seu natural nomadismo (CAMPOS, 1999, p. 19).

Conforme já dito as ações anticiganas também tiveram forte representação na literatura, seja em crônicas, depoimentos e notícias ou produções acadêmicas. Curiosamente muitos dos primeiros intelectuais e cientistas, sejam filósofos, linguistas e historiadores, que falavam sobre ciganos “nunca haviam sequer visto um cigano” (Cf. FAZITO, 2006, p. 703). Além de Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann (1756-1804) citado no capítulo 1, o tradutor e bibliotecário inglês George Henry Borrow (1803-1881) produziu trabalhos que se tornaram sucesso editorial.

Com “extraordinário dom para a aprendizagem de línguas estrangeiras” (Cf. MOONEN, 2000b, p. 67) Borrow escreveu *The Zincoli*, tratando dos ciganos na Espanha, apresentando uma imagem extremamente negativa: trapaceiros, degenerados, ladrões, cruéis. Ele elaborou “muitos dos mitos conhecidos sobre ciganos hoje em dia, acusando-os de prática de canibalismo, rapto de crianças, utilização de seus conhecimentos de medicina (curandeirismo) e feitiçaria para envenenamentos de animais e pessoas, heresia e furtos” (FAZITO, 2006, p. 707).

Dessa forma, com pretensão discurso científico, as preconceituosas perspectivas coletivas sobre ciganos na Europa foram validadas academicamente, munindo governos e as sociedades em geral para que praticassem atos racistas e comportamentos discriminatórios, sem conflitos éticos e morais. As representações do senso comum foram largamente utilizadas para aplicação de leis condenatórias para os ciganos na Europa, de onde vieram a ser expulsos por diversas vezes.

No Brasil, acredita-se que o primeiro cigano a chegar aqui foi João Torres, em 1574. Diz-se que ele e sua esposa Angelina foram presos apenas pelo

fato de serem ciganos. Ele foi condenado às galés⁵⁵ e Angelina deveria deixar o país em dez dias, levando seus filhos. Teixeira (2000, p. 9) afirma que a chegada de João Torres ao Brasil não é confirmada, tanto pelo fato de que, segundo registros ele alegava ser “fraco e quebrado”, o que levanta a hipótese de não ter aguentado a longa viagem marítima, como também pela possibilidade dele ter pago suborno para escapar da pena aplicada, isto é, o degredo.

(...) nada, mas absolutamente nada se sabe sobre o destino dele e de sua família. É possível que nunca tenha chegado ao Brasil. De qualquer forma, se ele realmente embarcou, veio acompanhado apenas pela mulher e alguns poucos filhos e não “liderando um bando de ciganos” ou “chefiando numerosas famílias que o acompanhavam”, como erroneamente informam alguns autores, que preferiram usar a fantasia em vez de ler o documento original.

Segundo Teixeira comprovadamente a deportação de ciganos portugueses para o Brasil começou a partir de 1686. O decreto de 27 de agosto de 1685 diz: “Fica comutado aos ciganos o degredo da África para o Maranhão” (Cf. MORAES FILHO, p. 26). No século XVIII muitos são enviados especialmente para o Ceará, no ano de 1760. Há registros de degredo de ciganos para a Bahia e Pernambuco em 1718, 1724, 1726, 1729 e 1740 (BÁRROSO in: MOTA, 2004, p. 215). Em São Paulo sua presença se acha documentada em 1726 e 1768. No Rio de Janeiro sua presença é certa pelo menos desde o século XVIII e em Minas Gerais pelo menos a partir do século XIX.

Acampamento Jair Alves

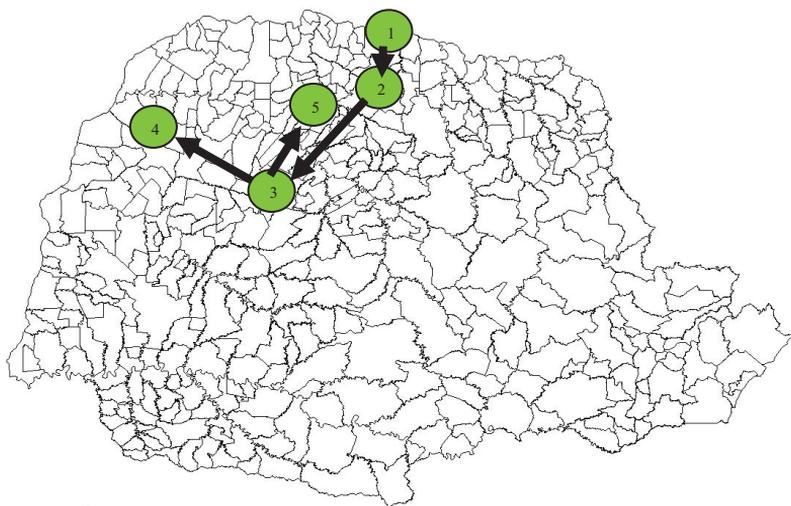
O Acampamento Jair Alves desafia o olhar antropológico. Nas *Categorias Identitárias Ciganas (CICs)* o Acampamento Jair Alves pertence ao *Segmento Étnico-Racial*, categoria *Ciganos Puros ou Autênticos* – entre eles há tanto os “de pai e de mãe” como “mestiços” e pelo menos uma mulher não cigana casada com cigano (“adotada na família”). São simultaneamente históricos e existenciais, ou seja, tanto possuem uma visão de mundo construída a partir de marcos antigos, fatos históricos que deram origem ao grupo como também estão centrados nas experiências ativas, encontrando as soluções de conflitos atuais baseados no ajustamento social, sua vivência e dinâmica.

Demonstram possuir uma forte identidade étnica e afirmam serem “ciganos legítimos”, usando determinados tipos de vestimentas, vivendo em barracas e sinalizando de outras formas sua diferença dos não ciganos. Apresentam características “tradicionais”, valorizando a constância e a preservação de valores transmitidos pelos seus antepassados, no entanto suas tradições não os torna separatistas, pelo que estão atualizados no uso da tecnologia com *smartphones* e *tvS de LED*, participando de grupos no *WhatsApp* e *Facebook*, o que sinaliza uma atitude “progressista” que favorece sua unidade comunicacional.

⁵⁵ Punição na qual os condenados cumpriam a pena de trabalhos forçados nas galés – embarcações de guerra europeias.

São itinerantes, mudando-se frequentemente de um lugar para outro “desde sempre”, vivendo em barracas de lona instaladas geralmente em terrenos alugados ou emprestados. Sua condição itinerante e todas as suas implicações parece contribuir para um sentimento de identidade “desterritorializada”, sujeita a negociações várias haja vista seu constante (re)posicionamento nos mais diversos “entre-lugares” do “outro”, os não ciganos. Durante o período de pesquisa visitei o grupo em quatro diferentes cidades, permanecendo em média pouco mais de dois meses em cada uma, o que demonstra a intensidade de sua itinerância.

Mapa 1: Rota sequencial do Acampamento Jair Alves no período de pesquisa de campo (março-novembro de 2016): Porecatu, Rolândia, Campo Mourão, Maringá e Umuarama-PR.



Legenda:

- 1- Porecatu – fevereiro-abril de 2016
- 2- Rolândia – abril-junho de 2016
- 3- Campo Mourão – julho-setembro de 2016
- 4- Umuarama – outubro-novembro de 2016
- 5- Maringá – setembro-outubro de 2016 (duas famílias nucleares se separaram do acampamento por um período e passaram cerca de três semanas em Maringá)

Fonte: Igor Shimura, 2016.

Para descrever com mais detalhes sobre o acampamento apresento resumo histórico sobre o grande grupo, o “Povo do Biráco”, em seguida trato dos pilares representativos da identidade calon particular do grupo, descrevendo e analisando seu arcabouço identitário, principalmente dos elementos que nos interessam para analisar com mais informações o objeto da educação informal e como se concebe a “pessoa calon” na concepção nativa.

O “Povo do Biráco”⁵⁶, como o próprio grupo se identifica, possui dois chefes: Jair Alves e seu tio Sadi Motta. É importante que se explique a dinâmica organizacional entre “Povo do Biráco” e “Acampamento Jair Alves”: o primeiro é o “grande grupo” formado, segundo os interlocutores, “por cerca de sessenta e cinco famílias” (nucleares) ou “cerca de 700 pessoas”, que ora andam juntas ora separam-se estrategicamente. Reúnem-se em festas, batizados, ritos religiosos (“pagamento de promessas à santos”), aniversários etc e dividem-se temporariamente geralmente por conta da expansão comercial ou para evitar a evolução de eventuais conflitos internos. A divisão em grupos menores ou “turmas”⁵⁷ acontece por tempo indeterminado, meses ou anos, em que cada turma é chefiada por líderes locais designados pelos chefes, recebendo vez por outra a presença de um dos chefes (raramente os dois) num rodízio que depende de vários fatores⁵⁸.

Assim, quando me refiro ao “Acampamento Jair Alves” estou falando de apenas uma turma, teoricamente temporária, que integra o grande grupo “Povo do Biráco” e onde o chefe Jair se encontra no momento. Caso ele decida ir para outra turma, temporariamente, essa outra turma é que será, por hora, conhecida como “Acampamento Jair Alves” – o mesmo acontece com o Sadi Motta, quando está em uma turma⁵⁹. Minha pesquisa se dá na turma que está transitando na região Noroeste do Paraná e Sudoeste de São Paulo desde 2014 e onde atualmente se encontra o chefe Jair Alves.

Como se trata de um grupo de cultura oral tudo o que se sabe acerca de sua origem se baseia no que Goody (1977 apud LE GOFF, 2012) chama de “memória étnica”, preservada e disseminada internamente pelos mais velhos. Além de terem ideias gerais acerca da “origem dos ciganos” possuem uma espécie de “mito de origem” particularizado, de caráter histórico, em que descrevem como surgiu o “Povo do Biráco”. Tal relato, repetido nas reuniões em família, serve como artifício mental para sua documentação tradicional e que guarda em si valores, eventos e verdades históricas em que baseiam muitos elementos de sua identidade étnica.

Meus interlocutores afirmam que o grupo leva o nome de “Povo do Biráco” em homenagem ao um antigo chefe e patriarca, falecido em 1982 no interior do Paraná (“próximo a cidade de Pato Branco”), chamado Benedito Moraes, cujo apelido “desde criança” era “Biráco”. Os relatos de diferentes anciãos não apresentam muitos detalhes, mas o que se conta é que Moraes era “filho de ciganos paulistas” que vieram para a região Sul “há mais de cem anos”. Os motivos desse deslocamento não são reveláveis ou são desconhecidos, mas acredita-se que conflitos familiares no seu grupo de origem, em São Paulo, provocaram esse movimento migratório.

Uma vez morando na região Sul, firmaram-se em transitar especialmente no estado do Rio Grande do Sul, onde assimilaram diversos aspectos culturais

⁵⁶ Ou também autodesignado como “Povo do Moraes”.

⁵⁷ “Turma”: categoria nativa para designar os diferentes ajuntamentos temporários do Povo do Biráco.

⁵⁸ Dentre eles a demanda de cada turma, basicamente quando os chefes são acionados para resolver conflitos, dar conselhos ou ainda quando os próprios chefes desejam passar tempo com familiares mais próximos (filhos, netos) espalhados nas diferentes turmas.

⁵⁹ Não há uma denominação convencionalizada para quando Sadi Motta e Jair Alves estão numa mesma turma. Quando isso acontece o acampamento pode ser chamado, temporariamente ora de “acampamento Jair Alves”, ora de “acampamento Sadi Motta”.

externos, dentre os quais as vestimentas e o estilo musical. Conta-se que o Povo do Biráco recebeu esse nome somente depois de um grave conflito entre primos, “há cerca de setenta anos”, quando por motivos desconhecidos “primos se levantaram contra primos” e com exceção de Moraes, que na época era muito jovem, todos foram mortos.

Nesse conflito mortal seus três irmãos foram assassinados e ele, ficando sozinho e tornando-se “o mais velho do grupo”, acabou assumindo a responsabilidade de cuidar de seus sobrinhos e sobrinhas, o que fez até o final da vida. Os chefes⁶⁰ contam que as viúvas não se casaram, como “rezava o costume dos antigos”, e à medida que os jovens atingiam a “idade de casar”⁶¹ foram unindo-se em matrimônio, “entre primos”, fortalecendo o grupo outra vez, tornando-se um “grande povo”.

Nesse sentido a historicidade do grupo aparentemente é patrilinear⁶², apontando para o Benedito Moraes como o patriarca, no entanto nem todos do “grande grupo” compartilham a descendência comum com ele. Isso é assim porque com o passar do tempo o Povo do Moraes agregou famílias nucleares de outros grupos de descendência⁶³, como é o exemplo do senhor Joaquim da Motta (73 anos), que pertence a outra linhagem (“Povo dos Cacha”), mas é casado com uma sobrinha do Biráco e vive com o grupo.

Há outros grupos ciganos na região Sul, com diferentes origens (Bahia, Minas Gerais e São Paulo)⁶⁴ e que também assimilaram aspectos culturais “gaúchos”, vestindo-se com as vestes típicas da região e desenvolvendo uma musicalidade “cigana gaúcha”⁶⁵. Alguns desses grupos, conta o chefe Jair, chegaram ao Sul “mais ou menos na mesma época da chegada de Benedito Moraes” e pelo fato de não serem de grupos inimigos puderam relacionar-se, a ponto de ocorrerem alguns casamentos entre eles.

Em geral o Povo do Biráco, como grupo culturalmente coeso, sustenta-se com base em suas relações de parentesco, que lhes dá um sentimento eficiente de afinidade e proporciona estabilidade. Socialmente são estratificados, hierarquicamente divididos em postos de voz: chefes, “responsáveis”⁶⁶, “velhos”, homens, mulheres e crianças. O grupo é monogâmico e tem “apreço” pela endogamia⁶⁷, preservando sua unidade étnica também através dos matrimônios.

⁶⁰ Benedito Moraes era “tio do pai” de Jair Alves e tio de Sadi (a mãe de Sadi era irmã de Moraes). Sadi é tio de Jair Alves.

⁶¹ Dos 14 aos 18 anos no máximo.

⁶² Como veremos (Cf. 3.2) o sistema de parentesco do grupo pode ser definido como bilateral, já que ali “as pessoas traçam a descendência de todos os ancestrais, não importa o gênero ou o lado da família” (HAVILAND et al., 2011, p. 325).

⁶³ Qualquer grupo de parentesco cujos membros são linearmente descendentes de um ancestral comum, real (histórico) ou fictício (Cf. HAVILAND et al., 2011, p. 320).

⁶⁴ “Povo do Liu”, “Povo dos Cacha”, “Povo dos Baxinho”, “Povo do Picháca”, “Povo do França” e “Povo dos Pelados”.

⁶⁵ Os ciganos do acampamento Jair Alves se reúnem eventualmente para tocar *accordion*, pandeiros e violão. Geralmente esses momentos acontecem quando recebem visitas, familiares ou amigos, ou livremente quando desejam inovar atividades dentro do acampamento.

⁶⁶ Cf. “Liderança”

⁶⁷ Esse aspecto parece estar em transformação, haja visto que já há casos de casamentos exogâmicos, isto é, entre ciganos(as) e não ciganos(as), bem como entre ciganos calon gaúchos e calon de outras categorias e estados. Na prática da endogamia dá-se preferência para casamentos entre primos de primeiro e segundo graus, no entanto é comum os acordos de casamento entre não parentes, desde que sejam calon e com toda a preferência para os calon do tipo gaúcho. Dessa forma acontecem muitos casamentos entre os “calon gaúchos”, mesmo que sejam de “povos” (grupos de descendência) diferentes.

Eu e o Acampamento

Conheci pessoalmente o chefe Jair Alves no ano de 2002, mas desde criança observo os acampamentos do Povo do Biráco, pois meu pai adotivo tinha muitos fregueses no bairro Sítio Cercado, em Curitiba-PR, onde frequentemente haviam centenas de barracas instaladas em terrenos baldios. No entanto a primeira vez que eu tive um contato pessoal com o Povo do Biráco foi em Araucária, região metropolitana de Curitiba. Na ocasião, por volta das 15hs, eu estava visitando outro acampamento Calon quando repentinamente começaram a chegar muitas caminhonetes novas (na época a maioria era do modelo Ford F-250), de diversas cores, carregadas com lonas, utensílios domésticos e estruturas de metal. Era o Povo do Biráco “em peso” que estava chegando de viagem, vindos de Pato Branco-PR, em busca de um local para se instalar temporariamente. O motivo de sua chegada era a expansão comercial na região metropolitana de Curitiba, onde pretendiam ficar por alguns meses.

Ao estacionarem suas muitas caminhonetes “do ano”, as famílias logo iniciaram a montagem de suas barracas. Os homens, vestindo bombachas, chapéus e lenços no pescoço e suas mulheres com vestidos rendados, coloridos e brilhosos se dividiam nas tarefas. Algumas crianças maiores ajudavam em determinadas tarefas e outras se juntavam para brincar. Em poucos minutos fui apresentado ao chefe Jair Alves, que me cumprimentou com um sorriso simpático, mostrando seus dentes revestidos de metal; logo me perguntou sobre minha “linhagem cigana”, parentes, origem, ocupação etc.

Foi um excelente “primeiro contato”, em que também lhe apresentei um projeto de ações que eu e alguns amigos estávamos iniciando junto a algumas comunidades mais vulneráveis da região. Nesse primeiro contato, ainda sem intenção de “pesquisá-los”, fiquei muito impressionado com a organização e a aparente prosperidade financeira do grupo. Ao montarem as tendas foi possível perceber que quase todos tinham televisores, geladeiras e fogões novos. Era tudo muito bonito e organizado, diferente de muitos acampamentos socialmente vulneráveis que atendíamos.

Poucos dias depois o outro acampamento foi embora e decidi prosseguir as visitas ao recém-chegado Povo do Biráco, que ali permaneceu. Sempre bem recebido, comeci a ouvir queixas tanto do chefe Jair Alves como de outros ciganos, especialmente mais velhos, de que estavam recebendo ameaçadas de vizinhos e de policiais que nitidamente não os queriam ali – o mesmo acontecia com o grupo que estava ali anteriormente. Tais ameaças se intensificaram e em pouco tempo o grupo foi obrigado a ir embora, sem nossa equipe ter tido tempo hábil para prestar alguma assistência no sentido de conter os atos de discriminação. Dessa forma não cheguei a me despedir do grupo.

Anos mais tarde ouvi relatos da maneira como foram tirados dali, de forma agressiva, pois muitas viaturas policiais chegaram ao acampamento “de surpresa”, quando a maioria dos homens estava fora, vendendo seus produtos⁶⁸.

⁶⁸ Ao analisar notícias mais recentes sobre ciganos itinerantes na cidade de Araucária, percebe-se que são bastante negativas, mostrando uma mídia aparentemente contrária à presença cigana na cidade. Cf. *Acampamento Cigano incomoda a vizinhança* (2014). Disponível em: <http://www.opopularpr.com.br/sem-categoria/acampamento-de-ciganos-incomoda-a-vizinhanca/>. Acesso em: 25 mar. 2016. *Ciganos*

Segundo relatos, os policiais “jogavam as viaturas em cima das barracas” provocando um grande desespero nas mulheres, idosos e crianças presentes. Algumas viaturas “quase acertavam os veículos que estavam estacionados fora das barracas”, o que impossibilitava os ciganos presentes de se refugiarem dentro dos carros. Assim foram embora para outras cidades no interior do Paraná, e de lá para outros estados em busca de melhores condições de comércio.

Cerca de dois anos mais tarde, em 2004, os encontrei novamente em São José do Pinhais-PR, em frente ao Terminal de Ônibus Afonso Pena, onde ficaram por poucas semanas. Consegui visitá-los ali, muito rapidamente, por apenas duas vezes até que se foram. Somente em 2007 os encontrei novamente, em Colombo-PR, num local conhecido como “Pedreira”, na entrada do município. Permaneceram ali por cerca de quatro meses quando efetivamente pudemos ajudá-los em algumas demandas sociais apresentadas. Um senhor de idade sofria com problemas cardíacos e há tempos receava sair para trabalhar, com medo de sofrer uma parada cardíaca repentina.

Como minha equipe contava com muitos advogados, ele me pediu para que o ajudasse no pleito à algum auxílio financeiro junto à Previdência Social, o que aconteceu através da ajuda de uma de nossas advogadas voluntárias, o que gerou uma grande aproximação entre nós e o grupo. Na mesma época havia nascido um neto do chefe Jair Alves e fomos (eu e equipe) convidados a participar da grande festa realizada para comemorar, onde comemos, bebemos e dançamos, estreitando laços de amizade.

Depois desse encontro mantive contato por telefone celular com o filho do chefe Jair Alves, Marco Alves – “Diéque”, como é chamado (pai do bebê), no entanto nos distanciamos com o passar do tempo e os números dos nossos telefones mudaram e não tivemos mais contato. Somente em 2015 os reencontrei na cidade de Maringá-PR, onde estou morando desde 2013. Foi uma grande surpresa, já que não nos víamos há anos. Esse novo contato, além de “renovar” a amizade oportunizou muitas ações assistenciais, em que chegamos a nos reunir com vereadores, professores universitários, ciganos ativistas estrangeiros, secretário do prefeito e com um promotor de justiça.

Minha surpresa e satisfação foi grande quando, em meados do mês de abril de 2015, um dos líderes, juntamente com um jovem casal me convidaram (e também a minha esposa) para sermos padrinhos de uma bebê que logo nasceria no acampamento. Dessa forma fomos incorporados à família, tornando-nos “mais que amigos” e assim aumentando laços afetivos, bem como nossa responsabilidade para com o grupo.

O Acampamento Jair Alves ficou em Maringá no período de abril a agosto de 2015. Nesse período eu ainda estava decidindo em que grupo eu faria minha pesquisa de campo do mestrado, mas tinha claro que, devido ao tema, preferia escolher um grupo onde houvessem crianças inseridas na escola. A comunidade de Trindade-GO era a que eu tinha em mente, já que é uma

temem ação de despejo em Araucária (2007). Disponível em: <http://www.parana-online.com.br/editoria/policia/news/232408/>. Acesso em: 25 mar. 2016. Cf. *Até que enfim: “terreno dos ciganos” na Avenida Arguelau vai virar uma praça*. Disponível em: <http://www.opopularpr.com.br/politica/ate-que-enfim-terreno-dos-ciganos-na-avenida-archelau-vai-virar-uma-praca/>. Acesso em: 25 mar. 2016.

comunidade numerosa⁶⁹, praticamente sedentária e com muitas crianças estudando em escolas públicas. No entanto conflitos familiares graves na comunidade – justamente no período de decisão – me fizeram repensar e acabei por me direcionando para o Acampamento Jair Alves. Consultei o chefe sobre a ideia de pesquisá-los e ele concordou prontamente com a típica frase de aceitação: “aqui você manda! Fique à vontade!”.

Dessa forma é muito interessante que além de um amigo “quase família” e ativista sempre presente, também sou visto como um pesquisador, cujo trabalho é valorizado e aparentemente facilitado de diversas maneiras.

Ser Calon

Ao revisar a literatura etnográfica fica evidente que cada grupo cigano possui um conjunto de expressões que demarcam seu pertencimento étnico e manifestam seus valores e cultura. Conforme vimos no capítulo 1 as microciganidades demarcam as fronteiras “intraétnicas” que modelam as perspectivas de pertencimento: muitas vezes o que é “ser cigano” para um grupo/indivíduo não o é para outro, e vice-versa. As microciganidades, portanto destacam as diferenças entre “ciganos” e “ciganos”.

Para os Calon de Sousa-PB, por exemplo, o “sangue” (parentesco consanguíneo) e a “língua” são elementos indispensáveis para um “verdadeiro cigano” (GOLDFARB, 2013; SIQUEIRA, 2014). Os Calon baianos em geral têm a vestimenta feminina, dentre outros elementos, como um dos mais importantes sinais diacríticos diferenciadores de sua etnicidade (Cf. SENNA, 2005). Para os calon na Espanha o *pentecostalismo gitano* se tornou um elemento remodelador do significado de pertencimento étnico a ponto de que “ser cigano pentecostal” é uma das maneiras de “ser cigano” (DELGADO, 2004). Há pesquisas que sinalizam outros sinais diacríticos reconhecidos como “obrigatórios” para a determinação de uma “legitimidade cigana” imaginada: mitos de origem, contos, traços fisionômicos, ofícios, regras morais etc (Cf. PEREIRA, 1991; FONSECA, 1996; CAMPOS, 1999; FERRARI, 2005).

Quais seriam, para os Calon do Acampamento Jair Alves, os sinais diacríticos da sua *calonidade*? Quais seriam, em sua perspectiva, os elementos obrigatórios que definem e diferenciam ciganos Calon dos não ciganos ou “ciganos (Calon) verdadeiros” de “falsos ciganos”?

Os Calon desse acampamento apresentam um forte senso identitário, afirmando unanimemente “serem ciganos” e “possuírem orgulho de serem ciganos”. Isso me levou a refletir sobre cada uma das características observadas e marcadamente simbólicas da identidade Calon do grupo: “*chibi*”, a “união”, as “roupas” e o “viver em barraca”. Esses elementos se evidenciaram fortemente nas entrevistas coletivas e individuais. Uma análise de seus relatos revela uma identidade coletivamente discursiva, em que se descreve “como” e “o que vem a ser um(a) cigano”.

⁶⁹ Segundo o que se fala, a comunidade calon em Trindade-GO já chegou a ter quase 4000 pessoas. Atualmente, principalmente devido a conflitos, muitos mudaram para outras cidades no Estado e fala-se em cerca de 1000 ciganos morando entre a Vila Pai Eterno e Jardim Samara.

Uma das fortes características do grupo é o contraste que fazem diante do outro, ou seja, apresentam sua calonidade como uma identidade oposta ao “outro”, o não cigano, o que pode indicar uma identidade retroalimentada nas relações e estranhamentos com elementos do “universo” do outro, o que reforça sua diferenciação étnica e, portanto, o próprio senso identitário.

Dessa forma o grupo apresenta, em suas mais diversas manifestações uma identidade discursiva, contextual, contrastiva e dialógica e isso pode reforçar, de certa forma, o discurso de uma identidade particular e homogênea: “nós ciganos deste grupo somos assim”. Com essa problemática em mente traço um diálogo com alguns autores cujas ideias e conceitos que podem dialogar com a perspectiva identitária dos Calon do Acampamento Jair Alves. Bauman (2005) fala da “autodefinição” da identidade na perspectiva do pertencimento a uma nacionalidade, mostrando a fluidez característica da identidade devido ao seu aspecto social, construtivo e “transmissível”. Para tanto ele relata sua experiência ao ser homenageado na Universidade Charles, recebendo o título de *doutor honoris causa*, em Praga, República Checa.

Quando chegou a minha vez de receber essa honraria, pediram-me que escolhesse entre os hinos da Grã-Bretanha e da Polônia... Bem, não me foi fácil encontrar a resposta. A Grã-Bretanha foi o país que escolhi e pelo qual fui escolhido por meio de uma oferta para lecionar, já que eu não poderia permanecer na Polônia, país que nasci, pois tinham me tirado o direito de ensinar [...] na Grã-Bretanha, eu era um estrangeiro, um recém-chegado [...]. (BAUMAN, 2005, p. 15).

Bauman (2005, pp. 16-19) conta que, diante da “crise de pertencimento”, ele e sua companheira Janaína pediram que fosse tocado o hino europeu, pois contemplava “os dois pontos alternativos” de sua identidade ao mesmo tempo que “anulava, também, uma possível ‘cisão identitária’”. A partir dessa experiência ele afirma que a identidade pode ser definida pelas “comunidades” em que estamos inseridos, sejam elas as “comunidades de vida e de destino”, cujos membros vivem “juntos numa ligação absoluta” ou as comunidades “fundidas unicamente por ideias ou por uma variedade de princípios”.

Nesse sentido a Acampamento Jair Alves pode representar os dois modelos, tanto com uma ligação familiar/étnica, “absoluta”, como com uma ligação coletiva baseada em ideias e princípios, o que reforça seu senso de pertença “a um povo”. Isso nos relembra que a ciganidade é tanto uma questão étnica como social. Bauman também afirma que o “‘pertencimento’ e a ‘identidade’ não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis”. Por isso, em sua perspectiva, as “‘identidades’ flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras inflamadas e lançadas pelas pessoas em nossa volta”. Sob esse olhar podemos explorar o quanto, em que medida e/ou em qual dinâmica ocorrem as negociações identitárias dos Calon do Acampamento Jair Alves.

Há momentos, situações ou espaços em que a negociação identitária é mais evidente, possivelmente necessária, diante do universo não cigano. Segundo relatos, quando precisam vender seus produtos ou quando adentram num espaço

considerado (por eles) como “do outro”, como *shoppings* ou um parque de diversões por exemplo, “preferem não ser reconhecidos como ciganos”. É nessas ocasiões que a identidade se mostra fluida, negociável, contextual. Isso se dá porque existe certa dependência do universo externo para a reprodução da própria existência étnica e cultural Calon do grupo.

Contextualmente, a identidade Calon ora é reforçada ora é negociada. O fato do sistema organizacional do grupo não possuir uma cultura de produção⁷⁰ gera a dependência do universo não cigano. As relações entre ciganos e não ciganos portanto são estabelecidas baseadas de acordo com os interesses em voga, circunstancialmente. Mesmo que o discurso seja, vez por outra, de uma “polarização” (“eu cigano”/“você não cigano”), devido aos confrontos derivados do preconceito, a calonidade é negociada para obter benefícios pontuais, como tirar a carteira de motorista por exemplo, ou de longo prazo, como a aposentadoria ou algum outro benefício de natureza previdenciária.

Sahlins (1997) trata da resistência cultural de povos minoritários ante ao fenômeno a globalização e a hegemonia econômica ocidental. Em *O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica* o autor nos mostra que determinados povos de culturas tradicionais, tais como indígenas por exemplo, “se recusam tanto a desaparecer como a se tornar como nós” e que eles “vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo”. A afirmação de Latour (1996 apud SAHLINS, 1997, p. 52) segue nessa mesma perspectiva: “as culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes, ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo”.

Esse dinamismo da resistência nos remete ao que Salisbury (1984) definiu como “intensificação cultural”, ou um “enriquecimento da cultura tradicional que algumas vezes acompanha a integração das sociedades indígenas à economia global” (Cf. SAHLINS, 1997, p. 53), que é o que se pôde atestar sobre a nação *Osage*, que mesmo diante do assédio e contato com elementos da economia global permanece com “a identidade tribal notavelmente forte” (ibidem, p. 54).

Como Lévi-Strauss (1978, p. 20 apud SAHLINS, 1997, p. 57) observou “existem sempre tendências operando em direções contrárias – por um lado, em direção à homogeneização e, por outro, em direção a novas distinções”. Nessa perspectiva os calon do Acampamento Jair Alves desenvolveram seus mecanismos de “intensificação cultural” ou “resistência cultural”. Com um histórico de deslocamentos constantes e contatos com um sem número de culturas regionais eles desenvolverem um *ethos* sincrético, multicultural e translocal com alta performance adaptativa e reinventiva, o que viabiliza a preservação da identidade calon apesar dos mais diversos contatos interétnicos.

Essa adaptabilidade plástica naturalmente gera assimilações nas mais variadas dimensões culturais, como na linguística, religiosidade e ofícios, mas não extingue sua calonidade. Assim, a identidade calon se utiliza da uma flexibilidade adquirida num constante processo de integração em novos contextos, mesmo expostos a assimilação cultural ao mesmo tempo em que se autopreservam

⁷⁰ Não produzem nenhum produto, antes os adquirem de não ciganos e os revendem.

identitariamente como “calon”, reforçando sua identidade pela experiência comum da diferença nas relações com seu “outro”, o “não cigano” (Cf. FAZITO, 2006, p. 689).

“Chibi”

De forma geral, os ciganos no Brasil são bilíngues, falando tanto o português como uma língua cigana específica do grupo: os Rom falam *romanês* (ou *romani*), os Sinti falam *sintó* e os Calon, *caló* (Cf. MOONEN, 2000b, p. 4). Cada um desses grupos possui, de acordo com os subgrupos, uma variante dialetal. No caso do Rom, por exemplo, há o Rom *kaldarash*, o *matchuaia*, o *rorarrané*, o *boyash* etc, cada qual falando um dialeto *romanês* particular. Há poucas pesquisas sobre a língua dos Calon no Brasil, razão pela qual se tende a compará-lo ao *caló* espanhol, o qual não é visto como um idioma, mas apenas como um conjunto de palavras de origem *romani* preservada pelos ciganos espanhóis. Heredia (1993, p. 38) assim define o *caló*: “*habla de los gitanos españoles que usan algunas palabras del romanó y aplican en su integridad la gramática castellana*”.

Um dos poucos estudos sobre o *caló* no Brasil, realizado por Fabio Dantas de Melo (2005) sinaliza seu estado de deterioração, assemelhando-se ao veredicto acerca do *caló* na Espanha: “*Lamentablemente el Kaló no es más que un conjunto de palabras de origen romanó que los gitanos españoles han conservado, de generación em generación*” (HEREDIA, 1993?, p. 38). Em sua pesquisa na comunidade Calon em Mambai-GO Melo (2005, p. 121) afirma que:

Ao contrário do que ocorre com os *pidgins e crioulos* – em que o normal é a relexificação da língua dominada (o seja a substituição do vocabulário desta pelo da língua dominante), e a subsistência dos aspectos morfossintáticos da língua de substrato (dominada) – com determinadas línguas ciganas em avançado estágio de deterioração verifica-se a manutenção de uma ao parte do vocabulário original em uma regramatização (i. e., a substituição da gramática da língua do povo dominado pela gramática da língua do dominante), características de *anticrioulos*. Assim, não foi surpreendente encontrar a sintaxe do calon plenamente assimilado ao português, visto que deixou de ser o *sistema de caso* que era, passando ao *sistema de ordem fixa*. Portanto, pode-se afirmar que os falantes de calon do município de Mambai não têm mais consciência das desinências casuais existentes outrora em sua língua original e nem que as atuais palavras que as trazem são formas fossilizadas.

Pesquisas em Sousa-PB também atestaram um gradativo desuso do *caló*. Tanto Moonen (1993) como Siqueira (2014) falam em “acentuação do uso do português”, “perda da habilidade de falar *caló*” e estado de degenerescência da língua. Na década de 1990 Moonen (2000c[1993], p. 32) observou: “Em Sousa, todos os adultos falam a língua *caló*, mas constatei que as crianças com menos de 10 anos de idade estão, aos poucos, perdendo a habilidade de falar a língua *caló*, porque esta quase não é mais falada em casa”. Duas décadas depois, em pesquisa na mesma comunidade, Siqueira diz que o contato entre ciganos e não ciganos

do que nos dias de hoje. No nomadismo, a relação entre ciganos e não ciganos era quase que totalmente baseada nas práticas de sobrevivência, em cujas dinâmicas a língua fazia toda a diferença” (SIQUEIRA, 2014, p. 56).

Em Siqueira (2014, p. 29) o líder Ronaldo, da comunidade de Sousa-PB, argumenta que se estivessem “andando pelo mundo” (fazendo referência à itinerância), os jovens se interessariam por aprender a *chibi*. Isso não parece ser verdade no Acampamento Jair Alves onde tanto jovens como adultos, itinerantes, usam a *chibi* principalmente como dispositivo protetivo, dispensando um uso frequente “em casa”, lugar “livre” das ameaças do universo do não cigano. O diálogo transcrito abaixo, com anciãos do grupo nos ajuda a entender a perspectiva dos mais velhos com relação ao uso local da *chibi*.

Augusto Alves - “*A chibi é ocupada [usada] só quando vem um gajon. Se nós tamo tudo cigano aqui porque nós vamos falar chibi? Eu já to sabendo [a chibi] ... tudo mundo fica sabendo... e se eu com ele falar chibi com ele aqui ó... lá é na frente de gajon! Agora, porque eu vou conversar com ele aqui se é só cigano que ta em roda? Ai não usa!*”

Oscar Mota - “*Ai fala mais português aqui né?!*”

Pesquisador: - “*Então a função da língua é só proteção?*”

Augusto Alves: - “*Isso!*”

Pesquisador: - “*Só isso? Proteção?*”

Jair Alves: - “*Só proteção*”

Augusto Alves: - “*Proteger de gente de fora... um gajon*”

Pesquisador: - “*Vocês não falam mais por... entre o povo?*”

Augusto Alves: - “*Não. Entre nós não.*”

Jair Alves: - “*Mas isso não faz perder a chibi?*”

Cláudio Motta - “*Faz?*”

Augusto Alves: - “*Algum da idade dele não sabe mais*” [apontando para um jovem com aproximadamente 20 anos]

A *chibi* é um elemento exclusivo “do cigano”, por isso uma de suas expressões identitárias. O diálogo a seguir expressa as duas naturezas da *chibi*, identitária e protetiva, pois a relaciona à uma dádiva divina “dada por Deus somente para ciganos” e que é acionada como dispositivo protetivo e excludente, não permitindo ao não cigano o acesso aos assuntos “dos Calon”.

Pesquisador: - “*Porque que vocês falam a língua, a chibi?*”

Jair Alves: - “*É uma palavra que Deus deixou pa... que é deixado por tudo as pessoa... que toda a origem tem sua palavra, tem seu idioma, esse é o idioma cigano.*”

Cláudio Motta: - “*Quando tem uma pessoa estranha no meio, não quer conversar e... que quer falar uma coisa diferente, Igor, começa a conversar na linguagem nossa. Um gajon por exemplo.*”

Reconhecendo que se trata de uma língua “dada por Deus só para ciganos”, passada de geração em geração e sem registros escritos, os Calon também a têm como um mecanismo de privacidade. “A língua significa uma forma de privacidade, uma defesa ou forma de proteção, diferenciando os que

“vem diminuindo as motivações para aprendizado e difusão da língua cigana pelas novas gerações”.

É importante destacar que *caló*⁷¹ é a denominação utilizada pelos Calon espanhóis, mas os Calon brasileiros usam a palavra *chibi*, termo que utilizarei daqui em diante. Estudiosos consideram a *chibi* como um dialeto do *romanês* – idioma da família indo-europeia, considerada “a língua universal dos ciganos”⁷². De fato, há muitas palavras semelhantes e é possível que num diálogo entre Calon e Rom ambos consigam compreender uma coisa e outra na fala do outro.

A *chibi* (o “*caló* brasileiro”) sofre influência do português desde o século XV e nos mais diversos contextos assimilou regionalismos linguísticos, incorporando sotaques e novas palavras. Da mesma maneira que o *caló* espanhol assimilou a fonologia e a sintaxe espanhola (Cf. HEREDIA, 1993?) a *chibi* tem “a base do falar no português” (MELO, 2005, p. 123). Dessa forma a *chibi* falado pelos Calon no Nordeste, por exemplo, é diferente da falada pelos Calon no Sul por ter incorporado elementos regionais. As vezes as diferenças entre essas variantes são tão grandes que muitas palavras que significam uma coisa num grupo têm outro significado em outro grupo. Por isso no Brasil existem diversos dialetos da *chibi*.

Nas minhas observações sobre a *chibi* no Acampamento Jair Alves não posso deixar de destacar dois importantes tópicos: a *chibi* é reconhecida como uma língua exclusiva dos Calon e é usada principalmente como mecanismo de proteção. A questão identitária encontra conexão com pesquisas em outros grupos Calon, como é o caso da comunidade em Sousa-PB já mencionada, onde segundo Goldfarb (2013, p. 109-110) “a língua permanece sendo um elemento fundamental de identificação coletiva, sendo uma espécie de ‘suporte da consciência grupal’, que permanece como marca diferenciadora entre ciganos e não ciganos”.

No Acampamento Jair Alves a *chibi* é relativamente pouco usada – tanto na frequência como no vocabulário, mesmo internamente, entre os membros da comunidade. Conhecedor e falante de *chibi*, observei que os verbos mais utilizados são referentes à proteção, tais como “cuidar”, “fugir”, “esconder”, “observar” etc e os substantivos mais utilizados são referentes à alimentos/animais e bebidas, tais como “arroz”, “galinha”, “carne”, “boi”, “água”, “café”, “pinga”, “comida” etc.

O fato do pouco uso da *chibi* no grupo, que é itinerante, me fez questionar a relação que pesquisadores fazem ao relacionar o processo de degenerescência da língua ao sedentarismo, no qual supostamente há um aumento do contato interétnico, como é o que se diz acerca dos ciganos de Mambáí (MELO, 2005) e de Sousa (MOONEN, 2000c; SIQUEIRA, 2014; GOLDFARB, 2013).

Naturalmente, o período nômade facilitava a preservação ou a lenta transformação de traços culturais, como por exemplo o idioma – muito mais útil, justificável e ativo durante o nomadismo

⁷¹ Em espanhol “Kaló”.

⁷² Movimentos políticos de unificação cigana na Europa propuseram a palavra *romani* como nomenclatura padrão para designar tanto o “povo cigano” como a língua cigana universal; “os povos romani”, desconsiderando as autodenominações particulares de cada grupo; a ideia é estabelecer um “idioma padrão”, o “romani” ou “romanó” (Cf. FONSECA, 1996; GUIMARAI, 2012).

do que nos dias de hoje. No nomadismo, a relação entre ciganos e não ciganos era quase que totalmente baseada nas práticas de sobrevivência, em cujas dinâmicas a língua fazia toda a diferença” (SIQUEIRA, 2014, p. 56).

Em Siqueira (2014, p. 29) o líder Ronaldo, da comunidade de Sousa-PB, argumenta que se estivessem “andando pelo mundo” (fazendo referência à itinerância), os jovens se interessariam por aprender a *chibi*. Isso não parece ser verdade no Acampamento Jair Alves onde tanto jovens como adultos, itinerantes, usam a *chibi* principalmente como dispositivo protetivo, dispensando um uso frequente “em casa”, lugar “livre” das ameaças do universo do não cigano. O diálogo transcrito abaixo, com anciãos do grupo nos ajuda a entender a perspectiva dos mais velhos com relação ao uso local da *chibi*.

Augusto Alves - “A *chibi* é ocupada [usada] só quando vem um gajon. Se nós tamo tudo cigano aqui porque nós vamos falar *chibi*? Eu já to sabendo [a *chibi*] ... tudo mundo fica sabendo... e se eu com ele falar *chibi* com ele aqui ó... lá é na frente de gajon! Agora, porque eu vou conversar com ele aqui se é só cigano que ta em roda? Ai não usa!”

Oscar Mota - “Ai fala mais português és aqui né?!”

Pesquisador: - “Então a função da língua é só proteção?”

Augusto Alves: - “Isso!”

Pesquisador: - “Só isso? Proteção?”

Jair Alves: - “Só proteção”

Augusto Alves: - “Proteger de gente de fora... um gajon”

Pesquisador: - “Vocês não falam mais por... entre o povo?”

Augusto Alves: - “Não. Entre nós não”.

Jair Alves: - “Mas isso não faz perder a *chibi*?”

Cláudio Motta - “Faz?”

Augusto Alves: - “Algum da idade dele não sabe mais” [apontando para um jovem com aproximadamente 20 anos]

A *chibi* é um elemento exclusivo “do cigano”, por isso uma de suas expressões identitárias. O diálogo a seguir expressa as duas naturezas da *chibi*, identitária e protetiva, pois a relaciona à uma dádiva divina “dada por Deus somente para ciganos” e que é acionada como dispositivo protetivo e excludente, não permitindo ao não cigano o acesso aos assuntos “dos Calon”.

Pesquisador: - “Porque que vocês falam a língua, a *chibi*?”

Jair Alves: - “É uma palavra que Deus deixou pa... que é deixado por tudo as pessoa... que toda a origem tem sua palavra, tem seu idioma, esse é o idioma cigano”.

Cláudio Motta: - “Quando tem uma pessoa estranha no meio, não quer conversar e... que quer falar uma coisa diferente, Igor, começa a conversar na linguagem nossa. Um gajon por exemplo”.

Reconhecendo que se trata de uma língua “dada por Deus só para ciganos”, passada de geração em geração e sem registros escritos, os Calon também a têm como um mecanismo de privacidade. “A língua significa uma forma de privacidade, uma defesa ou forma de proteção, diferenciando os que

falam (e entendem) dos que não falam calé (*chibi*), elaborando uma distinção cultural que realiza a função social da língua” (GOLDFARB, 2013, p. 115).

Ainda sobre a relação entre sedentarismo e obsolescência do idioma Olivência e Sousa (1992, p. 10 apud MELO, 2005, p. 68-69) concluiu que os *Rom matchuiais* em Goiânia-GO são “muitos propensos à sedentarização e à vida não-cigana, o que indica grande probabilidade de perderem sua identidade étnica”. Ela registrou que por conta disso algumas famílias do grupo “já perderam sua língua original, ao contrário das famílias *Kalderash* que conservam a cultura, ‘morando ainda em barracas e vivendo da venda de tachos, panelas e colchas, que os ciganos adultos vendem em repartições, casas, mercados ou nas ruas”.

Por isso essa relação entre nomadismo-preservação e sedentarismo-obsolescência linguística encontra um problema no Acampamento Jair Alves, que por ser itinerante supostamente teria o uso da língua mais ativo internamente. Na maior parte do tempo os diálogos entre os membros da comunidade são em português, com misturas de palavras em *chibi* vez por outra ou, para usar as palavras de Melo, “são falantes de português, com domínio de termos do Calon deteriorado” (Cf. MELO, 2005, p. 113), indicando um aparente processo gradativo do seu desuso.

Percebendo isso em muitas ocasiões fiz questão de manter diálogo em *chibi* – como uma forma de encorajar seu uso, apesar do pouco vocabulário do grupo – principalmente com meus principais interlocutores, o que gerou longas conversas sobre a importância do uso e preservação da *chibi* no grupo.

Para concluir quero destacar que a *chibi*, mesmo em processo de degenerescência, é apreendida pelas crianças “naturalmente”, ouvindo as palavras no dia-a-dia e aos poucos incorporando-as em seus diálogos. Esse contato desde cedo é um dos mecanismos de incorporação da língua como um elemento essencialmente formativo da condição do “ser Calon”.

“União”

Segundo o chefe Jair Alves a *família* é a principal instituição cigana e o afeto entre seus membros é altamente preservado. O mesmo pode ser constatado em outros grupos, Calon e Rom, pesquisados em diferentes lugares⁷³. A unidade e proteção de um grupo, bem como as representações culturais de sua identidade, tem na família seu esteio e espaço de reprodução. A concepção de “família” para os membros do Acampamento Jair Alves é tanto nuclear como extensa, ou seja, “famílias nucleares reunidas formam ‘a grande família’”, isto é, o grande grupo. O Acampamento Jair Alves é considerado pelos nativos como uma “família” formada por “pequenas famílias”.

Ao tratar de família estou falando de uma “rede” que tem sua estrutura dependente, dentre outras coisas, do matrimônio e de nascimentos para sua perpetuação. Em sua pesquisa entre ciganos Rom no Rio de Janeiro Campos (1999, p. 42) afirma que “o matrimônio é coisa séria para os rons, já que a família

⁷³ Cf. Campos (1999) – Rio de Janeiro; Goldfarb (2013) – Sousa, Paraíba; Fonseca (1996) – Leste Europeu; Ferrari (2010) – São Paulo; Santanna (1983).

crece com a vinda dos bebês que, para eles, são a continuação viva da raça”. Rosso (1998, p. 31) afirma que “o nascimento do primeiro filho inaugura a família nuclear em todos os sentidos. Nascendo o primeiro filho, os esposos são considerados, para todos os efeitos, família autônoma e célula viva do grupo (...)”. Siqueira (2014, pp. 67-69) afirma que “a união do grupo proporciona a base da articulação necessária às defesas ciganas. O laço que os une está para além de uma medida de proteção, nasce na corrente afetiva entre os familiares, espinha dorsal dessa união”. Por isso “o conceito de união para o cigano é definido como atributo intrínseco ao próprio conceito de ser cigano”.

O Acampamento do Jair Alves preserva a unidade de grupo intensamente mantendo uma agenda cotidiana de visitas mútuas e despendendo horas nas “rodas de conversa”⁷⁴, prática diária de troca de informações, reflexões e tomadas de decisões coletivas. Segundo o chefe “sem união não tem roda”. Essas rodas de conversa funcionam tanto como “momento de lazer”, onde bebidas e alimentos são/podem ser consumidos, como mecanismos de preservação da unidade e confiança mútua, entre os indivíduos e núcleos familiares.

Sem horário definido nem tempo de duração determinado as rodas de conversa são formadas por adultos, idosos e crianças, em versões femininas, masculinas e mistas (homens e mulheres). Como parte da rotina as rodas de conversa dos homens geralmente acontecem no período da tarde quando estão de volta ao acampamento, retornando do comércio, podendo se estender até a noite. As rodas de conversas das mulheres geralmente são pela manhã, entre o período das tarefas de arrumação da tenda e a preparação do almoço.

Os assuntos frequentes nas rodas são bastante repetitivos e abordam diversos temas internos e externos. Durante o período de pesquisa optei por não me relacionar tanto com as mulheres, submetendo-me a regra do grupo, que não considera adequado um homem que não seja da família estar a sós entre mulheres. Por isso observei e participei frequentemente das rodas formadas por homens e que por vezes eram mistas.

Observei que os homens se detém bastante em assuntos relacionados ao comércio, à veículos, à família (e informações de parentes próximos e distantes), finanças, informações recebidas de e sobre outros grupos. Quando as rodas são mistas, formadas por homens e mulheres, os assuntos em comum são, em geral, os que tratam da família e das finanças.

Mas um tema que me chamou a atenção nas rodas foi a “memória”, quando tanto homens como mulheres, especialmente os mais velhos, relembavam fatos históricos e citavam seus pais e avós. Detinham-se demoradamente nesses assuntos, as vezes repetindo as mesmas falas durante um curto espaço de tempo. Observando expressões e ouvindo atentamente as histórias tive a percepção de que tais momentos eram “períodos de nostalgia”, onde as histórias e “causos” os transportavam para o passado. Expressões de alegria, tristeza, espanto e prazer faziam parte desses momentos.

⁷⁴ Categoria nativa para designar encontros cotidianos, em forma de círculo, onde se conversa sobre vários assuntos por horas.

Algumas vezes parecia que os narradores estavam vivenciavam as histórias novamente, tão fortes eram as expressões faciais, olhos lacrimejados, risos e gestos físicos. Em meio aos relatos vez por outra se pinçava um fato que lhes servia como referencial para situações atuais. “Os antigos faziam assim, se comportavam desse jeito e por isso fazemos assim”.

Sem nenhum registro escrito as “rodas de conversa” bem poderiam ser chamadas de “rodas de memória” que revelam a ligação do grupo ao passado, uma espécie de fonte identitária que reforça sua calonidade e seu pertencimento ao povo. Nessas reuniões é possível identificar elementos significativos da memória coletiva que lhes fornece, além da história, muitos conhecimentos práticos, técnicos, de saber profissional. Ali se descreve como “fulano” e “beltrano” – parentes já falecidos – faziam para conquistar clientes, de quem compravam mercadorias ou como as produziam, bem como o quanto pagavam pelas mercadorias “naquela época”, também conversam sobre remédios eficientes ou ineficientes para determinados tipos de doenças, dentre outros assuntos.

As falas dos mais velhos, tratando de temas passados e presentes, mostram uma linha de raciocínio comparativa entre o “antigamente” e o “agora”:

“Ele (Benedito Moraes) tinha costume de quase toda fazer dança... toda tarde. Hoje já não tem isso mais ó! Num tinha essa tarde, ele fazia fogo. Também não tinha energia, nós não usava energia. Fazia um fogo grande. Jair pegava gaita, o Sadi ali, tocava gaita. Não era época do Diêque tocar gaita ainda não, era mais do Jair. E o povo fazia aquela dança ali. Era quase toda tarde... era difícil uma, uma tarde. Então isso fica na lembrança. E hoje já não faz isso mais ó. Então cumé que vai esquecer umas pessoa desse tipo aí, né? E não só dele. Dos outros também, que o, o pai do Augustinho lá, tudo eles” (Cláudio Motta, 43 anos).

“Os antigo tinha eles muito inteligência negócio de erva. É, entendia bastante. É, agora nós também nós entende um pouco também. Mas só que antigamente tinha mais união do que hoje. Que hoje é, tem muitas pessoas que são é, nós temo união entre nós...” (Oscar Mota, 62 anos).

“Os antigo passava muita fome, andava muito, sofrendo muito, de pé no chão, dormindo debaixo das árvores, que nem barraca nós não tinha, era uma pedaço de lona entenden? Então ó, aquele tempo nós sofria muito. Hoje não, hoje tudo qualquer perdido é, tem uma barraca boa, um carro bom, tem tudo. Antigamente nós não tinha nada. Andava vendendo de pé, você vai, na rua para poder come e bebe, feijão com farinha e com fubá. Era uma vida muito sofrida, antigamente. Hoje não, hoje temo tudo na mão. Hoje o que nós quer nós temo e antigamente era muito sofrido. Andava de pé no chão, com a calça arregaçada, na lama tomando chuva, tomando sol, tomando sereno, tomando tudo. Nós não tinha o conforto em nada, né?! Quem tinha uma barraquinha era um pedacinho de pano armada. Nem barraca nós tinha. Eu já acampeei em pano. Pintar o arraiá com tinta e armar pra ficar de baixo, porque era uma vida sofrida aquela de antigamente, né?!” (Joaquim Motta, 73 anos).

Segundo Goody (1977 apud LE GOFF, 2012, p. 410) “na maior parte das culturas sem escrita, e em numerosos setores da nossa, a acumulação de elementos na memória faz parte da vida cotidiana”. Dessa forma o Acampamento Jair Alves se utiliza das rodas de conversa como referencial do passado para viver no presente, mantendo uma memória do *ethos*. “Transmissão de conhecimentos

considerados secretos, vontade de manter em boa forma uma memória mais criadora do que repetitiva; não estarão aqui duas das principais razões da vitalidade da memória coletiva nas sociedades sem escrita?” (LE GOFF, 2012, p. 412).

Nas palavras de Candau (2014, p. 10-22) “memória e identidade estão indissolavelmente ligadas” e “sem lembrança o sujeito é aniquilado”. As rodas cotidianas possuem uma função estruturante na existência do grupo tal como ele é, pois nelas acontecem uma transmissão social de pertencimento que ancora as “práticas sociais e os códigos implícitos, costumes introjetados no espírito sem que neles se pense ou sem que disso se duvide, traços, marcas e condicionamentos constitutivos do *ethos* e mesmos alguns aspectos que jamais são verbalizados”. Assim, a “união” do grupo é uma marca decisiva de sua calonidade, pois representa mais do que uma simples reunião informal, antes é um mecanismo de perpetuação das referências históricas, mitológicas e identitárias que agregam o grupo.

“Roupas”

O Povo do Biráco apresenta uma cultura material rica, diferenciante da sociedade ampla, tais como vestimentas tradicionais, o uso de barracas como moradia, tatuagens, dentes de ouro, colares etc. Sua cultura material marca sua diferença do outro, isto é, de todos os que não são ciganos. Primeiramente tratando das vestimentas femininas, conhecidas como *urdipen*, quero descrever como a cultura material está atrelada ao senso identitário do grupo.

As mulheres usam *urdipens* coloridos, geralmente com cores fortes tais como vermelho, verde limão, amarelo e lilás, sempre combinando as cores do tecido do vestido com cores contrastantes de rendas e fitas: vestido verde limão, com fitas rosas-choque e rendas pretas ou, vestido azul claro com fitas amarelas e rendas rosas claras, por exemplo. Os *urpidens* são muito semelhantes aos vestidos de prenda, indumentária gauchesca feminina, com os quais possuem relação histórica por se tratarem de ciganas auto-identificadas como “gaúchas”. Podem ser inteiros ou uma combinação de saia e blusa, geralmente sem casaquinhos, exceto em tempos de frio, em que se usam jaquetas comuns. Tantos os vestidos como as saias são longas, geralmente quase alcançando o tornozelo, em estilo rodado, em formato de cone (evasê), feitos de tecido e enfeitados com rendas coloridas, costuradas nas bordas dos babados (em quantidade entre um e quatro).

A maioria dos *urdipens* usados pelas mulheres do Acampamento Jair Alves são de cores lisas, sem estampas, sendo que sua multicoloração se dá na combinação com as rendas e fitas. Em muitos *urdipens* pode-se observar um decote moderado, sem gola, e tecidos transparentes, permitindo a visualização do sutiã, geralmente em cor contrastante às do tecido do vestido. São vestimentas de mangas curtas, no entanto bem largas e soltas, que chegam a esconder os cotovelos, parecendo ser três-quartos.

Segundo Miller (2013, p. 22) “as roupas não são superficiais, elas são o que faz de nós que pensamos ser”. O relato de Diéque expressam bem a importância das roupas femininas na visão do grupo:

“O que faz a cigana é o vestido né? É a roupa, bem enfeitada, roupa bonita né? Roupa de festa, colorida. Ele que faz a cigana. Esse que dá a presença para o povo. E se nós... uma cigana vestir uma roupa de fora, passa como gente de fora, uma... outro tipo de pessoa... e o que faz a cigana é a roupa né? É o que dá presença... passou de roupa a turma já tão sabendo: são ciganas e é desse jeito aí”. (Diéque Alves, 30 anos).

Dentre tantas percepções, ao observar as mulheres ciganas do acampamento do Jair Alves, pude perceber seu posicionamento enquanto ciganas diante de uma sociedade ampla culturalmente diferente e com nítidos sinais de preconceito contra ciganos. Essas mulheres mantêm uma postura de resistência aos valores e elementos de cultura material que a sociedade ampla possa oferecer. Elas não se “dobram à moda” das mulheres na ciganas, não aparentam estar interessada nas “últimas tendências europeias para o próximo verão”, nem em grifes famosas ou no que os “atores do momento” estão usando⁷⁵.

Elas se preservam num universo particular, mostrando através de suas vestes a resiliência da calonidade, o que me faz pensar no significado do uso do *urdipen* e em como seu uso pode ter relação com a educação e construção identitária cigana no grupo, já que seu uso é comum às meninas desde a tenra idade, pelo menos a partir dos dois anos de idade e é obrigatório partir da menarca.

Quanto aos homens, seu traje é tipicamente gaúcho, com ausência de alguns elementos da *pilcha*⁷⁶. Usam bombachas, botas e chapéus e em ocasiões especiais – festas ou reuniões especiais – acrescentam o uso do lenço no pescoço e a guaiaca (cinto típico). Salvo raras exceções, a *pilcha* é usada permanentemente pelos homens do grupo, sendo raramente substituída por roupas “mais comuns” – somente em alguns casos, quando saem para o comércio e receiam autoidentificar-se como ciganos temendo não serem atendidos e recebidos por potenciais clientes. Para o descanso noturno, em geral usam camisetas, bombachas e meias. Mesmo com nítida demonstração de resistência às influências culturais externas no aspecto da vestimenta, observei os jovens do sexo masculino mais abertos ao uso de roupas “menos típicas”, ou seja, calças jeans, camisetas e bonés e sapatênis.

Tal observação me levou a comparar a resistência cultural no aspecto material entre as mulheres e os homens, e minha impressão foi a de que as mulheres se posicionam mais firmemente e não abrem exceções para influências da moda externa. Não vi nenhuma mulher, velha ou jovem, trajando nenhuma peça de roupa diferente do *urdipen*, com exceção de uma ou outra idosa usando camisetas comuns, com cores opacas ou desbotadas. Diante disso muitas reflexões surgiram: seriam as mulheres as responsáveis pela preservação da cultura material do grupo ou pelo menos teriam maior responsabilidade nesse aspecto? Que papel as indumentárias possuem na perpetuação ou até mesmo na construção identitária do grupo?

Ao tratar do *sári*, vestimenta das mulheres indianas, Miller (2013) explica como “o sári veste a mulher indiana” e “não como as mulheres indianas vestem o

⁷⁵ De fato uma das regras internas é a proibição do uso das mulheres usarem roupas que exponham “as pernas” (Cf. “Liderança”). Há uma adequação de gostos e comportamentos em relação as regras do grupo.

⁷⁶ Em 1989 foi aprovada a Lei Estadual da Pilcha, pela Assembleia Legislativa. A Pilcha Gaúcha, isto é, o conjunto de vestes tradicionais tanto masculino como feminino, pode substituir trajes sociais em qualquer ocasião formal que ocorra no Rio Grande do Sul.

sári”. Ele fala da relação entre a vestimenta e a identidade de gênero (“ser mulher indiana”), bem como toda a relação da mulher indiana com a vestimenta.

O sári é como um colega ator, constantemente no palco, cuja presença é sempre lembrada. Transforma a mulher numa pessoa que interage com outras pessoas e com sua própria personalidade por meio desse material em mutação constante. O sári pode ser um apoio extremamente importante quando se dá atenção a ele, ajudando a realizar todo tipo de tarefa, de práticas sociais ou emocionais (MILLER, 2013, p. 49).

Assim como sári, o *urđipen* pode dar à mulher *calin* “uma multiplicidade de diferentes expectativas e experiências que são resultado direto de usar um item específico de vestuário” (Cf. MILLER, 2013, p. 50). E da mesma forma, a *pilcha* – feminina ou masculina – reveste os Calon do Acampamento Jair Alves de significados que dialogam com o universo não cigano, uma manifestação do fenômeno de sua calonidade.

“Viver em Barraca”

O Acampamento Jair Alves permanece em média sessenta dias em cada cidade por onde passa, pois as constantes viagens estão ligadas ao comércio ambulante. Viver em barraca está ligado ao nomadismo que por sua vez está intimamente relacionado à prática do comércio informal, que depende da constante renovação de clientes. “O nomadismo é um modo de produção econômica que se sustenta por uma organização particular” (SARRAMONE, 2007, p. 144, tradução nossa). Por mais que muitos membros do grupo já tenham tentado fixar-se num lugar, morando em casas, a falta de apego à uma residência fixa, cidade ou lugar os mantém em movimento. Percebe-se que o “viver em barraca” faz parte do *ethos* do grupo, como uma marca de sua calonidade:

“Viver em barraca é a cultura do cigano e já tamo acostumado na... em viver em barraca. E quando nós, tipo, nós fica em casa é mesma coisa estar numa prisão, numa cadeia, e na barraca não; na barraca nós está a vontade” (Kaique Motta, 11 anos).

“O Deus andava pelo mundo e deixou o cigano desse tipo... sempre estando a viajar [...] a nossa vida é de nascemos na da barraca... e até morrer dentro da barraca. Então já Deus deixou no começo no mundo cigano, já quando nasceu deixou assim... cigano há de andar sempre viajando” (Joaquim Motta, 73 anos).

Não raramente enfrentam muitas dificuldades para instalar as barracas, pois precisam da autorização dos proprietários dos terrenos. As vezes o dono é algum amigo conhecido que permite seu uso gratuitamente (e as vezes por tempo indeterminado), outras vezes o local é alugado ou então tem o uso autorizado pelas prefeituras mediante acordos estabelecidos que definem prazos e condições. Os chefes e seus auxiliares são os responsáveis por encontrar o local da “próxima

parada”. De acordo com critérios coletivos e/ou determinadas circunstâncias⁷⁷ os chefes saem em busca do melhor local dias antes de se mudar. Dependendo da cidade escolhida precisam contatar algum velho conhecido, ou as autoridades locais. Quando o terreno é um espaço público se faz necessário contatar a prefeitura, que nem sempre é receptiva⁷⁸.

Durante o período de pesquisa de campo prestei apoio na obtenção da autorização da Prefeitura de Rolândia, Paraná, para que acampassem num terreno na periferia do município. Antes disso um dos ciganos designados por buscar o local, Cláudio Motta, relatou que “em seu primeiro contato com a prefeitura, temendo ter o pedido recusado, logo apresentou ao advogado do município atas de reuniões entre representantes do acampamento e o Ministério Público do Paraná, bem como com um vereador da cidade de Maringá, ocorridas em 2015”. Relatou também que percebeu o que julgou “um bom efeito” disso, já que o advogado ficou em silêncio, “nem aceitando e nem recusando o pedido”. Naqueles dias – estando o grupo ainda no município de Porecatu-PR, nossa associação realizou um evento⁷⁹ em que um dos palestrantes seria um promotor de justiça do Ministério Público do Paraná em Maringá.

Durante o evento, o chefe Jair Alves, em sua fala pública acerca das demandas “do povo cigano”, pediu ao promotor que o ajudasse a conseguir autorização de prefeitura de Rolândia via Ministério Público. Pediu-lhe que contatasse a promotora de justiça daquele município a fim de que os ajudassem a obter tal autorização. Assim feito, tivemos ainda uma reunião presencial com a promotora de Rolândia e ela, por sua vez, dando parecer favorável recomendou a prefeitura que não impedisse a instalação do acampamento, que ficaria no município por sessenta dias.

Quando o grupo chega num terreno logo montam suas barracas, organizam seus pertences dentro dela – cobertores, painéis, colchões etc, bem como toda a fiação elétrica interligada a todas barracas. Geralmente a energia é “puxada” de um relógio de luz instalado num poste próximo ao acampamento. Quando é um espaço público isso só ocorre mediante a apresentação da autorização escrita cedida pelo município para a companhia de luz. Em caso de terrenos privados, alugados ou emprestados, o grupo usufrui do sistema já instalado, pagando antecipadamente ou não determinadas quantias ao proprietário. Caso encontrem dificuldades na concessão do relógio de luz, algumas barracas utilizam a bateria de seus próprios veículos – mas somente para atender emergências que necessitem uso de energia elétrica.

Outra estrutura importante do acampamento é a latrina. Alguém – geralmente um homem – fica responsável por montá-la num local mais afastado das tendas, onde o(a) usuário(a) tenha privacidade. Para a montagem da latrina é

⁷⁷ Com larga experiência histórica o grupo sabe quais são as cidades onde “não são bem-vindos”, onde já enfrentaram perseguições e/ou foram expulsos; por isso evitam acampar em tais lugares ou até mesmo próximos desses. Quando o grupo está passando por dificuldades imprevisíveis, como a recusa de seus fornecedores de vender-lhes água ou quando vizinhos fazem abaixo-assinados para que vão embora, precisam agilizar a busca por outro local.

⁷⁸ O PNDH-3, Objetivo Estratégico III, Ações Programáticas, k tem como meta para os municípios brasileiros: “Garantir as condições de acampamentos ciganos em todo o território nacional, visando a preservação de suas tradições, práticas e patrimônio cultural” (p. 73). Disponível em: <http://www.sdh.gov.br/assuntos/direito-para-todos/programas/pdfs/programa-nacional-de-direitos-humanos-pndh-3>

⁷⁹ “Café Cigano – Conhecendo o povo cigano”. Evento realizado em parceria com o Núcleo de Estudos Interdisciplinares Afro-Brasileiros (NEIAB) da Universidade Estadual de Maringá (UEM) em 08 de abril de 2016 (Comemoração do Dia Internacional dos Ciganos), em Maringá-PR. Notícias em destaque. SASC. Disponível em: <http://www2.maringa.pr.gov.br/sasc/?cod=noticias/28802>

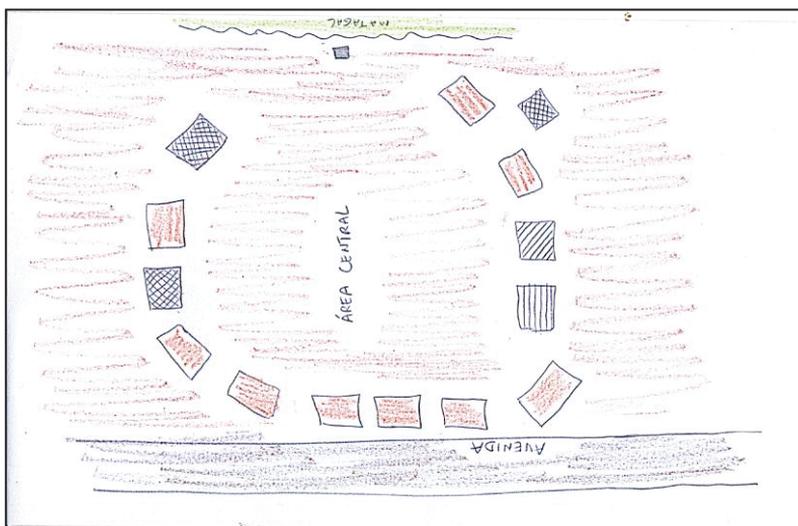
cavado um buraco com cerca de meio metro de profundidade e cerca de 50 centímetros de diâmetro, que fica cercado por três telhas de zinco (que servem como biombo) com cerca de dois metros de altura cada uma, encaixadas umas às outras, formando uma cabine em formato de “u”. O lado aberto fica voltado para um lugar sem trânsito de pessoas e/ou veículos, como um matagal ou parede, evitando assim a exposição do(a) usuário(a). Com o passar do tempo o buraco fica preenchido de dejetos e é necessário montar novamente a latrina, geralmente num local próximo. Quando o grupo se organiza para partir, a latrina é desmontada e o buraco é tapado com terra.

Além desses aspectos logísticos a vida em comunidade exige uma organização solidária que preserva a unidade do grupo e atenda às necessidades básicas de todas as famílias. Sua dinâmica comunitária mostra que sua segurança está no fato de fazer parte de uma “grande família”, onde um cuida do outro. Geralmente sua fonte de água é em postos de gasolina ou vizinhos, de quem a compram enchendo seus baldes e garrafas. Geralmente cada “pai de família” se responsabiliza por conseguir a água para sua família nuclear, sendo que as vezes o mais velho compra e/ou divide o que possui com seus filhos e netos, mas percebe-se a solidariedade comunitária no livre compartilhamento da água quando alguém tem falta e está sem condições de buscá-la.

Outro aspecto interessante do acampamento é a sua configuração circular. As barracas são montadas “em círculo”, deixando um espaço comunitário no centro e sempre com a frente de frente para as outras, com raras exceções. Segundo os anciãos Oscar Mota (62 anos) e Joaquim Motta (73 anos) essa configuração se dá por conta da manutenção das boas relações entre as famílias e também para proteção mútua. Todos podem “se ver e cuidar uns dos outros”.

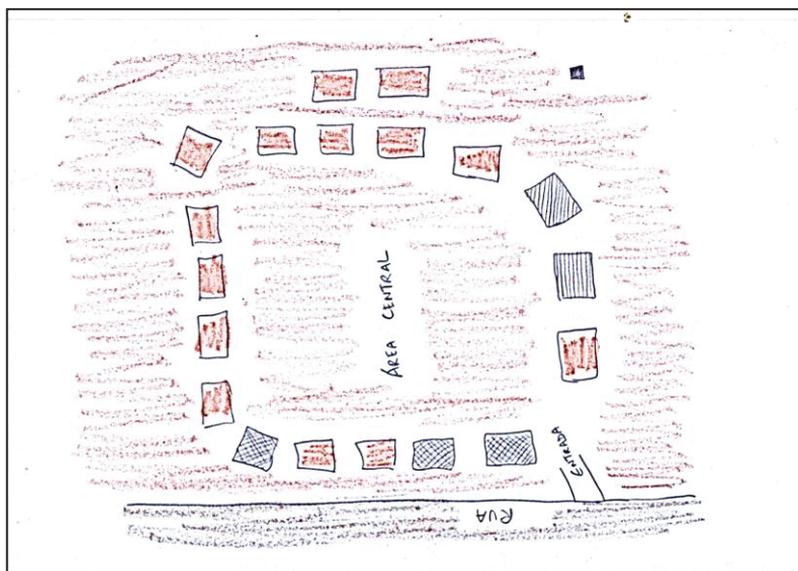
As figuras abaixo demonstram a organização circular do acampamento, o que pode dar uma visualização mais detalhada da dinâmica organizacional do grupo.

Figura 5: Acampamento Jair Alves em Rolândia-PR – abril, 2016.



Fonte: Igor Shimura.

Figura 6: Acampamento Jair Alves em Campo Mourão-PR – agosto, 2016



Fonte: Igor Shimura.

Legenda:



Barraca do chefe Jair Alves



Barraca do responsável Cláudio Motta



Barraca dos “velhos” (idosos, anciãos)



Barracas “comuns”; famílias nucleares



Latrina

A itinerância tal como vivenciada pelo Acampamento Jair Alves nos possibilita explorar aspectos antropológicos diversos. Destaco aqui a perspectiva do “lugar” e seu significado. Para tanto quero relacioná-lo às ideias de Augé (1994) e Da Matta (1987) que tratam do “lugar/não-lugar” e da “casa/rua” respectivamente. Meus interlocutores têm no “não lugar” e na “rua” do “outro” o seu “lugar” e a sua “casa”. Dentro do acampamento os calon personalizam cada barraca – e o *espaço* que ela ocupa – nomeando-as com os nomes dos “pais de família” de cada uma. “Aquele é a barraca do fulano”; “aquela outra é a barraca do ciclano”.

Tal relação com o espaço onde as barracas estão montadas pode indicar um lugar antropológico das relações afetivas, da “casa”, do universo do lar, em oposição ao universo da “rua”, instável e em constante mutação. Não é interessante que o espaço transitório do não cigano, sua “rua”, seja o espaço de afinidades do cigano itinerante, sua “casa”? Assim, o espaço “entre lugar” da sociedade ampla é, para o Calon itinerante, além de um espaço concreto (uma dimensão material) um eixo dinâmico de representação e significado de sua identidade, a sua “casa”. Nesse sentido é emblemático o título do livro de Cristina Costa Pereira (2009), “Os ciganos ainda estão na estrada” – ele nos provoca a pensar na identidade cigana como algo ligado “à estrada”, à “rua”, aos “entre-lugares”.

A ideia de Augé pode ser útil para entendermos essa relação. Ele fala dos “lugares” e dos “não-lugares”, onde “lugar” “pode se definir como identitário, relacional e histórico” e “não lugar” é “um espaço que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico” (AUGÉ, 1994, p. 73). O grupo faz de sua barraca seu “lugar” e a instalam num “não lugar”, que curiosamente se torna “lugar” porque é o espaço que abriga sua residência móvel. Augé (1994, P. 74) afirma que

...existe evidentemente o não-lugar como o lugar: ele nunca existe sob uma forma pura; lugares se recompõem nele; relações se reconstituem nele; as “astúcias milenares” da “intervenção do cotidiano” e

das “artes de fazer” [...] O lugar e o não-lugar são, antes, polaridades fugidias: o primeiro nunca é completamente apagado e o segundo nunca se realiza totalmente – palimpsestos em que se reinscreve, sem cessar, o jogo embaralhado da identidade e da relação.

A esse olhar poderíamos acrescentar a discussão jurídica das definições de residência. As barracas, como “casa” de habitação se enquadram no artigo 150 § 4º do Código Penal, que diz: “A expressão ‘casa’ compreende: I - qualquer compartimento habitado; II - aposento ocupado de habitação coletiva; III - compartimento não aberto ao público, onde alguém exerce profissão ou atividade”. No código civil art. 73 diz algo semelhante: “Ter-se-á por domicílio da pessoa natural, que não tenha residência habitual, o lugar onde for encontrada”.

Não é o objetivo aqui aprofundar-me na temática pelo viés jurídico, mas apenas destacar que mesmo numa perspectiva jurídica existem dispositivos legais que corroboram a ideia da barraca como “lar”, “casa” e “domicílio”, não importando onde este seja localizado, se em entre-lugares ou em espaços culturais “oficiais” de moradia⁸⁰.

Outros elementos

Ofícios

A renda do grupo advém principalmente do comércio informal e ambulante. Os homens saem para o comércio diariamente no período da manhã, em horários indefinidos, enquanto as mulheres ficam no acampamento atendendo os filhos, organizando as barracas e realizando a limpeza geral, bem como preparando alimentos para receberem os maridos que retornam “da venda”, em horários que variam entre meio dia e dezessete horas. O significado endógeno de “trabalho” para o grupo passa pela história de perseguição e sofrimento comum aos ciganos no mundo. As relações com o não cigano se dão somente pela necessidade natural de sobrevivência, quais sejam a obtenção de alimentos, roupas, tecnologia etc, coisas estas que os ciganos não produzem.

Sua perspectiva de trabalho é de que esse é algo muito particular e que seus resultados devem ser usufruídos por quem o faz. Por isso “cigano não tem patrão, é patrão dele mesmo”. Ferrari (2010, p. 73) teve a seguinte percepção acerca do tema:

A aversão à ideia de submissão evidencia-se etnograficamente nas concepções calon de trabalho. Os Calon que conheci jamais se

⁸⁰ Em 2014 a deputada Erika Kokay (PT-DF) criou o PL 7774/2014 que afirma que “as tendas que servem de moradia para ciganos devem ser consideradas como domicílio e, por isso, a sua inviolabilidade deve ser garantida de acordo com a Constituição Federal, que define casa como asilo inviolável do indivíduo” Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/480187-PROJETO-PROIBE-INVASAO-DE-TENDAS-CIGANAS.html> e http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=4f656A5A435A903AEf7ED14950B97795.proposicoesWeb1?codteor=1264018&filename=PL+7774/2014 Acesso em: 11 nov. 2016.

empregam. A ideia de se sujeitar a alguém, ainda mais um gadjo, com carga horária fixa, é completamente alheia ao modo de vida do homem e da mulher calon. Em Santa Fé do Sul, onde em 2011 vivia uma rede de parentes de cerca de 100 pessoas, morando em casas, uma velha calin usava a noção de “trabalho” para definir um “não calon”, em oposição à noção de “viagem”, que definia o Calon.

Portanto sua perspectiva acerca do trabalho é de autonomia, sem sujeitar-se à um patrão que eventualmente os explore, escravize e os exponha a desigualdade na divisão de lucros. Também tem a ver com a noção de liberdade. As viagens, conforme já dito, estão intimamente ligadas à sua economia, pois renovam a clientela explorando novos lugares para a realização de seu comércio. Como desfrutar de liberdade estando empregado formalmente, sujeito à patrões não ciganos? Podemos dizer então que os Calon não estão coadunados com a perspectiva capitalista de trabalho, em que o capital “a todos domina” (MÉSZÁROS, 2011). Sua noção de trabalho é singular e sua percepção do mercado segue uma orientação particularizada.

Como diz o adágio popular, “cigano vende de tudo”, por isso não existe um produto tradicional para o comércio: comercializam toalhas, panelas, fazem negócios trocando veículos em feiras informais específicas para esse fim, emprestam dinheiro etc. Tradicionalmente os homens do Povo do Biráco sempre viveram como raizeiros⁸¹, comercializando remédios caseiros que, juntamente com rezas e benzimentos era oferecido aos potenciais clientes. No entanto, segundo dizem, os avanços da medicina e da tecnologia e comunicação “fez com que aqueles que acreditavam nas rezas buscassem outras alternativas de tratamento”. Não sabendo como dinamizar os negócios muitos anciãos do grupo insistem na prática do raizismo, mas custa-lhes muito encontrarem clientes, por isso procuram trabalhar em zonas rurais, onde acreditam que os tratamentos naturais que oferecem ainda encontram interesse.

Alguns homens do grupo vivem de “empréstimo de dinheiro” – tanto para ciganos como para não ciganos. Não que não façam outros negócios, mas que essa seria uma de suas principais fontes de renda. Isso talvez explique a permanência mais frequente de alguns homens no acampamento mesmo nos horários “de trabalho”, quando quase todos estão fora do acampamento, “na venda”. Pelo período que estive em campo pude observar que os ciganos que emprestam dinheiro estão constantemente falando ao telefone celular, tratando de valores, prazos e garantias de empréstimos. Também ouvi muitas queixas por parte de alguns sobre perdas que tiveram ao emprestarem dinheiro para *ciganos tacheiros* (como chamam os ciganos Rom) que moram em outros Estados.

Através das observações em campo pude perceber que os ciganos com melhores condições financeiras são justamente os agiotas, pois esses possuem uma vida mais “tranquila”, com poucas saídas cotidianas do acampamento, no entanto possuem mais condições para saírem a passeio, quando visitam parentes em outras cidades e estados. Também são esses que socorrem seus irmãos e primos dentro do próprio povo quando são solicitados. A perspectiva de trabalho para o grupo é,

⁸¹ Especialista em manipular plantas medicinais.

a princípio, a atividade de subsistência, longe da ideia do acúmulo de capital, no entanto não são tão existencialistas que não possuam reservas nas quais possam se socorrer em adversidades imprevisíveis ou mesmo usufruir de recursos extras em situações que lhes cabem.

Religiosidade

O Acampamento Jair Alves apresenta uma religiosidade sincrética, com as características do que cunhei de “duvelismo” (SHIMURA, 2014), ou seja, um sistema de crenças muito parecido com o hinduísmo, em que o “deus étnico”, *duvé*, pode manifestar-se de diversas formas, com diferentes nomes e atributos. No período de pesquisa observei a presença de islâmicos, católicos, evangélicos e espíritas no grupo. A maioria dos Calon do acampamento se autodeclara como “católicos”, mas não frequentam missas nem estão vinculados à nenhuma paróquia. Acreditam num único “deus”, que é e está em toda forma divina, seja um santo, um livro sagrado, um semideus ou deus das mais variadas origens. É a mesma ideia da qual compartilha o Calon Heredia (apud CAMPOS, 1999, p. 27,28):

Os ciganos não têm uma religião especial [...] Para nós, ciganos, Deus [...] recebe o nome de Devel – nome com o qual os ciganos chamam a Deus. Temos visto escrito de muitas formas: Devel, Debel, Undebel etc. A expressão correta é a primeira, derivada mais diretamente da palavra sânscrita Deva, sinônimo de Deus.

Com isso podemos compreender melhor o sincretismo religioso do grupo, pois *deva*, como termo raiz da palavra cigana usada para se referir a “deus”, *duvé*, indica um significado amplo sobre o que ou quem seja deus: “divindade qualquer”, sem necessariamente um vínculo dogmático a qualquer religião ou personalidade divina em específico” (SHIMURA, 2014, p. 30). Outrossim relatam com riqueza de detalhes e aparente afeto o período em que um padre católico, Renato Rosso, viveu entre eles, realizando missas, batizados e alfabetizando adultos e crianças⁸². Os relatos indicam que o referido padre buscava promover aproximação entre a igreja institucional e os ciganos, levando-os vez por outra para participar de missas.

Por mais que o catolicismo tenha uma expressão maior no grupo, um dos seus anciãos tornou-se evangélico, chegando a filiar-se formalmente a uma igreja Assembléia de Deus – Ministério do Éden sediada em Porecatu-SP, onde o grupo esteve por um breve período de tempo, entre fevereiro e abril de 2016. Ele mostra com satisfação a “carteirinha de membro” que comprova sua vinculação institucional e frequentemente participa de cultos evangélicos em igrejas próximas

⁸² O padre Renato Rosso escreveu um livro chamado “Ciganos – um povo de Deus” (1988), cuja capa é ilustrada com fotos do acampamento Jair Alves. Conta-se que ele passou pelo grupo no final da década de 1980 (já voltava, ficando cada vez entre 7 a 10 dias, por cerca de dez vezes).

ao acampamento (mesmo em outras denominações) – nas mais variadas cidades por onde passam.

O que observei é que o cristianismo vivenciado pelo grupo possui uma “versão particular”, moldado por suas particularidades históricas e culturais, com forte característica ecumênica. Também observei bíblias abertas no painel dos carros, colares e gargantilhas com crucifixos e tatuagens de santos.

Isso é interessante porque pode nos indicar que, primeiro a calonidade independe de um determinado formato religioso e seu cristianismo se torna algo “seu”, “do seu jeito cigano”, “ciganizado”. Segundo, mostra a religião não como elemento necessariamente desagregador, mas constituinte das estratégias de negociação nas relações com o outro. Assim, a versão cristã no Acampamento Jair Alves é marcadamente sincrética e aparentemente livre de imposições institucionais, assumindo a característica de um “cristianismo popular”, no caso aqui, um tanto “duvelista”, que nesse caso bem poderia ser entendido como um tipo de “cristianismo colonizado localmente”.

Apesar desse vínculo maior ao cristianismo, católico e protestante, percebi um trânsito interessante de religiosos no grupo: um muçulmano que os visitou e distribuiu literaturas islâmicas, um pastor presbiteriano que realizava aulas de alfabetização nas barracas, uma senhora devota de Santa Sara Kali⁸³ que os visitava semanalmente e buscava mais informações sobre as crenças do grupo. Também testemunhei algumas visitas de clientes não ciganos solicitando uma “consulta espiritual”, que acontecia em forma de “adivinhações” e subsequentes “conselhos” para solução de eventuais problemas que a pessoa estava vivenciando.

A ideia amplamente difundida de que todo(a) “cigano(a) lê a sorte” atraía alguns clientes ao grupo, que se beneficia financeiramente dessas consultas esporádicas. De fato, o Acampamento Jair Alves não tem como fonte de renda a prática da quiromancia (leitura da mão) como vimos anteriormente, mas o fato de serem ciganos – e reconhecidos assim – automaticamente os situa como quiromantes aos olhos da sociedade ampla.

Liderança

O grande grupo do Povo do Biráco possui vários “responsáveis”⁸⁴, que é o mesmo que “vice chefes”, “auxiliares”, “aprendizes” e potenciais candidatas a chefes. Na prática tanto chefes como responsáveis são responsáveis pela estabilidade “jurídica” (regras internas de conduta) e moral do grupo. Os “responsáveis” atuam sob a ordem de um chefe hierarquicamente maior (Jair Alves e Sadi Motta). Eles são reconhecidos por todo o grande grupo, mas efetivamente sua autoridade se limita à turma a que pertencem ou estão localizados temporariamente. Como auxiliares, são os grandes representantes da

⁸³ Uma santa regional da qual se diz que era cigana. Seu principal culto acontece na cidade de Saintes-Maries-de-la-Mer, na França. No Brasil a santa – não reconhecida pela Igreja Católica Romana – tem sido divulgada principalmente por entidades de cunho político, como a Fundação Santa Sara Kali, sediada em Nova Iguaçu-RJ e cuja fundadora, Mirian Stanescon conseguiu conduzir o processo político para que o Dia Nacional do Cigano fosse comemorado no mesmo dia de Santa Sara Kali, 24 de maio, descartando a data de comemoração internacional, 8 de abril.

⁸⁴ Categoria nativa para designar a pessoa que fica “responsável” por manter a ordem de uma turma na ausência dos chefes.

turma na ausência de um chefe, revestidos de autoridade e empoderados para resolver conflitos internos, procurar lugares para acampar quando o tempo de mudança se aproxima, intermediar conflitos com outros grupos ciganos e/ou com não ciganos, contatar autoridades etc.

O surgimento de um responsável ocorre tanto à medida que alguém se destaca por interpretar as demandas e necessidades da sua turma, como à medida em que se percebe seu interesse, boa comunicação e apoio aos chefes. “Falar bem”⁸⁵ é um dos requisitos fundamentais, pois a comunicação é um dos seus principais recursos de atuação. O responsável deve demonstrar sabedoria e fácil compreensão do funcionamento básico das estruturas com as quais o acampamento precisa lidar (como solicitar autorização para acampar junto à prefeitura, “conversar” com a polícia em caso de uma abordagem etc) e claro, demonstrar submissão e fidelidade aos chefes. Assim, a boa performance de um responsável pode conduzi-lo, “um dia”, à indicação de chefia, pelos chefes e pelos mais velhos.

Além dessas qualificações, o chefe Jair enfatiza que possuir um “nome honrado”, ser bem aceito pelo povo, demonstrar capacidade gerencial e espírito pacificador são requisitos basilares para a escolha de um chefe:

Pesquisador: “*Senhor Jair, como que um chefe é escolhido no acampamento, no grupo?*”

Jair Alves: “*Pelo nome da pessoa, uma pessoa bem cotado, uma pessoa que é valorizado, uma pessoa que merece, que é todo na mão, que é todo, aquele ali... é uma pessoa ligada pelo povo, uma pessoa que é bem visto, uma pessoa que não é brigão, uma pessoa que sabe dirigir uma coisa, um acampamento, compreende? Uma pessoa que... que é, uma pessoa escolhido assim.... e daí, aí já vem [e diz] “ó fulano, você vai ser o chefe”. Já os próprios velhos, os antigos, que é as pessoas que tem responsabilidade já conhecem aquela pessoa que é, falam: “não! Esse é... é que nem um cavalo parelha, não, esse é um cavalo bom!” [...] esse é uma pessoa boa, pessoa que tem capacidade”.*

Essa é a regra da construção de um chefe, no entanto há exceções, como o caso do próprio Benedito Moraes, que conforme já relatado se tornou chefe ainda muito novo, depois que todos os seus irmãos foram assassinados e ele se viu obrigado a assumir a responsabilidade da liderança. O caso do líder Maninho, do Rancho de Baixo em Sousa-PB, é outro exemplo de exceção.

Maninho é um líder surgido da interseção entre as comunidades do Rancho de Baixo, e de forma peculiar, pois não fora nomeado líder pelo modo convencional. Com o providencialismo que o caracteriza, vem construindo o respeito necessário à sustentabilidade de um líder [...]. A construção deliberada da condição de líder exigiu dele ações ágeis e resultados práticos. Suas iniciativas demonstraram todos os atributos necessários a essa função, ganhando gradativamente a confiança do povo a das autoridades ciganas (SIQUEIRA, 2014, p. 137).

⁸⁵ No sentido de comunicar-se com clareza, objetividade e autoridade.

A figura dos chefes é central para a ordem e manutenção identitária do grupo. No Povo do Biráco os chefes são modelos referenciais de conduta em tudo: moralidade, performance comercial, condução do casamento, educação dos filhos e netos etc. Os atuais chefes são moderados no consumo de bebidas alcoólicas mesmo em dias de festa, não costumam sair do acampamento exceto para resolver problemas pessoais e trabalhar e são extremamente cuidadosos com o grupo dando conselhos em todo o instante. A autoridade a eles concedida agrega os papéis de juiz e promotor, conselheiro, contador e gerente. Julgam situações várias que dizem respeito tanto ao grupo como um todo, como também a questões particulares, nas famílias nucleares. Possuem poder também para decidir ou direcionar punições quando entendem serem necessárias.

A função legislativa é muito importante porque preserva a ordem na comunidade. Os veredictos baseiam-se na chamada “lei cigana”, que é um conjunto de códigos éticos e jurídicos, particularizada em cada grupo cigano, e que no Acampamento Jair Alves possui uma versão singular, ainda que compartilhe elementos comuns com outras versões.

De natureza consuetudinária⁸⁶ a lei cigana é passada de geração a geração e tem nos chefes seus grandes guardiões. A “lei” tem como função primária regular a conduta cigana dentro do universo do grupo, no entanto também regulamenta suas relações externas como, por exemplo, casos de exogamia ou conflitos intergrupais⁸⁷. Alguns estudiosos traçaram “regras gerais” da lei cigana: Sarramone (2007, p. 244) afirma que “os delitos fundamentais na cultura cigana são o abuso sexual, o abandono dos filhos, insultar os mortos, roubar, enganar ou mentir para outro cigano ou delatar aos não ciganos sobre questões que possam afetar negativamente a algum ou a todos os ciganos”. Heredia (apud ROSSO, 1988, p. 89) lista dez regras de conduta proibidas para “os ciganos”:

1. Não ajudar outro cigano
2. Violar os direitos de outro cigano
3. Faltar com o respeito para com os mais velhos
4. Faltar à palavra dada entre ciganos
5. Abandonar os filhos
6. A separação conjugal por traição
7. A maternidade antes do matrimônio
8. A falta de pudor no vestir e os modos de comportar-se
9. Furtar num lugar sagrado
10. Ofender a memória dos mortos

Há ainda outras versões que indicam quais seriam as “regras gerais”, mas isso demandaria uma pesquisa mais ampla sobre o tema. Fato é que os chefes são profundos conhecedores das regras da lei cigana local, que se altera à medida de sua relação com o tempo e o espaço. No Acampamento Jair Alves, tanto o chefe como o responsável Cláudio Motta listam quais são as “regras” para o grupo:

⁸⁶ Muito comum entre povos tradicionais, o direito consuetudinário surge dos costumes e não passa por um processo formal de criação de leis. Essas leis, internas do grupo, não precisam necessariamente estar num papel ou serem sancionadas ou promulgadas. Os costumes transformam-se nas leis.

⁸⁷ Cf. WEYRAUCH, Walter O. *Gypsy law: romani legal traditions and culture*. California: University of California Press, 2001.

*Estupro é algo repulsivo e deve ser punido com a morte.
É proibido brigas entre familiares.
É proibido o furto entre ciganos.
É proibido o adultério.
É proibido divorciar.
É proibido abandonar a família.
É proibido matar inocentes.
É proibido ofender os mortos, sob pena de punição com a morte.
As mulheres é proibido o uso de roupas curtas que mostrem as pernas.
É proibido a relação sexual antes do rito do casamento.
É proibido ensinar a chibi (língua) para não ciganos, mesmo que sejam
pessoas próximas, amigas.
É proibido não respeitar o período de luto.*

São os chefes também que determinam onde o comércio pode ser feito, se na cidade onde se encontram ou nas redondezas, bem como o que se pode vender e como vender. Até mesmo os lugares que cada membro do grupo pode frequentar é determinado pelos chefes, especialmente os lugares próximos ao acampamento: bares, restaurantes, shoppings, lojas etc. Tal controle se justifica como um “cuidado para manutenção da boa imagem do cigano” diante da cidade que os acolhe e também como um ato de proteção, afinal os chefes, com larga experiência, tem o papel de discernir lugares potencialmente perigosos, onde percebem correr o risco de serem grandemente discriminados ou sofrerem atos de violência.

Preconceito e discriminação

“Que nós, nós não temos racismo com eles [não ciganos]. Se não são eles nós não sobrevive. Que nós vende nossos objeto pra eles. Um carro, um cordão, uma colcha, um tapete. Eles tem racismo com nós. Fala que nós rouba, samo ladrão... nós não samo ladrão! Nós precisa da raça de gajon, nós... todo lugar que nós chega nós nunca deu um tapa em gajon. Não digo se nós tiver numa bodega bebendo as vezes vem os gajen bebo, as vezes quer agredir a raça cigana... cigano é unido... dá uma briguimba de tapa ali... apanha, apanha tá! Mas nós quer que gajon bote isso na cabeça: que nós precisa muito deles. Nós somos pouco!” (Augusto Alves, 51 anos).

A fala do senhor Augusto Alves revela sua percepção e condição de vítima de “racismo” da sociedade ampla, não obstante demonstrar que não quer como inimiga, pois “precisa muito” dela para sobreviver. Veiga e Mello (2012) falam de três inimigos históricos dos ciganos: o Papa, Hitler e os prefeitos. Em seu artigo “*A incriminação pela diferença: casos recentes de intolerância contra ciganos no Brasil*”, que trata de três casos paradigmáticos que mostram como a imagem dos ciganos no Brasil é apresentada na mídia, eles demonstram como essa mídia “alimenta uma verdadeira punição pela audiência” (VEIGA; MELLO, 2012, p. 94).

É fato, os ciganos, seja de qual for a “categoria identitária”, continuam a ser vistos como problemas sociais a serem resolvidos. As heranças deixadas pelos escritos de Grellmann (1753-1804) e Borrow (1803-1881), dentre outros, continuam a promover a exclusão e a pintar o retrato do cigano “perigoso”, “trapaceiro” e “imoral”. Tais representações estão no “imaginário coletivo”

brasileiro e se preservam e manifestam sem pudor de diversas formas e em diversos meios.

Basta estar atento às mais variadas formas de mídia, hoje, para encontrar inúmeros atos de preconceito, destacando “o perigo de se relacionar com ciganos”⁸⁸, associando-os à “mau cheiro e à bagunça”⁸⁹, bem como a outros estereótipos. No período da pesquisa de campo no município de Rolândia-PR aconteceram fatos que ilustram bem a constante tensão em que vivem os ciganos no Brasil, em especial os itinerantes. Tais fatos também nos dão informações que podemos considerar como elementos que influenciam na construção da pessoa calon, na formação identitária do povo, que se vê à margem social.

O primeiro acontecimento foi o que considere um “ataque surpresa” de não ciganos à uma das barracas durante a madrugada. Quando eu pouso no acampamento geralmente fico na barraca do “responsável” Cláudio Motta, mas certa noite fui convidado a pernoitar na barraca de meus “compadres” (sou padrinho de uma bebê), Cassiano e Tati. Como de costume arrumaram um colchão para mim e o cobriram com um mosqueteiro. Próximo das três horas da manhã acordamos com estouros de fogos de artifício e uma luz muito forte dentro da barraca, além do imediato cheiro de fumaça. Cassiano gritou em voz alta para seu vizinho, Diéque, perguntando “o que estaria acontecendo”, ao que recebeu a resposta de que “talvez pudesse ter ocorrido um curto circuito na fiação elétrica”.

Logo ouvimos um veículo em alta velocidade e entendemos o que havia acontecido. Era comum nas outras vezes que eu dormi no acampamento, especialmente finais de semana, durante a noite ouvir não ciganos que passavam em carros em frente ao acampamento xingarem os ciganos e gritarem em alta voz “ordenando” aos ciganos que “fossem embora”. Provavelmente um ou alguns desses “agentes anticiganos” cometeu esse ato como uma forma de pressionar o acampamento a ir embora de Rolândia. Muitos acordaram e saíram de suas barracas para ver o que havia acontecido e mesmo enfrentando resistência do grupo, que temia futuras represarias, fui com meu compadre ao batalhão da Polícia Militar, que ficava cerca de 300 metros do acampamento.

Lá relatamos o ocorrido à dois policiais, mas fomos orientados a “fazer um boletim de ocorrência” no dia seguinte, na delegacia da Polícia Civil, o que fizemos. Logo pela manhã, estando todos em “roda de conversa” tomando café, os calon relataram que esse tipo de coisa é relativamente comum e que há cerca de um ano, quando outra turma se encontrava em Santa Catarina, “alguém” jogou uma bomba caseira em uma das barracas, durante a noite, enquanto todos dormiam, mas “graças a Deus não houve feridos”, ainda que tudo na barraca tenha se perdido.

Outro fato em Rolândia naquela mesma semana demonstrou o quanto o acampamento era indesejado no município. Dois jovens Calon foram almoçar num restaurante próximo ao acampamento – local autorizado pelo chefe Jair, e

⁸⁸ MÓR -MONTE, Pedro. Contra&Verso. Foto legenda – A volta dos Ciganos. Disponível em: <http://contraverso.com.br/foto-legenda-a-volta-dos-ciganos/>. Acesso em: 16 jun. 2016.

⁸⁹ YOUTUBE. GOME, Franklin. *Vídeo onde Dona Geralda insulta e discrimina os ciganos*. Canal Danças Ciganas. Vídeo (1min27s). 19 mar. 2016.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=q-DPHGZQE10>. Acesso em: 16 jun. 2016.

segundo relatos, foram agredidos verbalmente por um cliente “insatisfeito com a presença de ciganos na cidade”. Em reação, os jovens começaram a discutir com o indivíduo, o que gerou agressões físicas mútuas.

Segundo um dos jovens “alguns motoqueiros que estavam próximos dali (possivelmente clientes do restaurante) se juntaram ao homem que havia começado a briga” e em desvantagem os jovens correram e chegaram ao seu veículo para fugir, não sem antes ter seu carro riscado e amassado pelos agressores enfurecidos. No relato os jovens contam que enquanto apanhavam ouviam a dona do estabelecimento “xingando-os, ofendendo-os e os mandando embora, pois aquela cidade não lhes pertencia”.

Na ocasião cheguei a acompanhar os jovens à delegacia para registrar boletim de ocorrência, em que foi registrado o crime de injúria racial. No entanto, ao relatar o caso ao promotor de justiça (numa reunião ocasional com o Ministério Público) o chefe e o responsável foram orientados a apaziguar os envolvidos e a não prosseguir no processo, como uma “estratégia política” para mostrar “o quanto o grupo deseja a paz” com os moradores da cidade, mesmo perseguidos.

Depois desse fato o chefe proibiu o grupo de passar em frente ao restaurante, temendo alguma reação violenta de comerciantes locais. O interessante foi que no mesmo dia do ocorrido, ao final da tarde, uma viatura da Polícia Militar foi ao acampamento e, segundo relatos, um jovem soldado “queria obrigar os jovens calar a pagar algumas cadeiras que haviam sido quebradas durante a briga no restaurante” caso contrário “no dia seguinte viriam oito viaturas para os retirar à força do seu local de pouso”.

Diante de tal situação fomos acionados pelo responsável e intervimos imediatamente na situação através da ligação telefônica do nosso advogado (da ASAIC) ao batalhão policial, bem como convocamos uma reunião com os capitães no dia seguinte, além de enviar uma denúncia para a Secretaria de Justiça e Cidadania do Estado do Paraná via e-mail. Esse procedimento resolveu o problema com os policiais, que não retornaram ao acampamento para “os retirar à força” conforme um deles havia prometido, mas para inibir outros atos que aterrorizassem o grupo colocamos uma faixa em frente ao acampamento com a Lei 7.716 (Art. 1º)⁹⁰ em letras grandes, com a intenção de que todos os transeuntes naquela avenida pudessem ler e refletir acerca dos direitos que aqueles cidadãos ciganos tinham, mesmo com suas diferenças étnicas e culturais.

Minha reflexão sobre esses episódios em relação aos processos de construção identitária Calan se volta ao questionamento sobre o quanto essa violência “pesa” na formação da autoconsciência de pertencimento étnico. Conhecendo outras realidades, como na Romênia, Moldávia (onde os ciganos foram escravizados por séculos), Turquia e Argentina, bem como comunidades em todo o Brasil, sou levado a pensar que a perseguição é um fato comum aos ciganos em todo o mundo. A fala de Moonen (2000, p. 2) acerca dos ciganos na Europa talvez reflita um pouco da visão que a sociedade ampla possui sobre os ciganos no Brasil: “Desde sua chegada na Europa Ocidental, os ciganos têm sido

⁹⁰ “Art. 1º Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7716.htm Acesso em: 15 ago. 2016.

vítimas de políticas anti-ciganas, em todos os países por onde passaram. ‘Ciganos’ virou palavrão; ser ‘cigano’ virou crime”.

Esperamos que o “anticiganismo” no Brasil perca seu vigor, nos mais diferentes contextos em que está presente e não tenhamos que lidar com casos como o que aconteceu em Oberward, na Áustria, em 1995, quando quatro ciganos foram mortos por uma bomba de fabricação caseira quando tentavam remover uma placa ofensiva que dizia “Ciganos, voltem para a Índia” (Cf. FONSECA, *op. cit.*, p. 248). Infelizmente casos como os analisados por Veiga e Mello (2012) continuam a acontecer. O “desfecho” do caso em Santo Amaro da Purificação-BA, onde um “delito cometido por um indivíduo emblematicamente recaiu sobre a totalidade de um grupo Calon e de seu acampamento” (p. 103) exemplifica o tratamento dado à muitos ciganos no Brasil:

Destruído o acampamento os ciganos vão embora de Santo Amaro, fugindo com medo, despojados de seus bens, fustigados sob ameaça de linchamento e lançados outra vez na estrada. Em sua errância de pouso em pouso, entretanto, irão encontrar sempre as mesmas figuras: os estereótipos, os preconceitos, as acusações morais; enfim, as máscaras de guerra da intolerância (VEIGA, MELLO, 2012, p. 104).

Assim, o preconceito e a discriminação são parte do dia-a-dia do Acampamento Jair Alves. Com atos semelhantes a estes relatados o grupo convive quase que “naturalmente”, de cidade em cidade, “de pouso em pouso”, onde assim como os Calon de Santo Amaro da Purificação, encontram as mesmas “máscaras de guerra da intolerância”.

3 A construção da pessoa Calon

Educação, socialização e endoculturação

Uma vez que os universos cigano e não cigano são distintos é de se esperar que o Povo do Biráco possua uma concepção coletiva nativa de “pessoa calon” vinculada aos seus sinais diacríticos, costumes, tradições e outros elementos simbólicos diferenciadores de sua etnicidade. Essa concepção estabelece o próprio grupo no centro referencial de “pessoa”, nutrindo uma autoimagem excludente em relação ao “outro”, afirmando sua própria cultura e *modus operandi*. Isso posto, suas relações com o “outro” se dão a partir da perspectiva êmica de sua realidade, entre negociações e resistências próprias das dinâmicas inter-relacionais entre diferentes povos.

O que nos interessa tratar é como é gerada a concepção de “pessoa calon” no contexto do Povo do Biráco, mais especificamente em uma de suas unidades, o Acampamento Jair Alves. Como se dá a construção identitária Calon no acampamento? Quais são as especificidades socioculturais e sinais diacríticos que os identificam e como isso é passado para as crianças? Como se dá o processo educativo que “gera” a pessoa Calon? Para responder a essas questões é necessário tratarmos dos processos formativos no ambiente familiar, informal e intraétnico do grupo, começando pela ideia da educação.

“Ninguém escapa da educação”. Essa é a primeira afirmação de Carlos Rodrigues Brandão (2013) em seu livro *O que é educação*, o qual inicia demonstrando que o sistema educacional ocidental – em que o conhecimento é transmitido em espaços especializados de aprendizagem – não é o único existente. Ele descreve “educação” como o processo de formação do indivíduo que se dá “em casa, na rua, na igreja ou na escola, de um modo ou de muitos” (BRANDÃO, 2013, p. 7). Seu entendimento é que não existe apenas uma “educação”, mas muitas “educações”. Portanto sua ênfase está na afirmação de que “não há uma forma única nem um único modelo de educação; a escola não é o único lugar onde ela acontece e talvez nem seja o melhor; o ensino escolar não é a sua única prática e o professor profissional não é o seu único praticante” (Ibidem, p. 9).

Numa perspectiva sociológica a educação poderia ser entendida como mecanismo de autopreservação através do qual uma sociedade reproduz e mantém a identidade e seus elementos fundantes, transmitindo costumes e tradições de geração em geração, preservando o senso de pertencimento. “A educação existe onde não há a escola e por toda parte pode haver redes e estruturas sociais de transferência de saber de uma geração a outra onde ainda não foi sequer criada a sombra de algum modelo de ensino formal e centralizado” (p. 13).

No acampamento não há um espaço próprio dedicado ao “ensino”, isto é, não há nada parecido com uma “barraca escola”, nem nenhuma área demarcada com placa ou quaisquer outras formas de identificação para a transmissão de saberes. Naquele contexto a educação é praticada em variadas modalidades ininterruptamente, cotidianamente, afinal o grupo possui suas próprias concepções, meios e processos de educação, não obstante matriculem alguns de seus filhos em escolas em cidades por onde passam, como veremos mais adiante.

Minhas observações em campo me levam a pensar o próprio sistema cultural do grupo como um sistema educacional, dinâmico e eficiente, que ajusta a criança e o adulto à sua comunidade e cultura, regulando a conduta de seus membros, “construindo” a pessoa calon. É como se a “cultura calon do Povo do Biráco” se constituísse ela mesma num meio complexo de aprendizagem, formadora da consciência de grupo, do sentimento de pertencimento, de onde emanam os componentes necessários para a manutenção/construção de sua ciganidade.

Se considerarmos que do ponto de vista etimológico a palavra “cultura” pode significar o mesmo que “conhecimento compartilhado, modos de viver, instrumento mediador, sistema de participação, sistema de valores e de criações de um povo ou grupos sociais” (CAPELO In: GUSMÃO, 2003, p. 107) podemos pensar a ciganidade do Povo do Biráco tanto como algo construído como também um mecanismo de “formação”. “Assim, tudo o que é importante para a comunidade, e existe como algum tipo de saber, existe também como algum modo de ensinar” (BRANDÃO, 2013, p. 23).

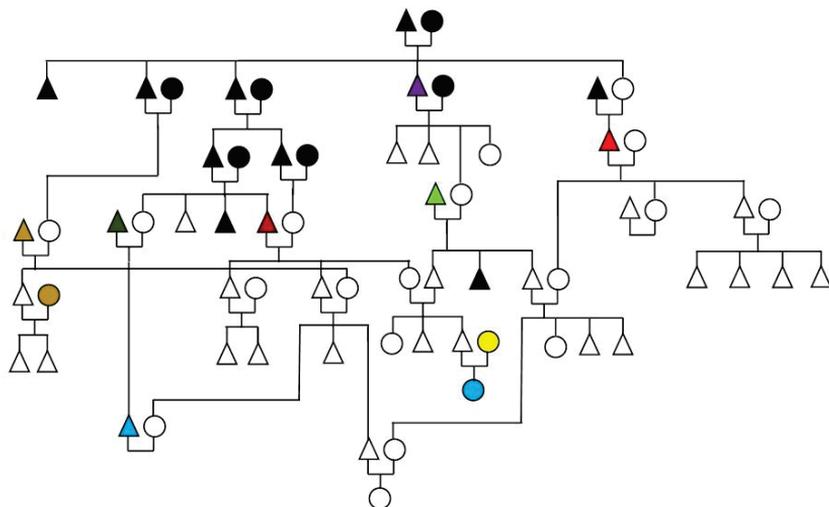
Com isso em mente consideremos os processos de socialização e endoculturação. A socialização como processo de integração de um indivíduo à sociedade exige o desenvolvimento do sentimento coletivo da solidariedade social e do espírito de cooperação que permite a este indivíduo adquirir os hábitos que o capacitam a viver na sociedade. Esse processo implica na aprendizagem do *ethos* da sua sociedade de pertencimento, começando na primeira infância e terminando com sua morte.

A endoculturação, basicamente, é o processo pelo qual a cultura de uma sociedade é transmitida de uma geração para a seguinte e por meio do qual os indivíduos se tornam membros dessa sociedade (HAVILAND et al., 2011, p. 191). É a ideia elementar de que a cultura não é herdada biologicamente, mas aprendida e de que se aprende a própria cultura crescendo nela, onde gradativamente a criança incorpora a cultura da sociedade na qual nasce. Pensando em ciganos Calon, como é o caso do Acampamento Jair Alves, a socialização e a endoculturação juntas promovem o que chamo de “calonização” do indivíduo, em que a vivência em meio à comunidade desde a sua tenra infância o molda a se tornar uma “pessoa calon”. Se “o homem é resultado do meio cultural em que foi socializado” (LARAIA, 2009, p. 45) a construção da “calonidade” está implicada nos processos de socialização e endoculturação dentro do seu contexto sociocultural.

“Discurso êmico” e “Apropriação da visão de mundo”

Como já tratado, a “união” como categoria nativa é um dos elementos basilares da calonidade do acampamento e marca a coesão de grupo, promove sua perpetuação e ancora seu pertencimento. A “união” tem um papel fundamental para a inserção das crianças no seu próprio contexto sociocultural e isso acontece porque existe uma espécie de “rede de sociabilidade étnica familiar” – abreviarei como “Rede” – que promove coesão grupal. Essa ideia é compartilhada por Sarti

Figura 7: Diagrama de Parentesco A



Legenda:

- ▲ ● EGO – chefe Jair Alves
- ▲ ● Falecidos
- ▲ Benedito Moraes, o Biráco (falecido)
- ▲ Chef Sadi Motta
- ▲ “Cigano puro ou autêntico – mestiço” de outro grupo Calon
- ▲ Homem não cigano casado com cigana - falecido - “cigano por adoção na família”
- “Cigana adotada na família”
- △ ○ “Ciganos puros ou autênticos – de pai e de mãe”
- ▲ ● “Ciganos puros ou autênticos – mestiços”
- ▲ ● “Ciganos puros ou autênticos – de pai e de mãe” de outros grupos Calon.

Fonte: Igor Shimura

(2000, p. 70) que em seus estudos de famílias de camadas populares reconhece que “a família pobre não se constitui como um núcleo, mas como uma rede”.

A Rede calon aqui descrita é definida tanto pelos laços consanguíneos como por alianças matrimoniais⁹¹ e se constitui o círculo imediato de relacionamentos. Ela é formada somente por ciganos dos acampamentos do Povo do Biráco e objetiva, dentre outras coisas, a manter laços afetivos, consciência de grupo, a circulação de notícias de familiares, facilitar negócios entre parentes e acompanhar o movimento dos acampamentos que compõem o grande grupo.

Para entendermos melhor a Rede é importante tratarmos, mesmo que brevemente, sobre as relações de parentesco que organizam o acampamento. Essas relações, tecidas cotidianamente são constituintes da dinâmica educacional que forma a pessoa calon, pois servem como canais de transmissão do *ethos* particular do grupo. Por isso a solidez de seus vínculos familiares garante sua sobrevivência étnica, encorajando os indivíduos a agir nos interesses do grupo, em vez de nos delas próprias. Por isso a coesão grupal depende dessa organização familiar, para atender às necessidades básicas, dentre as quais “organizar a educação das crianças” (HAVILAND et al, 2011, p. 320). Como nos diz Sulpino (1999, p. 46):

(...) a importância dos laços de parentesco é reforçada, através dos quais mantêm obrigações e identificações recíprocas. Articula-se a ideia de unidade, com o desenvolvimento de sentimentos que asseguram a integração desta unidade e a crença em seu valor, ou seja, um princípio de coesão, generosidade, solidariedade, uma adesão vital a existência de um grupo social e seus interesses.

No intuito de compreender a dinâmica familiar do acampamento elaborei em campo, com a participação de líderes locais, um diagrama de parentesco, estipulando o chefe Jair Alves como o “ego” – pessoa a partir da qual os termos de parentesco são determinados e associados aos outros familiares:

⁹¹ No que diz respeito ao grande grupo, o “Povo do Biráco”, por mais que a maioria descenda de Benedito Morais, o “Biráco”, há indivíduos e famílias nucleares agregadas ao grupo que não compartilham da mesma linhagem. Casamentos mistos e acolhimento de refugiados de conflitos em outros grupos são as principais justificativas da presença de pessoas não descendentes do senhor Benedito Morais em meio ao Povo do Biráco.

A discussão que se dava enquanto elaborava o diagrama me ajudou a entender melhor sua organização por parentesco que conforme já mencionado também agrega “gente de fora”. O sistema de parentesco do grupo pode ser definido como bilateral, já que ali “as pessoas traçam a descendência de todos os ancestrais, não importa o gênero ou o lado da família” (HAVILAND et al., 2011, p. 325).

Podemos reconhecer a descendência bilateral quando os indivíduos aplicam os mesmos termos genealógicos para identificar indivíduos com o mesmo parentesco em ambos ao lado da família. Por exemplo, quando se referem a uma “avó” ou “avô”, não indicam se esses parentes são do lado materno ou paterno (idem).

Como se trata de uma comunidade categorizada como “puros ou autênticos” cuja concepção de ciganidade está atrelada à consanguinidade, só reconhecem como “cigano legítimo” quem possui “sangue cigano” (parentesco consanguíneo), mas o caso de L., uma jovem (não cigana) casada com um cigano no acampamento, mostra a flexibilidade que ocorre nas negociações de convívio. Não obstante usar o *urdipen*, enfeitar-se como uma cigana, realizar as mesmas tarefas da mulher calin no cuidado da família e conhecer algumas palavras da *chibi* a referida moça não é reconhecida como cigana no interior da comunidade.

No entanto algo me chama a atenção: ela é reconhecida como cigana pelo grupo quando há contato com não ciganos desconhecidos. Quando alguém de fora pergunta a alguém do grupo se ela é cigana, por exemplo, a resposta é positiva. Isso quer dizer que ela é incluída como cigana no “rol de membros” da comunidade, pela própria comunidade, diante do universo externo.

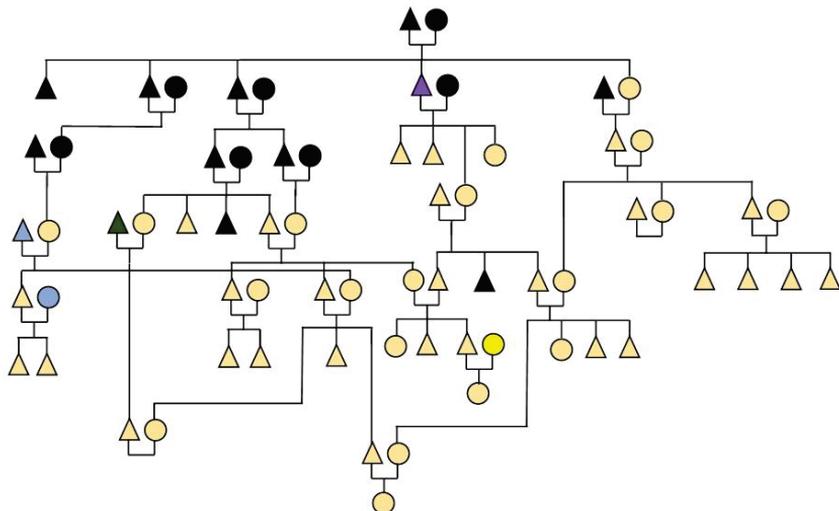
Ferrari (2010, p. 33-34) retrata essa dinâmica de tratamento da comunidade para com mulheres “estrangeiras” que se casam com ciganos ao apresentar o caso de Carla, uma “brasileira” casada com um Calon em Jaboticabal, São Paulo.

Carla talvez seja, entre os que testemunhei, o mais representativo de uma performance adequada da calonidade. Quinze anos atrás, aos 19 anos, ela abandonou o primeiro marido, com quem tinha um filho, para se casar com Dirceu, um bem apessoado calon, que é atualmente chefe de uma grande *turma* em Jaboticabal. De *meu* ponto de vista, não há qualquer sinal em Carla que a diferencie das outras “ciganas”: ela usa vestidos de calin, chinelos, cabelo comprido, sempre amarrado, tem doze dentes forrados de ouro, tatuagem. Fala *chibi*, seu português é cantado, bebe, grita, chora, lê a mão na rua como as demais calins. Tem três filhas com o chefe dos calon da cidade. Ela é certamente uma calin. E, o que me parece igualmente relevante, ela é sem dúvida uma “cigana” para os *gadjes* na rua. Não tenho muita informação sobre como ela se tornou calin, mas tendo a pensar que [...] ela teve de aprender uma série de regras acerca do vestuário e de modos femininos, tarefas domésticas próprias ao acampamento, leitura da mão e a performance que engloba todas as suas ações. Sua calonidade foi, e deve ser ainda, construída e atualizada diariamente. É o que se depreende de sua impecável performance atual.

Portanto na rede de parentesco L. passa a desfrutar de um reconhecimento étnico-familiar somente quando em suas relações com “os de fora”, legitimada pela própria comunidade, no entanto no convívio interno do acampamento não é reconhecida como “cigana”, mas tão somente como “esposa” de um cigano.

O diagrama abaixo demonstra a composição do acampamento considerando os parentes “de sangue” e os “agregados”, bem como as microcategorias presentes.

Figura 8: Diagrama de Parentesco B



Legenda:

- ▲ ● Falecidos
- ▲ Benedito Morais, o Biráco (falecido)
- ▲ Homem não cigano casado com cigana - falecido - “cigano por adoção na família”
- L. (“cigana adotada na família”)
- ▲ ● Povo do Biráco
- ▲ ● “Ciganos puros ou autênticos – de pai e de mãe” de outros grupos Calon.

Fonte: Igor Shimura

Portanto a Rede, baseada nas relações de parentesco, é essencial para perpetuação dessa comunidade de “ciganos puros ou autênticos”. A dinâmica da Rede se utiliza de diversos recursos comunicacionais que reforçam a unificação

coletiva em torno da identidade calon. Além do contato pessoal, os relacionamentos interpessoais se dão através de diferentes meios que facilitam a intensidade da comunicação interna, preservando e fortalecendo laços. A tecnologia tem contribuído significativamente para esse fim, pois os telefonemas constantes entre indivíduos que estão em diferentes acampamentos, em cidades e Estados distantes, ou ultimamente o uso das redes sociais, como o *Facebook* e o aplicativo *WhastApp* têm sido determinantes para a coesão do grupo.

Essa comunicação ininterrupta, intensa e afetiva é essencial na socialização e endoculturação – que juntas processam a “calonização” do indivíduo. Mas se esse processo depende de conceitos e modelos, quais seriam suas estratégias de consolidação? Como e de que forma ocorre a “calonização”? Observei duas didáticas⁹² articuladas que processam a “calonidade” e a (re)produzem marcando a diferença entre o “ser calon” do Povo do Biráco e o “não ser”, isto é, entre o “nós” e “eles”.

Notei que há um “discurso êmico” sobre “o que é ser Calon”, implícito e explícito, não somente nas palavras, mas também nos sinais diacríticos, nas crenças e valores, nos gestos e em outras expressões e representações. Também observei uma estratégia de aprendizagem, utilizada marcadamente por parte das crianças e jovens, cuja observação e a participação são imprescindíveis. É uma espécie de “observação participante” realizada pelo próprio nativo em meio à sua própria família, que denomino de “apropriação da visão de mundo”.

O “discurso êmico”⁹³, definido aqui como “a exposição didática do *ethos* do povo para o próprio povo”, é um dos elementos basilares da estruturação do imaginário coletivo do acampamento acerca da calonidade. Algumas expressões aparentemente naturalizadas e repetidas inúmeras vezes sinalizam um discurso intencional que retrata a concepção de calonidade comunitária: “se não fala *chibi* não é Calon legítimo”, “cigano verdadeiro mora em barraca”; “cigana que é cigana usa *urdipen*”, “nossa família de Calon é unida”, “somos do Povo do Biráco” etc. O discurso parece reforçar as fronteiras interétnicas fornecendo parâmetros de avaliação para que o grupo filtre elementos externos que porventura possam ser interpretados como “ameaças” à preservação identitária.

Isso quer dizer que o discurso é confrontador com outros discursos notadamente estrangeiros e grifa as fronteiras do “ser Calon do Povo do Biráco”. Sendo assim é no discurso êmico que a complexidade da definição de ciganidade tem uma resolução perspectivista do grupo que a detém. Ser cigano “do Povo do Biráco” é ser “puro ou autêntico” e pertencer à uma comunidade formada por parentes. Ser cigano é também ser Calon (calonidade), não Rom, e um “verdadeiro Calon” veste-se com determinadas roupas, sabe falar a *chibi*, vive em união, mora em barracas e comporta-se de determinadas maneiras.

Para que essa perspectiva de ciganidade seja transmitida o discurso êmico tem a Rede como sua estratégia de transmissão, valendo-se da força da unidade intraétnica para estabelecer eficientemente o caráter de sua mensagem, enunciando exaustivamente seus parâmetros identitários. Portanto o discurso, repetido e

⁹² Arte de transmitir conhecimento, técnica de ensinar.

⁹³ Êmico significa “interno” e descreve categorias e valores *internos* de uma sociedade. O termo sugere a procura da verdade como ela é entendida pelo próprio povo ou agente promotor ou experimentar de um fato cultural.

reproduzido, estabelece a concepção de calonidade do Povo do Biráco e está presente em todo instante, seja nas histórias acerca dos antepassados (memória⁹⁴), durante conversas informais sobre comércio ou família, na escolha das vestimentas, enquanto se montam as barracas etc. Isso significa que o discurso pode estar presente para além da oralidade, nas criações simbólicas, signos, gestos, valores e artefatos. Por isso, partindo da perspectiva da simbologia, o todo complexo da calonidade do acampamento, tanto seus aspectos materiais como imateriais, “fazem sentido”.

Faz sentido, por exemplo, para a mulher cigana usar o *urdiþen*, pois o discurso apreendido e introjetado tanto a molda como a identifica como mulher cigana. Da mesma forma também faz sentido para o homem cigano “do Povo do Biráco” usar a *pilcha*. Assim a linguagem cotidiana está impregnada da essência de calonidade, perpetuando e construindo a pessoa calon desde a infância, afinal “a infância é o momento de proteção, aprendizagem e preparação para tornar-se um adulto Calon” (MONTEIRO, 2015, p. 141).

Portanto o “mote” permanente do discurso êmico é “ser Calon do Povo do Biráco” e tem na “visão de mundo” contextual sua matéria-prima. Por isso as duas estratégias didáticas intrafamiliares estão conjugadas: o discurso êmico aponta para a visão de mundo, dirigindo a criança à sua apropriação. O discurso impregnado no todo complexo da comunidade se vale da visão de mundo já estabelecida como fonte e também como objetivo final da “educação cigana”.

Por isso é um discurso êmico: aponta para sua própria composição, (re)produzindo (re)produtores do mesmo discurso. É um ciclo dinâmico de aprendizagem e perpetuação, considerando o contexto intra e interétnico: a criança internaliza o discurso, presente em todos os aspectos da calonidade local ao mesmo tempo em que vivencia sua cultura, apropriando-se da visão de mundo, constituindo-se uma pessoa Calon.

A “apropriação da visão de mundo” é parte fundante do processo de construção social da pessoa Calon da constituição da calonidade dentro do acampamento: decodificando o discurso êmico, a criança passa a interiorizar comportamento e representações sociais. Observando a “roda de conversa” e a “musicalidade” pode perceber a simbiose entre crianças e adultos com intuito de *automodelação* cultural. A “roda de conversa” promove a relação intensa entre os membros da comunidade e faz com que a observação mútua de comportamentos reforce e perpetue a identidade coletiva. Vez por outra as crianças formam suas próprias “rodas de conversa”, o que demonstra a reprodução de comportamento observados nos adultos. No entanto tais reproduções acontecem justamente porque as crianças constantemente participam das “rodas de conversa” dos “grandes”, que são atentamente observados.

A musicalidade do grupo também me chamou a atenção pois os adultos costumam tocar acordeons quando recebem visitas ou em dias festivos e feriados. Monta-se a “roda de conversa” que se torna uma “roda de música” e cantorias. Nessa ocasião não raramente os homens tomam cerveja e contam causos, piadas,

⁹⁴ Memória é um mecanismo pelo qual se pode, no presente, inferir algo que se situa no passado. Memórias de longo termo permanecem quase perenemente gravadas, recrutáveis a qualquer instante. (DEL NERO, 1997, p. 343) Há ainda as memórias coletivas e as memórias individuais.

bem como compartilham notícias de familiares. Alguns homens ligam para parentes e contam o que está acontecendo ali, colocando o telefone próximo do som dos instrumentos e falando descontraidamente, informando sobre quem os visita (algumas vezes eu era o “visitante”), tratando de negócios ou de assuntos gerais.

Me surpreendi ao ver o filho do chefe, Diéque, ministrando uma “aula” de música para o filho do “responsável”, K.M. (12 anos). Era uma tarde de domingo e de repente lá estavam crianças em volta do “professor”. O garoto tinha um acordeom pequeno e imitava Diéque em tudo, repetindo gestos e dedilhados no instrumento, observando seu professor atentamente. Perguntei à alguns adultos presentes se essas “aulas” eram frequentes e qual era sua importância para o grupo; sua resposta reposta positiva foi de que “de vez em quando ensinava o menino porque a que a tradição precisa continuar”. Esse é um exemplo de como a criança “observa e participa” dos eventos da comunidade como constituinte do cenário, sendo inconcebível sua ausência na configuração de sua sociedade.

Se considerarmos a *antropologia da criança*, mais do que “observadoras” e “participantes” que vivenciam a cultura dos adultos que as rodeiam, as crianças podem ser consideradas como “produtoras de cultura”. É isso que Cohn (2005) afirma: “a criança formula um sentido ao mundo que a rodeia” (p. 33) e “a formulação da criança é completa, e explica com acuidade a relação entre a ocupação do espaço físico e o status social, expressando o que os adultos não verbalizam” (pp. 34-35).

No entanto a autora também considera a necessidade de “cuidado para não incompatibilizar o que as crianças fazem e pensam com aquilo que outros, que compartilham com ela uma cultura mas não são crianças, fazem e pensam” (p. 36). Assim, a “apropriação da visão de mundo” é uma modalidade didática utilizada pelas crianças e afirmada pelos adultos no processo de colonização.

O resultado das duas didáticas conjugadas é um sistema cultural organizado em torno da calonidade, expressada no *ethos* e regente das relações intra e intergrupais. Obviamente que ao afirmar isso devemos considerar que esse “universo cigano específico” é variável e está em constante transformação, o que nos remete ao entendimento de que as “identidades culturais não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação” (SANTOS, 1993, p. 31) ao mesmo tempo que se reelaboram à luz de suas experiências e contextos.

Com isso em mente podemos entender a “educação calon” praticada no Acampamento Jair Alves como um mecanismo de afirmação identitária e resistência à assimilação cultural que lhes proporciona segurança e expectativa de preservação étnica. Portanto a educação Calon presume um modelo preexistente de calonidade que deve ser mantido e reproduzido nas crianças do grupo, dado sua concepção étnica de povo. Seus pais e parentes próximos são seus “mestres” e professores, os guardiões da memória coletiva, detentores do saber local e referências de pessoa calon.

Formando homens Calon e mulheres Calin

Os processos educativos nativos tais como apresentei anteriormente também possuem variações levando em consideração a divisão de gênero. A formação da “mulher calin” tem elementos diferenciadores da formação do “homem Calon”. Convém destacar que no acampamento todos são responsáveis pela educação, tanto homens como mulheres, idosos e até mesmo outras crianças.

É importante também destacar que a concepção de “criança” para o Povo do Biráco não tem uma definição muito rígida, mas é compreendida simultaneamente tanto pela idade (de 0 até “doze, treze ou quatorze anos”⁹⁵) como pelas uniões matrimoniais e a geração de filhos, ou seja, por mais que alguém não seja mais considerado como criança, a pessoa não se torna “grande”⁹⁶ enquanto não contrair matrimônio e/ou ter o primeiro filho. Ao pesquisar sobre a concepção de infância entre os Calon do Vale do Mamanguape, Paraíba, Monteiro (2015) identificou os ciclos de vida reconhecidos pela comunidade, o que nos ajuda a compreender os ciclos entre os Calon do Povo do Biráco:

Chegando à ideia de que os ciclos de vida entre os ciganos não são marcados por uma determinada idade, mas pelas uniões matrimoniais, reprodução e formação de unidades familiares, esboço as etapas do ciclo de vida dos ciganos como divididas em três momentos: infância (que subdivide segundo minha observação, nos momentos de *proteção; aprendizagem; e preparação*), a juventude/adulto, e o período da velhice/ancião (MONTEIRO, 2015, p. 113).

Em minha pesquisa não me detive na análise dos ciclos de vida, no entanto nas entrevistas e conversas informais ficaram evidentes o reconhecimento de cinco etapas, cujas nomenclaturas nativas seguem como:

- 1- “Criancinhas pequenas” (0 até cerca de 2 anos);
- 2- “Crianças” (cerca de 2 anos até cerca de 12 anos);
- 3- “Os do meio” (cerca de 12 anos até nascer o primeiro filho ou até completar cerca de 10 anos de casamento, lá pelos 22 anos);
- 4- “Os grandes” (desde que nasceu o primeiro filho ou depois de completados dez anos de casamento até cerca de 50 anos) e;
- 5- “Os velhos” (a partir dos 50 anos de idade).

Saber disso é importante porque nos ajuda a entender que existem etapas relacionadas à divisão de gênero e em cada ciclo há funções sociais próprias. Em cada ciclo ocorrem mudanças específicas, como por exemplo, o uso do *urdipen* por parte das meninas, ou sua iniciação nas tarefas domésticas e a participação dos meninos juntos aos pais para observar como “se faz negócios”. Para as mulheres o

⁹⁵ O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) também define “criança” como a pessoa até os 12 anos de idade: Art. 2º Considera-se criança, para os efeitos desta Lei, a pessoa até doze anos de idade incompletos, e adolescente aquela entre doze e dezoito anos de idade. Cf. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8069.htm

⁹⁶ Palavra nativa para designar “adulto”.

casamento ocorre geralmente ente seus “quatorze, quinze anos”, já os homens se casam, “um pouquinho mais velho, dezessete ou dezoito anos”.

O “menino Calon” tem suas referências principalmente em seu pai, tio e avô, vestindo-se, falando e se comportando como eles, sendo conscientizado desde cedo acerca do papel do “homem calon”, principalmente sobre seu papel provedor e protetor da família. Obviamente que a convivência coletiva forma sua perspectiva mais abrangente sobre a calonidade e lhe fornece as informações e modelos gerais sobre a identidade étnica.

Da mesma maneira as meninas imitam as mães, usando vestimentas femininas (o *urdipen*), maquiando-se, enfeitando-se e reproduzindo o comportamento feminino em suas brincadeiras. A concepção de feminilidade conduz o processo educativo da “menina Calin” para a virgindade, o casamento monogâmico, a maternidade e os cuidados com a família nuclear. Desde cedo já organizam as próprias “rodas de conversa” que a princípio são “rodas de brincadeiras” onde se divertem com diferentes atividades lúdicas. Elas são conscientizadas desde cedo acerca do papel da mulher cigana no acampamento, ajudando no cuidado de irmãos e sobrinhos, ou na organização da barraca e às vezes também no preparo de alimentos.

Sinais diacríticos e a educação do ser diferente

Na perspectiva dos Calon do acampamento que como sabemos, se reconhece como “puros ou autênticos”, o “ser cigano” inclui duas condições interseccionadas, a saber, a “passiva” (ser cigano) e a “ativa” (agir como cigano). Se por um lado, passivamente “ser cigano” é algo involuntário, através do “sangue herdado”, por outro lado, é algo transmitido, ensinável e intencional, logo evidenciado no *modus operandi*. A condição “ativa” se traduz especialmente no “comportamento”, seja no “jeito de falar”, de “se vestir”, de morar, de se relacionar com não ciganos ou outros ciganos etc. Para tanto é imprescindível que “marcas identitárias” sejam utilizadas nas relações com o “outro”: os sinais diacríticos, isto é, os símbolos culturais comuns simultaneamente unificantes e diferenciantes.

A construção da pessoa Calon passa pelo ensino do “ser diferente” e objetivamente implica na marcação das fronteiras interétnicas através dos sinais diacríticos, que servem como marcadores da dualidade étnica, tanto entre os universos cigano (macrociganidade) e não ciganos (ciganos *versus* não ciganos), como entre as microciganidades (Calon *versus* Rom; Calon gaúcho *versus* Calon paulista, carioca, baiano etc). Como exemplo, Barth (2011[1969]) cita a sociedade *quebequense*, em que “tal dualidade inicialmente concebida em termos de religião (católicos *versus* protestantes) é marcada hoje pela diferença de língua (francês *versus* inglês)” (idem, p. 164). Assim, os calon do acampamento têm nos elementos basilares de sua calonidade os sinais diacríticos que marcam a dualidade étnica ante o universo externo. São recursos simbólicos que marcam oposição entre o Nós e Eles.

Barth afirma que “as identidades étnicas só se mobilizam com referência a uma alteridade, e a etnicidade implica sempre a organização de agrupamentos

dicotômicos Nós/Eles” (POUTIGNAT, 2011, p. 152). Os recursos simbólicos para definir as fronteiras entre os Nós e Eles é de suma importância para a fixação da identidade de grupo e faz parte da construção da pessoa Calon no Povo do Biráco. O que quero dizer é que as crianças Calon do Acampamento Jair Alves aprendem a ser *diferentes* de todos os outros grupos, grandes ou pequenos, que não fazem parte do Povo do Biráco. Para tanto elas são ensinadas a diferenciar-se marcadamente de forma visível e inequívoca.

Os recursos utilizados são os sinais diacríticos, que evidenciam a diferença étnica: alguns sinais são *expostos* e *instantâneos*, marcando diferença imediata diante do “outro”, ao passo que outros sinais são *semicultos* e percebidos/revelados *gradualmente*, condicionados à proximidade com o “outro”. Pude observar, por exemplo, que as “roupas” marcam mais sua identidade diante do “outro” do que o ofício de comerciante. Nesse caso o que ocorre é que comércio é algo que pode ser praticado por “qualquer pessoa”, cigana ou não, Calon ou não, isto é, qualquer não cigano poderia vender toalhas ou negociar veículos sem ter absolutamente nenhuma associação com ciganos. Já as “roupas”, consideradas típicas, são tidas como uma “exclusividade” Calon, e dos Calon gaúchos. O mesmo se pode pensar acerca de outros elementos, tais como organização social, que pode ser semelhante à de outros grupos ciganos, ou da religiosidade ou da Lei Cigana etc.

Por isso divido os sinais diacríticos em *primários* e *secundários*. Os primários são aqueles que “fazem frente” diante do “outro”, os expostos e instantâneos que se evidenciam instantaneamente marcando a diferença e afirmando a identidade *cigana* para os não ciganos, *Calon* para os não Calon (os Rom) e *Calon do Povo do Biráco* para com outros grupos Calon.

Secundários são aqueles sinais mais sutis, semicultos e que aparecem à medida que o “outro” observa ou escuta com mais atenção e/ou quando o grupo faz questão de apresentar de alguma forma, como é o caso da *memória*, intrínseca ao elemento da “união”, ou alguma estratégia/técnica de venda ou ainda detalhes da organização social etc.

Figura 9: Sinais diacríticos primários e secundários.

Calon do Povo do Biráco

| <i>Sinais diacríticos secundários</i> | <i>Sinais diacríticos primários</i> | | |
|--|---|-------|---|
| <p><i>Lei cigana (regras diversas)</i> <i>Memória (mitos e histórias)</i> <i>Detalhes da organização social</i> <i>Crenças religiosas e ritos</i> <i>Ofícios, técnicas de venda</i> <i>Etc.</i></p> | <p>“Roupas” “Viver em barraca” “Chibi” “União”</p> | 2016, | <p>“Outro” (não ciganos; outras categorias identitárias ciganas e/ou outros grupos)</p> |

Além de Barth, dois outros referenciais teóricos sobre o assunto reforçam a ideia da identidade étnica em oposição a identidades externas: o sociólogo Max Weber (1994[1922]), em *Economia e Sociedade* e o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1976) em *Identidade, etnia e estrutura social*. Weber apresenta três ideias que implicam no uso de sinais diacríticos como recursos de diferenciação: “comunhão étnica”, “comunidade de clã” e “consciência tribal”. Para o autor, “grupos étnicos”

são aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva (WEBER, 1922, p. 270).

Colocando em diálogo as ideias de “grupos étnicos” com a “comunidade de clã”⁹⁷, Weber trata esse segundo como círculo consanguíneo que “pressupõe a existência de outros clãs, junto com ele, dentro de uma comunidade mais abrangente” (WEBER, 1994[1922], p. 250). Para o autor a “comunhão étnica” distingue-se da “comunidade de clã” pelo fato daquele ser apenas um produto de

⁹⁷ Clã vem de *clann*, palavra gaélica escocesa que significa “crianças”. *Clannad* é uma forma estendida de *clann* que significa “família”.

um “sentimento de comunidade” e não uma “comunidade verdadeira”, consanguínea, como o clã (*idem*). No caso do Povo do Biráco está claro que há tanto um sentimento de pertença em torno de um antepassado comum, Benedito Morais, o Biráco – o que o caracterizaria como uma “comunidade de clã” – como também está evidente seu “sentimento de comunidade” – aspecto da “comunhão étnica”. Quanto a “consciência tribal”, gerada dentro da delimitação da tribo criada a partir da comunidade política, Weber afirma que:

[...] a existência da consciência tribal costuma significar algo especificamente político: diante de uma ameaça de guerra vinda do exterior, ou de um estímulo suficientemente forte a atividades guerreiras próprias contra o exterior, é particularmente fácil que surja sobre essa base uma ação comunitária política, sendo esta, portanto, uma ação daqueles que se sentem subjetivamente “companheiros de tribo” (ou “de povo”) consanguíneos (WEBER, 1994[1922], p. 274).

Portanto em Weber podemos refletir sobre o senso coletivo comunitário que reforça a unidade “de povo” através do parentesco consanguíneo (a ideia de clã), associado à ideia da “comunhão étnica” (em que os membros da comunidade “nutrem uma crença na procedência comum”), sendo a “consciência tribal” um aspecto que deveras intensificam mecanismos autoprotetivos. Essa reflexão nos leva a pensar que os próprios sinais diacríticos, em especial os primários, podem ser recursos autoprotetivos em si, afinal comunicam instantaneamente tanto exclusão (aos que “não pertencem à tribo”) como um modo peculiar de “ser” (diferenciação).

Ao estudar indígenas *Tikuna* do Alto Rio Solimões, Amazonas, nos anos 60, o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1964) desenvolveu a noção de *fricção interétnica*, considerando as relações conflituais e competitivas entre indígenas e segmentos da sociedade brasileira. O que nos importa nessa ideia é que os indígenas foram levados a situacionalmente *reorganizar seus símbolos culturais, lançando mão de sua identidade étnica e reivindicar seus direitos*” (VERAS & DE BRITO, 2012, grifo meu). Por isso, segundo Oliveira (1999, p. 172) “a única continuidade que talvez seja possível sustentar é aquela de, recuperando o processo histórico vivido por este grupo, mostrar como ele *refabricou constantemente sua unidade e diferença frente a outros com os quais esteve em interação*” (grifo meu).

Portanto, é no “atrito” entre diferentes etnias que ocorrem as (re)construções dos “muros” de proteção identitária, isto é, dos sinais diacríticos que (de)marcam para si e para o “outro” o pertencimento étnico, tribal e comunitário. Adaptando a ideia da fricção interétnica Lailson Silva, em sua dissertação *Aqui todo mundo é da mesma família: parentesco e relações étnicas entre os ciganos na Cidade Alta, Limeiro do Norte – CE* fala sobre a tensão da pessoa cigana quanto a afirmar sua identidade diante do não cigano. Fazendo relação com questões de etnicidade, ele comenta que Roberto Cardoso de Oliveira

ao elaborar seus estudos sobre as áreas de ‘fricção inter-étnica’, esclarece que, na medida em que as relações interétnicas caracterizam-se por tensões veladas ou conflitos abertos, a

identidade étnica poderá ser manipulada. Isso implica considerar que sua emergência está intimamente relacionada com o contexto, a situação, o interlocutor e outros fatores presentes nas situações nas quais se encontram os atores sociais (Silva, 2010, p. 92,93).

Silva tem como objetivo compreender como, diante de intensa inter-relação com o “outro” os ciganos de Limeiro do Norte mantêm o sentimento de pertencimento étnico. Ele organiza as informações coletadas em entrevistas etnográficas e as interpõe com a teoria da *fricção interétnica*, mostrando como esse modelo serve, na questão cigana, como referencial de análise das inter-relações entre ciganos e não ciganos no Brasil.

Educação “de dentro” e educação “de fora”

Considerando que algumas crianças do acampamento frequentam escolas se faz necessário pensar acerca das implicações de suas relações com o ambiente escolar no processo de educação nativa. Tanto a educação “de dentro”, nativa, nos moldes da cultura local, como a educação “de fora”, ou seja, a escolarização, tem relação direta com a identidade étnica do povo. Na pesquisa de campo constatei que a escola, em geral, é bem vista pelos Calon do acampamento, considerada como “importante para aprender a ler”, no entanto existe o receio dos pais quanto ao tipo de influência e as implicações culturais que a escola pode exercer nas crianças, já que nos períodos de aula as relações com não ciganos são intensas. Diversas vezes ouvi os pais afirmando que “a escola dá uma educação diferente” e que “só colocam seus filhos o tempo suficiente para aprenderem a ler, depois disso não é mais necessário”.

O tema da escolarização e ciganos não é novo. No final da década de 1990 já haviam discursos e pareceres acerca do assunto, como pode se ver nas declarações do cigano Calon Oswaldo Macedo no livro de Cláudia Camargo de Campos (1999), *Ciganos e suas Tradições*:

[...] o distanciamento cultural do cigano de não querer colocar seus filhos na escola, fato que não ocorre só no Brasil, mas na Itália, na França e na Suécia, é motivo de preservação, pois, com isso, consegue se manter a identidade (CAMPOS, 1999, p. 67).

O ativista Mio Vacite corrobora essa perspectiva ao afirmar que “a organização cigana” tenta “fazer com que as famílias não deixem seus filhos frequentarem a escola antes de aprenderem os valores de sua sociedade, para não deixar o modo de vida gadjê [não cigano] absorver a sua” (ibidem, p. 68). As falas de Macedo e Vacite evidenciam claramente a preocupação em relação às inevitáveis influências estrangeiras no contato com a escola: o risco de que as crianças “deixem o modo de vida” cigano; a necessidade de se “manter a identidade”. Vacite afirma que “o jovem cigano é ensinado a viver nas duas sociedades, preservando a sua, porém ele perde, porque a sociedade maior vai englobar a nossa” (idem).

Portanto é inevitável tratar do tema da “educação cigana” sem tratar do tema da identidade étnica. Os pais do acampamento têm buscado a escolarização

para suas crianças, mas diferente do que eu pensava no início da pesquisa, isso não é algo novo para esse grupo. Um dos anciãos, Oscar Mota (62 anos), afirma que seus dois filhos – dentre eles o atual “responsável” do acampamento, Cláudio Motta (43 anos), frequentaram escolas quando pequenos, em Chapecó, Santa Catarina. Segundo relata, a razão dessa busca pelo ensino formal se deu após a presença do já citado⁹⁸ padre Renato Rosso, um dos fundadores da Pastoral dos Nômades da Convenção Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), na década de 1980, que ensinou alguns jovens a ler e escrever, estimulando a alfabetização do grupo.

“Mas quem, quem a primeira vez que deu aula... porque cigano não entendia... Não sabia o que que era aula... não entendia... foi o padre Renato. Então ele ficou um tempo com nós de barraca, então ele ensinava ali. Então o padre Renato... então aqueles maiorzinhos, então ele ensinava tudo eles. O Cláudio sabe ler, o Sandro sabe ler né... agora tem o Kaique, tá indo na escola, o Saíd, o menino do... o filho do Sandro, o Caetano... (Oscar Mota, 62 anos).”

Declarações do padre demonstram sua ênfase na cultura da escrita e na necessidade de que ciganos sejam introduzidos na escola, demonstrando seu objetivo ministerial no exercício missionário:

Os ciganos abominam a escola. Não é nada ideal para eles. Mas nós é que achamos que eles precisam. E precisam mesmo. A escola tem a função de instruir, de levar ao cigano o alfabeto, a leitura que atualmente é fundamental para todos os homens e mulheres. Mas eles fazem pouco caso disso tudo. Fizemos muitas experiências pelo mundo afora. As realidades são múltiplas. Não se pode generalizar nada quando falamos de ciganos, pois num grupo há diversas situações, múltiplas singularidades. Em alguns lugares, montamos equipes treinadas para o ensino. Eles vêm aos acampamentos e reúnem ali em círculo, no chão ou na casa de algum, um pequeno grupo para iniciar o ensino. Muitas vezes dá certo, mas outras eles saem, deixam tudo e só voltam quando sentem desejo, necessidade de aprender algo (ROSSO apud SILVA, F., 2010, p. 11-12).

Por mais que o senhor Oscar Mota tenha enviado seus filhos à escola desde pequenos, a maioria dos outros pais não seguiu a mesma direção, sendo raros casos semelhantes. A escolarização não se tornou algo comum e incorporado nos processos de aprendizagem do grupo. A itinerância, bem como o preconceito vívido e explícito da sociedade ampla contra ciganos certamente contribuíram para essa distância da educação formal. O interesse maior pela escolarização era apenas para que as crianças soubessem “ler e escrever”, especialmente assinar o próprio nome. Isso aponta para o fato de que a escolarização é vista como um meio de integração social, de expansão das possibilidades de ascensão e mobilidade socioeconômica, ou ainda como meio de proteção e aperfeiçoamento do comércio.

⁹⁸ Cf. “Religiosidade”

No que diz respeito ao envio das crianças à escola, por mais que algumas poucas meninas tenham frequentado a escola por um pequeno período de tempo, a prioridade é de meninos. Segundo afirmam, o “filho homem” é quem deve ser melhor preparado com a leitura e a escrita, pois é dele a função relacional com o universo externo: é o homem quem dirige veículos e, portanto, precisa “ler placas de trânsito”, é ele quem “tira carteira de motorista”, “administra contas no banco”, “passa um carro para seu nome” etc, e por isso “precisa saber ler e escrever, assinar o nome”.

Outro aspecto da relação com a escola tem a ver com mobilidade. Oscar Mota conta que “antigamente não tinha como enviar os filhos para a escola, já que permaneciam muito pouco tempo em cada local”. O crescimento urbano e a conseqüente diminuição dos espaços públicos e privados anteriormente utilizados como “camping” alterou significativamente a dinâmica dos movimentos geográficos do grupo que hoje permanece mais tempo em cada lugar por onde passa. As novas necessidades de interação social associadas ao aumento do tempo de permanência numa cidade facilitam e oportunizam a inserção de crianças na escola.

O caso de K.M., 12 anos, que hoje cursa a 4º série, nos fornece vários elementos que nos ajudam a entender a relação acampamento-escola. Desde que “tinha uns oito anos” seus pais julgaram ser importante que ele frequentasse a escola, mesmo em curtos períodos de tempo, já que a itinerância não lhe permitiriam a continuidade dos estudos num mesmo lugar. Segundo seus pais, Cláudio e Odete, há escolas que procuram dificultar seu acesso aos estudos, negando a matrícula, geralmente argumentando que “não há vagas disponíveis”, especialmente se a solicitação acontecer fora de época. Quando isso acontece geralmente eles desistem da ideia de matriculá-lo na cidade e aguardam até chegar em outra, o que pode demorar entre dois e três meses. Raramente seus pais procuram outra escola – na mesma cidade – quando lhes é negada a matrícula, mas quando isso acontece eles optam por escolas que estejam próximas do acampamento – querem que os filhos fiquem próximos.

Nos períodos de pesquisa pude observar de perto a relação dos meninos (e do acampamento) com a escola: em Porecatu, Rolândia e Maringá tive a oportunidade de presenciar essa relação que sugere um processo corrente de assimilação cultural, supostamente ainda em “baixo nível”. Em Porecatu e em Rolândia presenciei os primos K. M. (12 anos) e C. M. (11 anos) se preparando para ir à escola, checando se seus materiais estavam nas mochilas. Eles sempre pareceram animados com a escola, apesar de reconhecer algumas limitações de entendimento em algumas matérias, como matemática e português. Lembro-me de ter ajudado K. M. em suas tarefas pelo menos numa ocasião.

As aulas tinham início às 07:30hs e eles se dirigiam à escola por volta das 07:20hs. As cenas que presenciei, vendo os meninos com as mochilas nas costas indo para a escola, me levavam a pensar em duas questões. Primeiro, será que um menino seria enviado à escola sozinho? Aqui penso na importância do “grupo”, de estar sempre junto a alguém da família. De fato, não se vê criança cigana alguma sozinha longe “da vista” de sua família. Tanto em Porecatu como em Rolândia os dois primos iam e voltavam juntos da escola e caso um deles por

educação observado no Acampamento Jair Alves. Entre as famílias ciganas portuguesas há aquelas que valorizam os saberes escolares e que por isso desenvolvem estratégias de sustentação dos seus filhos na escola de forma prolongada, enquanto outras, seja por razões de sobrevivência econômica, seja por pressões reais ou simbólicas do grupo, são constrangidas a retirar seus filhos – especialmente as filhas – da escola (p. 174).

Dentre os motivos pelos quais os pais retiraram suas filhas da escola estão as relações de gênero e as pressões da comunidade, o que pode significar que as perspectivas da coletividade regem as dinâmicas das relações interétnicas no que concerne à educação dos filhos. O relato a seguir é de uma “jovem” que frequentou a escola com sucesso e a partir do 6 ano de escolaridade “reprovou sistemática e intencionalmente” por razões relativas à constrangimentos derivados do sistema de valores da Lei Cigana.

“Eu seria professora, já sabe. Professora de Matemática. Não deu. Nasceu a minha irmã, a minha mãe precisava de mim em casa e ela também não quis que eu fosse estudar. Ela tem aquelas ideias. Tinha medo que eu ficasse falada” (Ibidem, 2006, p. 175).

O relato de sua progenitora confirma a proibição de sua permanência na escola baseando-se em valores morais da comunidade, que regem as relações de gênero:

“Não dava. Ela ia ficar falada pelos ciganos. Eu gostava, mas não dava. Ainda pensei que sim, mas chegou a altura... [mudar de escola, sair do bairro] Alguém tem que quebrar isso, mas ninguém [na comunidade] quer ser o primeiro” (p. 175).

Durante o período de pesquisa de campo eu mesmo intermediei o contato com duas escolas que se recusaram a matricular os meninos do acampamento, em Rolândia e Maringá. Cientes do direito de matricular seus filhos em qualquer época de ano pelo fato de serem itinerantes, os pais solicitaram matrículas para os filhos, mas lhes foi negado com o argumento de diretores e funcionários de que “não haviam vagas”. Nessas situações nossa associação foi acionada pelos pais para mediar o diálogo e apresentar na “linguagem da lei” à escola a Resolução CNE/CEB nº 3, de 16 de maio de 2012.

Numa dessas situações, em uma escola municipal de Maringá, minha presença como presidente da associação, munido de uma simples cópia xerocada da referida Resolução apresentada à secretária foi suficiente para que as vagas para dois meninos calon fossem liberadas imediatamente. Em Rolândia, onde a permanência do acampamento encontrou mais obstáculos, o mesmo procedimento não foi suficiente e tivemos que ir até a Secretaria Municipal de Educação para reivindicar a observância da Resolução e exigir a matrícula para os meninos, no que obtivemos êxito somente dois dias depois.

Esses fatos me levaram a refletir sobre como a frequência desses meninos na escola, mesmo que por curtos períodos em cada cidade por onde passam, poderia influenciar nos processos de educação que vivenciam dentro do seu grupo e família. Em que a escola afetaria a construção identitária Calon? Que

qualquer motivo fosse impossibilitado de ir à aula, o outro faltaria à classe naquele dia, havendo um consenso entre pais e filhos sobre isso – nem o menino iria sozinho, nem os pais lhe permitiriam ir à aula. Pude observar a mesma dinâmica com os meninos, gêmeos, em Maringá no final de 2016. Iam e voltavam juntos, jamais iam à escola sozinhos.

Segundo, estariam os meninos evitando “contatos extras” com colegas não ciganos ao de dirigir à escola quase no horário do início da aula? Os meninos frequentemente saíam do acampamento às 07:20hs, chegando na escola por volta das 07:25hs. Em Rolândia ouvi algumas queixas de K.M. sobre colegas de classe que o xingavam e faziam piadas com ele pelo fato de ser cigano – enquanto não era identificado como cigano não se manifestava, mas “descobri-lo” era quase inevitável, já que morava próximo do acampamento e era visto diariamente voltando para sua barraca. Uma das queixas mais graves que ouvi foi quando alguns colegas de classe o acusaram de roubo, mas o caso foi resolvido rapidamente com a interferência da professora a favor dele. Em outros relatos contou-me que já foi hostilizado por colegas que “queriam confusão”, provocando-o para que revidasse e desse oportunidade para o início de uma luta corporal. Não obstante esses fatos e relatos, os dois meninos faziam algumas amizades no ambiente escolar.

Mas, o que leva os pais do acampamento enviarem seus filhos meninos à escola se eles possuem seus próprios processos educacionais? Já sabemos que o objetivo principal era para que aprendessem a ler e escrever, mas há algo que justifique essa necessidade? A pesquisa de Casa-Nova (2006) entre ciganos portugueses revela que sua procura pela escolarização está relacionada à suposta “inferiorização” social, relacionando a falta de educação escolar com a “falta de competências discursivas consideradas fundamentais para o desenvolvimento de relações de sociabilidade inter-étnicas”. Tal ideia se expressa na afirmação de um cigano feirante que diz que “o cigano é rei porque não tem padrão. Mas não tem futuro porque não tem escola” (CASA-NOVA, 2006, p. 165).

Segundo Casa-Nova a busca por qualificação através da escolarização também está relacionada ao mercado de trabalho fora do âmbito tradicional das ocupações comerciais ciganas. A falta da escola, diz, “retira-lhes outras perspectivas de futuro profissional” (p. 165) restringindo-os aos ofícios tradicionalmente ciganos. Para esses grupos portugueses a escola é um importante meio de mobilidade socioeconômica que lhes empodera para acessar o universo não cigano, conforme o relato de um “jovem cigano” demonstra:

“Nunca quis ser feirante. Não é futuro para mim. Sempre quis trabalhar noutra coisa. Quando era pequeno, dizia que queria ser advogado. Depois achei que queria ser arqueólogo. Depois, professor de educação física. Agora acho que gostaria de ter um curso ligado à hotelaria. Uma coisa mais prática. Acho que ia gostar disso. Mas feirante não. Nem meus pais nunca quiseram. Nem meus padrinhos” (Ibidem, p. 173).

A autora problematiza a presença continuada de ciganos portugueses na escola, fazendo uma análise sobre as razões que levam a evasão escolar de algumas crianças, o que nos interessa aqui porque tem relação com os processos de

códigos do universo não cigano poderiam se sobrepor à cultura cigana local ou representar de fato uma “ameaça” aos seus costumes e tradições? Essas perguntas são pertinentes já que “a relação da escola com os ciganos tem-se pautado por um ‘conhecimento’ estereotipado da sua cultura e modos de vida e uma incapacidade de trabalhar com a diferença, construindo com essas comunidades uma relação de subordinação minoria-maioria” (CASA-NOVA, 2006, p. 177).

Poder Público e Educação Cigana

Não obstante os direitos educacionais de minorias nacionais ser assunto debatido na comunidade internacional há décadas, foi somente a partir de 2011 o tema da educação (ou escolarização) em relação às populações ciganas – em especial os itinerantes – ganhou mais atenção do Governo Federal brasileiro. Conversas e pequenos debates entre ativistas e representantes do Poder Público sempre ocorreram, mas por mais difícil que seja mapear no tempo e no espaço, poucas iniciativas foram de fato desenvolvidas.

Em 2008 coordenei o primeiro projeto de alfabetização em um acampamento cigano no Paraná, o *Projeto Escola da Barraca*, em parceria com a Secretaria de Estado da Educação do Paraná, vinculado ao *Programa Paraná Alfabetizado*. Na época eu morava em Curitiba-PR e um acampamento Calon oriundo da Bahia havia se instalado na cidade por tempo indeterminado. Nas primeiras visitas ouvimos algumas de suas demandas, dentre as quais o desejo de alguns adultos serem alfabetizados. Nessa época já havíamos tido duas experiências com projetos de alfabetização em dois grupos de Calon gaúchos na cidade: o primeiro em 2003, com o apoio da Secretaria Municipal de Educação da Prefeitura de Curitiba, pelo programa *Mutirão das Letras* e o segundo em 2005, que era realizado na sala de uma igreja ao lado do acampamento, no bairro Fazendinha, em Curitiba.

O acampamento baiano solicitou que desenvolvêssemos um projeto da mesma natureza e fiquei muito animado. A demanda partiu do grupo e eles souberam definir exatamente o que queriam: “aprender a assinar o próprio nome”. Montamos uma tenda dentro do acampamento e com a ajuda de alguns amigos (ciganos e não ciganos) fizemos um piso de concreto e compramos cadeiras, mesas e uma pequena lousa. No primeiro dia de aula coordenadores do *Programa Paraná Alfabetizado* estiveram presentes e oferecemos um coquetel simples a todos os presentes. Foi um dia de festa e uma ótima experiência, e nos meses que se seguiram testemunhamos as novas e marcantes experiências dos alunos, como o caso do chefe Aurelino Marques da Cruz que, na época com quase noventa anos de idade, escreveu o próprio nome pela primeira vez na vida.

Era perceptível o ânimo e interesse de todos os alunos e havia um grande empenho para que o projeto desse certo. Infelizmente alguns meses depois do início das aulas aconteceu um assassinato dentro da comunidade, quando um dos filhos do chefe, sob efeito de drogas, disparou um tiro em seu próprio irmão. Esse fato levou o grupo a voltar para a Bahia, de onde havia saído há cerca de uma década. Depois dessa experiência, entre 2009 e 2010, desenvolvemos mais dois pequenos projetos, sem a parceria do Poder Público: uma classe de alfabetização

para meninas ciganas portuguesas (imigrantes e filhas de imigrantes) e uma classe num acampamento Calon mineiro. Ambos os projetos se findaram por conta da itinerância desses grupos.

Em todas essas experiências foram as próprias comunidades que apresentaram a demanda. Não foram associações ou órgãos do Poder Público que impuseram as ações, não obstante haver uma ampla divulgação dos programas institucionais (do Estado) de encorajamento à alfabetização. Longe de fazer apologia contra a alfabetização de ciganos, penso que tratar de educação *com* ciganos não pode ser confundido com educação *para* ciganos, isto é, intervenções culturais dessa natureza precisam mais do que o consentimento dos grupos: precisam da livre solicitação dos próprios grupos.

Sendo um direito constitucional e uma vez cientes disso, são as comunidades ciganas – classificadas pelo Estado *Povos e Comunidades Tradicionais*⁹⁹ – é quem devem demandar a “escolarização”. Obviamente que isso não significa que o Estado não possa informar, oferecer e divulgar seus programas ou até mesmo argumentar junto às comunidades ciganas sobre os potenciais “benefícios” que podem ser proporcionados pela “escolarização”, mas e se com tudo isso determinado grupo cigano não se interessar em enviar seus filhos para a escola? Haveria uma punição, tal qual para os brasileiros comuns? O fato dos ciganos serem definidos como pertencentes aos *Povos e Comunidades Tradicionais* os isentaria do “crime de abandono intelectual” previsto pelo Código Penal?

Art. 246: *Deixar, sem justa causa, de prover à instrução primária de filho em idade escolar:*

Pena -detenção, de 15 (quinze) dias a 1 (um) mês, ou multa.

Como tratar do caso dos ciganos que declaradamente preferem educar seus filhos somente com seus próprios processos e meios¹⁰⁰? A Convenção da Unesco de 1960 sinaliza o seguinte:

Deve ser reconhecido aos membros das minorias nacionais o direito de exercer atividades educativas que lhe sejam próprias, inclusive a direção das escolas e... o uso ou ensino de sua própria língua desde que, entretanto: (I) esse direito não seja exercício de uma maneira que impeça aos membros das minorias de compreender a cultura e a língua da coletividade e de tomar parte em suas atividades ou que comprometa a soberania nacional; (II) o nível de ensino nessas escolas não seja inferior ao nível geral prescrito ou aprovado pelas autoridades competentes; e (III) a frequência a essas escolas seja facultativa (MAIA, 1993, p.53).

⁹⁹ O Decreto N. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007 define “Povos e Comunidades Tradicionais” como “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” Cf. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. São considerados Povos e Comunidades Tradicionais os “povos faxinalenses, povos de cultura cigana, povos indígenas, quilombolas, catadoras de mangaba, quebradeiras de coco-de-babaçu, povos de terreiro, comunidades tradicionais pantaneiras, pescadores, caiçaras, extrativistas, pomeranos, retirados do araguaia e comunidades de fundo” Cf. <http://www.mma.gov.br/desenvolvimento-rural/terras-ind%C3%A9genas-povos-e-comunidades-tradicionais>

¹⁰⁰ O Brasil já tem 6 mil crianças sendo educadas em casa através do sistema *homeschooling*, um modelo de ensino domiciliar. Ainda não legalizado no Brasil, o modelo já foi aderido por 3,2 mil famílias em território nacional. Pais que optaram pelo *homeschooling* “consideram as escolas despreparadas e pouco atenciosas com as crianças”, além de defenderem que “a socialização das crianças é mais natural quando elas escolhem seus grupos espontaneamente”. Cf. <http://revistacrescer.globo.com/Crianças/Escola/noticia/2017/01/homeschooling-brasil-ja-tem-6-mil-criancas-sendo-educadas-em-casa.html>

De fato, é um assunto complexo que deverá ser debatido mais amplamente, bem como pesquisado com mais afincio e aprofundamento. Aqui, somente como reflexão associada à pesquisa, trato do tema relacionando-o à construção da pessoa Calon.

Algumas Iniciativas

Em 2014 o MEC criou o “GT-Cigano” com o objetivo de acompanhar a implantação da Resolução CNE/CEB nº 3. Entre os componentes do GT – formado na sua maioria por ativistas ciganos e não ciganos – não havia ninguém que defendesse a ideia da isenção de certas comunidades que eventualmente recusassem enviar seus filhos à escola. Isso pode se perceber no instrumento “Ciganos – Documento Orientador para os Sistemas de Ensino”, anunciado como “fruto do trabalho do GT-Ciganos” e que tinha como objetivo “dar a unidade possível aos procedimentos que os Sistemas de Ensino brasileiros adotam em relação a esta temática, nos diferentes locais em que os ciganos estão presentes hoje” e orientar gestores acerca das garantias de matrícula, em qualquer época do ano, “aos filhos e filhas de ciganos” (p.4).

O conteúdo do Documento Orientador apresenta leis e programas do Governo Federal, com ênfase para as questões ciganas, além de estatísticas e definições. Não há nenhuma citação, de ciganos ou não, que questionem a oferta da escolarização para ciganos ou que problematizem as relações de ciganos em formação com a escola, ou ainda que reconheçam a oralidade como aspecto importante na maioria dos acampamentos itinerantes. Uma questão a ser considerada é: como os chefes do Acampamento Jair Alves – ou de outros grupos com configurações socioculturais semelhantes – se posicionariam se fizessem parte do referido GT? Que contribuição esses grupos dariam ao GT?

Logo que o Documento Orientador foi lançado¹⁰¹ sua distribuição seguiu-se principalmente através da internet e através de associações, que o divulgaram (e ainda o fazem), entregando cópias para chefes e responsáveis. Quando entreguei uma cópia para Cláudio Motta ele se mostrou a princípio contente e satisfeito – já que vez por outra tem dificuldades de matricular seu filho na escola e agora teria um documento a apresentar em casos assim – no entanto perguntou-me aparentemente preocupado: “será que o governo vai obrigar a gente a mandar as meninas para a escola também?”. Talvez sem ter consciência e/ou conhecimento do que reza o Código Penal, Cláudio estava se referindo ao crime de “abandono intelectual”, conforme já citado.

A ideia de enviar crianças ciganas à escola tem se evidenciado como uma meta de inclusão por parte dos governos. Na apresentação do Documento Orientador, a então Secretária Nacional de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão, Macaé Maria Evaristo, afirma que “a garantia de escolarização para crianças, adolescentes, jovens, adultos e idosos ciganos nos municípios do Brasil, bem como as condições de sua permanência na escola, é

¹⁰¹ O Documento foi lançado maio de 2015, no prédio do Ministério da Educação em Brasília-DF. Estive no evento de lançamento como convidado, representando a ASAIC.

tarefa a que os órgãos públicos de ensino não podem abrir mão” (p. 4). Essa fala tem se tornado preocupante por parte dos pais que, por razões culturais, não enviarão seus filhos e, especialmente filhas, à escola.

Meus interlocutores falaram por diversas vezes acerca da dificuldade de enviar meninas à escola com medo de que sofram algum abuso sexual, ou sejam assediadas. Como o aprendizado da leitura e escrita a princípio não contribui em nada no papel cultural da mulher Calin em seu grupo, seus pais não se sentem estimulados a enviá-las para escolas, nem mesmo para aprender a ler e escrever, coisa que seus irmãos e primos – que eventualmente frequentem a escola – podem fazer dentro do acampamento, sob os cuidados de toda a comunidade.

Algumas iniciativas parecem tratar da complexidade da educação cigana em relação à escolarização. Três iniciativas educacionais, noticiadas entre 2012 e 2015, envolvem toda essa discussão: a “classe exclusiva” para crianças ciganas na Escola Municipal Dom Velloso, em Itumbiara, Goiás¹⁰², o Programa Tenda Escola, em Sobradinho, Distrito Federal¹⁰³, e a frequência de crianças e jovens ciganos no distrito de Gonçalves Júnior, Paraná¹⁰⁴.

A matéria intitulada *Ciganos superam preconceito e tradições e colocam filhos na escola*, de setembro de 2012, apresenta a iniciativa da Escola Municipal Dom Velloso de criar uma classe exclusiva para 24 alunos ciganos Calon, entre 7 e 18 anos. Curiosamente a matéria afirma tanto que “a iniciativa da escola goiana indica que, ainda que timidamente, aos poucos as crianças ciganas vão sendo introduzidas no sistema educacional do país” como que “os ciganos reclamam de preconceito da sociedade, ao mesmo tempo em que não veem muito sentido na educação formal para seus filhos, uma vez que vivem em comunidades fechadas”.

Relatos apresentados na reportagem demonstram um esforço da escola em atender ciganos “respeitando seus costumes e tradições”, ao mesmo tempo em se fala em “convencer as mães ciganas a matricular as crianças mais cedo na escola, a partir dos 4 anos”, o que certamente alteraria as relações entre pais e filhos, comunidade e crianças e entre sociedade ampla e comunidade cigana.

Já o extinto *Programa Tenda Escola* atendeu ciganos Calon no Distrito Federal e apresentou uma dinâmica diferente da iniciativa anterior: ao invés de ter os alunos ciganos no “ambiente escolar”, tirando-lhes de seu próprio contexto sociocultural, desenvolveu as aulas dentro da comunidade. A matéria, datada de 2013, fala de 40 alunos, dentre os quais alguns já haviam tentado frequentar escolas, mas desistiram. “A maior parte dos ciganos da comunidade [...] não é alfabetizada. Alguns chegaram a frequentar escolas regulares, mas, pelo fato de serem mais velhos e não alfabetizados, foram alocados em turmas com crianças, o que, pelas desigualdades, os fez desistir”.

Os relatos demonstram expectativas de integração social e luta por espaço político, reconhecendo que “a comunidade tem mais chances de desenvolvimento, de conseguir melhorias e de lutar pelas causas defendidas pela

¹⁰² G1. *Ciganos superam preconceitos e tradições e colocam filhos na escola*. 23/09/2012. Disponível em: <http://g1.globo.com/goias/noticia/2012/09/ciganos-superam-preconceito-e-tradicoes-e-colocam-filhos-na-escola.html> Acesso em: 05 jan. 2017.

¹⁰³ R7. *Programa Tenda Escola alfabetiza ciganos no Distrito Federal*. 03/11/2013. Disponível em: <http://noticias.r7.com/distrito-federal/programa-tenda-escola-alfabetiza-ciganos-no-distrito-federal-03112013> Acesso em: 05 jan. 2017.

¹⁰⁴ NOVA ESCOLA. *A luta dos ciganos pelo direito à educação. Junho/julho 2015*. Disponível em: <http://acervo.novaescola.org.br/politicas-publicas/ciganos-frequentam-escolas-no-parana-877602.shtml> Acesso em: 06 jan. 2017.

cultura cigana”, o que pode ser um indicativo de motivação para o desenvolvimento do projeto. Alinhado com esse entendimento o então secretário de Promoção da Igualdade Racial, Viridiano Custódio afirmou que “é função do Estado promover ações que mudem a vida de pessoas, como os ciganos, que eram excluídos socialmente pelo simples fato de não saberem ler ou escrever”.

Se para o então secretário Viridiano Custódio a exclusão de ciganos está associada à falta de leitura e escrita, para a professora Elisete Maria Stepka, do distrito rural Gonçalves Júnior, de Irati-PR, o preconceito está mais relacionado aos estereótipos de “ladrões, trapaceiros e feiticeiros” que os acompanha há séculos: “Esses preconceitos justificaram a exclusão na maior parte das sociedades em que eles quiseram se inserir”. A referida professora convidou ciganos a matricular seus filhos na escola e hoje “muitas (crianças) são alunas de Elisete na escola local. Apenas dois jovens não estudam”.

No caso do Paraná, o que ocorre é a participação de ciganos na escola sem um projeto específico tal como a classe exclusiva para alunos ciganos em Itumbiara ou a “tenda escola” em Sobradinho. Chama a atenção a declaração de Lauro Fernandes, “patriarca dos que residem no distrito” e reconhecido como “um dos grandes aliados dos funcionários da escola”: “*É muito importante que as crianças e os jovens ciganos estudem e adquiram conhecimento. Quanto mais misturados, melhor*”. Tal declaração, feita a um repórter, provoca minha reflexão acerca das negociações interétnicas, dos interesses de inserção no mercado de trabalho, do grau dos processos assimilativos e integracionistas em que a comunidade pode estar envolvida e o quanto e de que formas o gradativo processo de homogeneização cultural afetará a configuração sociocultural do referido grupo. É importante que em pesquisas posteriores se discutam a perspectivas dos paradigmas da *integração* e da *inclusão escolar*¹⁰⁵ considerando a escolarização de ciganos de cultura oral, como é o caso de muitas comunidades.

“Educação” ou “Colonização”?

As discussões acerca da educação indígena e quilombola podem contribuir em muito nas reflexões acerca da escolarização de ciganos. Certamente as diferenças, contextos e história são distintas, mas nos detemos em aspectos de convergência, como os conflitos interculturais. Assis (1993) discute a identidade étnica e as escolas em populações tribais e em sua reflexão sobre o papel da escola como instrumento de contato entre a sociedade ampla e os povos indígenas *Galibi* e *Karipúna*, a autora se pergunta se a escola “influenciaria no enfraquecimento da identidade étnica do grupo, forjando indivíduos mais adequados aos padrões estabelecidos pela escola” (ASSIS, 1993, p. 6). Seus questionamentos são pertinentes:

¹⁰⁵ Integração e inclusão escolar: principalmente pensado em relação a participação de alunos com deficiência nas escolas comuns, a *integração escolar* sugere que o aluno se adapta à escola: “a escola não muda como um todo, mas os alunos têm de mudar para se adaptar às suas exigências” (MANTOAN, 2006, p. 18); a ideia da *inclusão escolar* é que as escolas “propõem um modo de organização dos sistema educacional que considera as necessidades de todos os alunos e que é estruturado em função dessas necessidades” (Cf. MANTOAN, 2006, p. 19).

A escola ainda permanece como simples agência de contato ou ela adquiriu contornos próprios, produzidos pela sua eficácia e legitimada pelos índios? O que é a escola afinal? O que é a escola para o Estado? O que significa a escola para os índios? Como eles a vêem? Como a consideram? Qual o papel atribuído por eles à escola neste momento? (ASSIS, 1993, p. 6).

Como quem foi escolarizado e em parte conhece os processos de educação do Acampamento Jair Alves me pergunto se a escola, nos moldes e padrões ocidentais, não causaria mais danos culturais do que benefícios à essa comunidade. Penso que se ambos os lados julgarem que o ingresso dos ciganos na escola é algo inegociável para sua coexistência em sociedade, a solução deve passar por intensos debates, estudos e acordos que considerem o respeito e a manutenção da cultura de um povo minoritário.

Assis (1993, p. 7) afirma que “a escola nos moldes dos brancos se caracteriza pela introdução de novos comportamentos, novos valores e, sobretudo, pela priorização da linguagem escrita” e questiona se o conteúdo escrito “deve ser dado em português ou na língua do grupo, pelo professor ou pelo uso ou não de cartilhas” (idem). Se considerarmos que as sociedades não-letradas têm a oralidade como elemento marcante da transmissão de conhecimentos e memória, precisamos reconhecer os potenciais processos assimilacionistas e integracionistas que a escola pode promover entre ciganos que estiverem na escola.

Em 2015 a Secretaria de Estado da Educação do Paraná – SEED criou a primeira “coordenação especial para educação cigana no Brasil” com o objetivo de “promover a inclusão cidadã e garantir o direito ao acesso à educação para as etnias Kalo e Romani”¹⁰⁶. No ato de lançamento a presidente da Associação de Preservação da Cultura Cigana - APRECI, Neiva Camargo Iovanovitchi, afirmou que “o analfabetismo é uma das principais dificuldades encontradas pelos povos ciganos”.

A afirmação de Neiva Camargo Iovanovitchi deve ser analisada à luz de qual perspectiva parte, isto é, quem está falando. Se sua afirmação é resultado da experiência de alguém que vive em residência fixa, que preside uma associação que se articula e se alinha com a ideologia e perspectiva educacional da SEED, me pergunto se o mesmo teria sido dito por líderes ciganos itinerantes de cultura oral. Talvez sim, talvez não, mas se por um lado sua afirmação deve ser analisada e problematizada, também pode ser legitimada se entendermos que a educação é tanto um direito¹⁰⁷ de todo cidadão brasileiro como também um meio de acesso às possibilidades de integração e mobilidade social das minorias na sociedade ampla.

No entanto o que observo no acampamento é uma perspectiva educacional destoante da expectativa da proposta de escolar oferecida pelo Estado. Concordo com Assis (1993), que considera que uma proposta escolar precisa considerar “a identidade cultural e que respeite as estruturas internas de

¹⁰⁶ Cf. PARANÁ. *Paraná cria primeira coordenação para educação cigana no Brasil*. 27/05/2015. Disponível em: <http://www.aen.pr.gov.br/modules/noticias/article.php?storyid=84296>. Acesso em: 10 jan. 2017.

¹⁰⁷ A Constituição da República Federativa do Brasil garante o direito a educação. Título II – Dos Direitos e Garantias Fundamentais. Capítulo II – Dos Direitos Sociais. Art. 6. São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição.

cada sociedade, uma educação, enfim, pensada *junto* com a comunidade envolvida” (ASSIS, 1993, p. 12, grifo meu).

Essa reflexão é de suma importância para pensarmos na construção de identidade dos povos que buscam, mesmo que temporariamente, a relação com a educação estrangeira, das sociedades que os cercam. Se por um lado a lei zela por “respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais” (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, Art. 210) e assegura, no caso dos indígenas, que utilizem suas “línguas maternas e processos próprios de aprendizagem” (§2), por outro lado o modelo educacional que o Estado brasileiro oferece pode ser compreendido como eurocêntrico¹⁰⁸. “O eurocentrismo é um dos grandes obstáculos a serem superados para se assegurar o acesso e a permanência dos diversos grupos étnicos-raciais no sistema escolar brasileiro, uma reivindicação política e educacional dos grupos sociais marginalizados” (COSTA, 2010, pp. 42,43).

Apesar da guinada do discurso de valorização da diversidade cultural a partir dos anos 1990 no Brasil – por conta de sua participação em convenções internacionais, seguindo a agenda política de agências internacionais, especialmente a UNESCO (Cf. CHAVES & VOLSI, 2014, p.27) o fato é que “aos poucos acontece com a educação o que acontece com todas as outras práticas sociais (a medicina, a religião, o bem-estar, o lazer) sobre as quais um dia surge um interesse político de controle” (BRANDÃO, 2013, pp.34-35). Dessa forma a escola pode ser usada como um grande recurso para a colonização, especialmente para uma colonização “camuflada”.

Onde um tipo de educação pode tornar homens e mulheres, crianças e velhos para torná-los todos sujeitos livres que por igual repartem uma mesma vida comunitária, um outro tipo de educação pode tomar os mesmos homens, das mesmas idades, para ensinar uns a serem senhores e outros, escravos, ensinando-os a pensar, dentro das mesmas ideias e com as mesmas palavras, uns como senhores e outros como escravos (BRANDÃO, 2013, p.36).

É pertinente perguntar se a instituição escolar no Brasil, sob o paradigma da inclusão, está preparada para a diversidade étnica e cultural “cigana” e se seria prudente e/ou adequado que um ambiente eurocêntrico se responsabilizasse por parte significativa na formação de crianças que estão em processo de construção identitária dentro de seus próprios grupos. Não seria esse, em longo prazo, um meio de desconstrução dos “processos próprios de aprendizagem” de algumas comunidades? Receio que esse seja um tema sensível e penso que o tema deve ser debatido o mais amplamente possível junto às mais diversas comunidades e culturas ciganas.

Como quem está envolvido em todo esse processo acabo por me posicionar entendendo que o espaço escolar poderia ser um caminho interessante para as crianças ciganas, no entanto isso só seria realmente produtivo para ambos

¹⁰⁸ “Por eurocentrismo entende-se a tendência de avaliar a aparência física dos indivíduos, as ideias, os costumes e comportamentos, as religiões e formas de conhecimento como a literatura, as artes, a filosofia e as ciências próprias das sociedades europeias como superiores em relação aos seres humanos, culturas e civilizações das outras regiões do mundo” (COSTA, 2010, p. 43).

os lados se houvesse sensibilidade por parte dos gestores de educação. Que preparo tem um(a) professor(a) que recebe alunos ciganos em sua sala de aula hoje? Algumas palestras, participação em eventos que tratam de modelos educacionais alternativos ou ainda algumas leituras poderiam ajudar no preparo deste(a) professor(a), mas a complexidade das relações interculturais por certo indicam a necessidade de uma especialidade mais densa.

Sem um trabalho competente, intencional e especializado que de fato contribua para a manutenção das particularidades culturais das diferentes categorias ciganas, uma suposta “inclusão” poderá se tornar tão somente um artifício para colonizar e reprimir a diferença. Há de se valorizar a história, a cultura, os símbolos, as datas e demais códigos ciganos nos currículos escolares, à semelhança do que se faz (ou se intenciona) em relação aos indígenas e quilombolas; isso seria um bom começo. Enviar ciganos à escola sem uma proposta que lhes dê “garantias” de *real inclusão* tem sido perigoso, para não dizer danoso, à sua formação como pessoa cigana. Parece-me que essa reflexão ainda não acontece ou pelo menos não se apresenta de formas inteligíveis às comunidades que frequentam escolas no Brasil.

Diante disso é importante frisar que segundo a Constituição Federal (BRASIL, 1988), no artigo 205, “a educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovido e incentivado com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa”; sendo assim, ninguém deve ser privado do acesso à educação e a família, tal qual o Estado é responsável pela mesma. Com isso é de suma importância que os interessados, envolvidos e órgãos competentes se debrucem com especial atenção sobre o tema, assim como tem sido com os recentes modelos educacionais “familiares”, como o *homeschooling* e outros. Apesar dos processos educacionais ciganos serem anteriores aos novos modelos alternativos, há de se pensar em caminhos que não desloquem a criança cigana de um universo a outro gerando perda irreparável de seu *ethos* cultural.

Retomando exemplos de outros grupos, no caso das escolas quilombolas, o mesmo tema da identidade tem sido um ponto nevrálgico, onde se discute a valorização da história e outros aspectos histórico-culturais do negro. Gusmão e Souza (In: DAUSTER, TOSTA & ROCHA, 2012, p.227) afirmam que

a escola, instituição que naturaliza o padrão cultural branco e a reprodução dos estereótipos a respeito do sujeito negro que dão base à discriminação, apresenta-se nos textos acadêmicos analisados como um espaço de reprodução da negação da diversidade e da recusa de seus responsáveis em discutir a cultura negra como saber e o racismo como violência negadora desse saber.

O que nos parece então é que o padrão escolar brasileiro está baseado não na diversidade, discursivamente valorizada na sociedade, mas na cultura “do branco”, ou seja, do colonizador¹⁰⁹. Será que garantir “aos ciganos” o acesso à

¹⁰⁹ Ao utilizar a expressão “do branco” associado à colonização me refiro ao modelo hierarquizado do ocidental tratar das relações com outros povos, numa perspectiva eurocêntrica. Por mais que a migração cigana no Brasil tenha uma origem imediata da Europa sua origem se remete à Índia, o que sugere uma distinção étnica e cultural do europeu.

escola, que na prática pertence ao “branco”, não seria consciente ou inconsciente o mesmo que subordiná-los à uma espécie de colonização e sujeitá-los à um processo assimilacionista? Não seria o modelo escolar vigente, supostamente “inclusivo”, na verdade um sistema que reprime a diferença? O sistema educacional brasileiro tem capacidade real para conviver com a presença de ciganos sem afetá-los culturalmente de forma significativa? Penso que essas e outras indagações precisam ser feitas antes de organizar projetos que abordem o tema da “educação cigana”:

- 1- Como se dá a construção dos saberes ciganos dentro de cada comunidade?
- 2- De que maneira os processos pedagógicos culturais estarão presentes em sala de aula, no caso da inclusão e presença de ciganos na escola?
- 3- Existe capacitação de professores que ministram (ou ministrarão) aulas para alunos ciganos?
- 4- Há professores(as) ciganos(as) no quadro docente ou pelo menos há quem demonstre interesse e voluntariedade em aproximar-se das realidades ciganas?
- 5- Como o repertório cultural da comunidade se faz presente dentro de sala de aula? O currículo trata da história e cultura cigana?

Para nossa reflexão, a respeito da educação indígena reconhece-se que o Brasil colonial deixou muitas marcas. O indígena *kariri* José Antônio dos Santos, autor do *Currículo Básico para as Escolas Públicas das Nações Nativas* afirma:

No meu entender, a educação indígena tem que ser determinada pela sociedade nativa, e não, como sempre foi, comandada pela sociedade dos brancos, que até mesmo sem informações e sem conhecimento ou com informações errôneas, acabou sempre impondo seus modelos de educação, não dando conta nem de seu grupo; finalmente, deixando assim que busquemos as inúmeras formas de nos educarmos segundo a educação natural, aquela que nossos ancestrais sempre utilizaram e souberam nos informar e nos formar, ou seja, aquilo que soubemos praticar (SANTOS, pp.18-19).

Portanto a construção da pessoa Calon no Acampamento Jair Alves, mesmo que com níveis aparentemente mínimos de influência escolar, se complexifica ao considerarmos a possibilidade de assimilação gradativa à medida que o(s) modelo(s) de educação “do branco” se mostra como relevante nas interações do grupo com a sociedade ampla. Enquanto isso, se desdobram tensões tanto entre as sociedades cigana e não cigana, bem como internamente, no universo da ciganidade, entre diferentes grupos étnicos ciganos, o que desencadeia estratégias de autoafirmação, preservação e sobrevivência.

Sendo um grupo itinerante cujos fluxos translocais exigem várias negociações e onde a dinâmica cultural mediante os processos assimilativos exigem que mecanismos de proteção sejam acionados, o Acampamento Jair Alves se revela como um verdadeiro espaço de resistência cultural, afirmando de diferentes formas sua ciganidade para com os não ciganos e sua calonidade diante

de outros ciganos. Constantemente em deslocamento geográfico, mantém sua (re)produção identitária através de seus próprios processos didáticos, reforçando fronteiras interétnicas e mantendo sua subjetividade coletiva como grupo étnico.

Os processos educativos da construção da pessoa Calon são específicos à medida que consideramos os sinais diacríticos que transmitem a mensagem de sua diferença *do* e *ao* “outro” e afirmam sua real ou fictícia homogeneidade cultural êmica: por um lado se diferencia do universo externo, por outro, promove a homogeneidade no seu interior. Portanto “ser Calon” é para o grupo uma bem definida concepção, fundamentada na própria vivência com os elementos de sua etnicidade e sua reprodução de geração em geração, consolidando a identidade do grupo, “somos calon, do Povo do Biráco, no Acampamento Jair Alves”.

Considerações finais

Esta pesquisa buscou analisar as complexidades que envolvem o fenômeno antropológico das ciganidades, demonstrando as potencialidades das suas muitas variantes perspectivistas. Tomando como amostra um grupo itinerante, observou-se as estruturas que sustentam a identidade de uma microciganidade e suas relações com um universo cigano mais amplo, a macrociganidade, considerando os conflitos e simbioses na sua relação com a sociedade ampla. Foi tratado da abrangência que o termo “cigano” pode tomar haja vista as múltiplas experiências, contextos e elementos plurais que estabelecem entendimentos e posições. Ao trabalhar as CICs foi demonstrada a amplitude que o “ser cigano” pode ter nas mais variadas realidades, partindo dos mais diferentes pressupostos e concepções.

O Acampamento Jair Alves nos mostra uma ciganidade ou *calonidade* estabelecida, dinâmica e interativa nas suas mais complexas relações com universos externos. Ao observar o grupo de perto foi possível concluir que sua identidade possui diversos mecanismos de autoproteção que organizam as inevitáveis negociações e intercâmbios interculturais e interétnicos.

Como Calon “descendente-reidentificado” a convivência e relação com uma comunidade de “puros ou autênticos”, na condição de pesquisador, me trouxe várias contribuições pessoais dentre as quais a reflexão acerca do quanto a formação a pessoa Calon está cercada de mecanismos de resistência cultural, mesmo que processos assimilativos façam parte da coexistência entre diferentes grupos em meio à sociedade ampla. Analisar de perto a observação das crianças para com os adultos e “velhos”, sua educação através do discurso êmico e da apropriação da visão de mundo, me fez imaginar o acampamento Jair Alves como uma espécie de “usina produtora de ciganos”, não somente “de sangue”, mas principalmente de identidade e cultura.

Portanto o “ser cigano” para aquele pequeno conjunto de famílias reunidas é gerado e (re)produzido ali, ancorado em sua história e nos elementos imprescindíveis de sua etnicidade. Percebeu-se que no cotidiano de suas expressões e representações reforçadas e reproduzidas, sua ciganidade é customizada à sua perspectiva de realidade, tal como se fosse algo sob medida

promovendo seu fortalecimento enquanto comunidade, perpetuando uma identidade que é construída e se torna própria.

Por certo sua luta pela sobrevivência é nutrida pela expectativa de que sua “vida cigana” subsista, se refaça ou se reinvente mesmo em meio à grandes transformações externas. A pesquisa focou e mostrou uma particularidade conceitual de calonidade que possivelmente compõem as estruturas de sustentação e manifestação da macrociganidade, considerando as muitas visões êmicas acerca do sentimento de pertencimento.

Perceber os sinais diacríticos primários e secundários como grifos de demarcação de fronteiras nos faz pensar na uniformidade comportamental que não somente o Povo do Biráco, mas outros “povos” ciganos, Calon ou não, adotaram particularmente para administrar os contatos interculturais em meio às diferentes nações que os acolhem ou não. Tal ideia nos remete aos escritos de Barth (2011 [1969]) acerca da etnicidade contrastiva que, por mais marcadamente diferente que seja ante o outro, mantém uma relação dialética que o sujeita à redefinição e recomposição.

O trabalho instigou-me a refletir sobre a necessidade de pesquisar mais ciganos itinerantes. Obviamente que isso se apresenta como um imenso desafio, não só a mim, mas também àqueles que adentram nos estudos ciganos no Brasil. Cientes das dificuldades que a pesquisa de campo possa apresentar em se tratando de itinerantes, geralmente “puros ou autênticos”, a presente pesquisa deve provocar esse olhar. Sempre em movimento e com um sistema fechado de convivência, as limitações de acesso podem ser as principais barreiras a serem vencidas por aqueles que se dispuserem a encarar o desafio. No entanto observar a beleza de sua cultura bem como sua luta por sobrevivência deve nos encorajar a fazer registros etnográficos que contribuam para seus meios de perpetuação identitária.

Ao desenvolver essa pesquisa concluí que “ser cigano” não é algo de fácil definição mesmo para aqueles que assumem e se percebem dentro do universo da ciganidade. Identidade cigana não é um “tema fácil”, pelo contrário, apresenta uma imensa complexidade não somente teórica, mas política e social. O olhar interno sobre a própria alteridade agrega até mesmo o olhar externo que está incluído à definição pessoal sobre a própria identidade. Por isso as perspectivas êmicas são constituídas por vários elementos internos e externos, experiências e expectativas, memórias e vivências e a particularidade de cada identidade cigana se revela como um fragmento constituinte de um complexo “emaranhado” de subjetividades que formam a ciganidade, isto é, a macrociganidade. Assim, este trabalho apresentou algumas das inúmeras complexidades do “ser cigano”, em especial do “ser cigano Calon itinerante”, identidade essa que faz parte do mosaico étnico-racial do qual fazemos parte no Brasil, o “Brasil de todos”.

Referências

ANDRADE JÚNIOR, Lourival. Os ciganos e os processos de exclusão. *Revista Brasileira de História*, v. 33, n. 66, p. 95-112, out. 2013.

ANEC. *Minuta. Estatuto do Cigano*. Versão 1.0 XX de Janeiro de 2015. Documento cedido pelo Presidente Administrativo Vanderlei Rocha.

AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Tradução Maria Lúcia Pereira. Campinas, SP: Papirus, 1994.

ASSIS, Eneida Corrêa de. *O visitante inoportuno: o estudo da escola num grupo tribal*. Série Documental: relatos de Pesquisa, n.8, out/1993. MEC; Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais – INEP, 1993.

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

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras [1969]. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Tradução Elcio Fernandes. 2. Ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BECKER, Howard. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. Tradução Marco Estevão, Renato Aguiar. São Paulo: Editora Hucitec, 1994.

BIGNANT, Elisa. *The use of photo-elicitation in field research – exploring maasai representations and use of natural resources*. 11. Décembre 2009/février 2010. Disponível em: <https://echogeo.revues.org/11622?lang=en> Acesso em: 15 jan. 2017.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é educação*. São Paulo: Brasiliense, 2013.

BRASIL. *Ciganos: documento orientador para os sistemas de ensino*. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão – SECADI; Ministério da Educação – MEC. Brasília/DF: 2014.

BRASIL. Senado Federal. *Projeto de lei do Senado nº 248, de 2015. Cria o Estatuto do Cigano*. Brasília. Disponível em:

<http://www.senado.leg.br/atividade/rotinas/materia/getPDF.asp?t=164846&tp=1> Acesso em: 01 fev. 2016.

BRASIL. MDS. *Inclusão no Cadastro Único – Grupos Específicos*. Disponível em: <http://www.mds.gov.br/falemds/perguntas-frequentes/bolsa-familia/cadastro-unico/gestor/inclusao-no-cadastro-unico-grupos-especificos> Acesso em: 01 fev. 2016.

BRASIL. Ministério da Educação. Resolução nº 3, de 16 de maio de 2012. *Define diretrizes para o atendimento de educação escolar para populações em situação de itinerância*. Brasília: 2012. Disponível em: <http://mobile.cnte.org.br:8080/legislacao-externo/rest/lei/91/pdf> Acesso em: 01 fev. 2016.

CAMPOS, Claudia Camargo de. *Ciganos e suas tradições*. São Paulo: Madras Editora, 1999.

CANDAU, Jöel. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2014.

CASHMORE, Ellis. *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo: Selo Negro, 2000.

CHAVES, Marta; VOLSI, Maria Eunice França. *Desafios e êxitos da escola atual: reflexões e estudos sobre a diversidade e as necessidades educativas especiais*. Maringá: Eduem, 2014.

COSTA, Luciano Gonsalves. *História e cultura afro-brasileira: subsídios para a prática da educação sobre relações étnico-raciais*. Maringá: Uduem, 2010.

CUNHA, Jamilly. *Ser cigano: etnicidade, identidade e essencialismo*. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2015.

DA MATTA, Roberto. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

DA MATA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 23-35.

DAUSTER, Tania; TOSTA, Sandra Pereira; ROCHA, Gilmar (orgs). *Etnografia e educação: culturas escolares, formação e sociabilidades infantis e juvenis*. Rio de Janeiro: Lamparina 2012.

DELGADO, Manoela Cantón; MONTIEL, Cristina Marcos; BAENA, Salvador Medina; CABEZAS, Ignacio Mena. *Gitanos pentecostales: una mirada antropológica a la iglesia filedelfia em Andalucía*. Sevilla: Signatura Demos, 2004.

DEL NERO, Henrique Schutzer. *O sítio da mente: pensamento, emoção e vontade no cérebro humano*. São Paulo, Collegium Cognitivo, 1997.

DESLANDES, Suely Ferreira. O projeto de pesquisa como exercício científico e artesanal intelectual. pp. 29-55. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (org); DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

FARELLI, Maria Helena. *A astrologia dos ciganos*. 3 ed. Rio de Janeiro: Luz de Velas, 1995.

FAZITO, Dimitri. *A identidade cigana e o efeito de “nomeação”*: deslocamento das representações numa teia de discursos mitológicos-científicos e práticas sociais. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, vol.49, n.2, São Paulo July/Dec. 2006.

FERRARI, Flôrenci. *Palavra Cigana: seis contos nômades*. Cosac Naify, 2005.

FERRARI, Flôrenci. *O mundo passa: uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros*. 2010. 380 f. (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, 2010.

FERRARI, Rogério. *Ciganos*. Editorial Movimento Contínuo, 2011.

FIGUEIREDO, Francisco Soares (Coronel). *Calon: história e cultura cigana*. João Pessoa: Sal da Terra Editora, 2010.

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

FRASER, Angus. *The gypsies*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 1992.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI. *Quais os critérios utilizados para a definição de indígena?* Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/todos-ouvidoria/23-perguntas-frequentes/97-pergunta-3> Acesso em: 30 jan. 2016.

GASKELL, George; BAUER, Martin. *Pesquisa qualitativa com texto: imagem e som: um Manual prático*. Tradução de Pedrinho A. Guareschi. 13 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

GASPARET, Murialdo. *O rosto de Deus na cultura milenar dos ciganos*. São Paulo: Paulus, 1999.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. *Memória e etnicidade entre os ciganos calon em Sousa-PB*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013 (Coleção Humanidades).

GOMES, Mércio Pereira. *Antropologia: ciência do homem, filosofia da cultura*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2013.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. Como trabalhar com “raça” em sociologia. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 93-107, jan/jun. 2003.

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

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *Diversidade, cultura e educação: olhares cruzados*. São Paulo: Biruta, 2003.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990.

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

HEREDIA, Juan de Dios Ramírez. Gramática gitana. *Revista I Tchatchipen*. Instituto Romanó de Servicios y Culturales: Barcelona, 1993?

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. Tradução Marie-Agnès Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2007.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2012.

MAIA, Cleiton Machado. “Na estrada com os ciganos” - novas formas de configuração das caravanas ciganas na Baixada Fluminense do Rio de Janeiro. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN. Disponível em: [http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1399638905_ARQUIVO_Na estradacomosciganosnovasformasdeconfiguracaodascaravanasciganasnaBaixadaFluminensedoRiodeJaneiro.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1399638905_ARQUIVO_Na%20estrada%20com%20os%20ciganos%20novas%20formas%20de%20configuracao%20das%20caravanas%20ciganas%20na%20Baixada%20Fluminense%20do%20Rio%20de%20Janeiro.pdf) Acesso em: 20 ago. 2016.

MANTOAN, Maria Teresa Eglér. *Inclusão escolar: o que é? Por quê? Como fazer?* 2 ed. São Paulo: Moderna, 2006.

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

MELO, Erisvelton Sávio Silva de. “Sou cigano sim!” – identidade e representação: uma etnografia sobre os ciganos na região metropolitana do Recife-PE. 2008. 142 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, 2008.

MELO, Fabio J. Dantas. *Os ciganos calon de Mambai: a sobrevivência de sua língua*. Brasília: Thesaurus, 2005.

MÉSZARÓS, István. *Para além do capital*. Rumo a uma teoria da transição. Tradução Paulo Cezar Castanheira, Sérgio Lessa. 1 ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2011.

MILLER, Daniel. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MILLS. *A imaginação sociológica*. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org); DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

MOONEN, Frans. *Anticiganismo e políticas ciganas na Europa e no Brasil*. Revisão revista e aumentada. 2013. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/fmo_2013_anticiganismo_e_uropabrasil.pdf Acesso em: 10 jan. 2016.

MOONEN, Frans. *As minorias ciganas: direitos e reivindicações*. E-texto nº 3. Recife, 2000a.

MOONEN, Frans. *Rom, sinti e calon*. Os assim chamados ciganos. E-texto nº 1. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2000b.

MOONEN, Frans. *Ciganos calon na Paraíba, Brasil (1993)*. E-texto n. 4. Núcleo de Estudos Ciganos, 2000c.

MOONEN, Frans. *Ciganos e ciganólogos: estudar ciganos para quem e para quê?* 2012. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/145745722/FMO-Ciganos-e-Ciganologos-2012#scribd> Acesso em: 20 nov. 2015.

MOONEN, Frans. *Os estudos ciganos no Brasil*. 2010. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/1_fmestudosciganos2011.pdf Acesso em: 25 nov. 2015.

MONTERO, Paula. *Globalização, identidade e diferença*. Nº 49. Novos Estudos, novembro de 1997.

MONTEIRO, Edilma do Nascimento Jacinto. *As crianças calon: uma etnografia sobre a concepção de infância entre ciganos no Vale do Mamanguape-PB*. 2015. 152 f. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal da Paraíba, 2015.

MORAES FILHO, Mello. *Os cancioneiros no Brasil e cancionero dos ciganos*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.

MOTA, Ático Vilas-Boas da (Org). *Ciganos – antologia de ensaios*. Brasília: Thesaurus, 2004.

MURATA, Eliza Kioko Nakayama Nenoki. *O romanês falado pelos ciganos kalderash do município de Aparecida de Goiânia – Goiás*. Via Litterae, Anápolis, v. 2, n. 2, p. 368-383, jul./dez. 2010.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO – OIT. *Convenção nº 169 sobre povos tribais e indígenas e resolução referente a ação da OIT*. Brasília: OIT, 2011. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf Acessado em: 30 de jan. de 2016.

PEREIRA, Cristina da Costa. *Lendas e histórias ciganas*. Rio de Janeiro: Imago ed., 1991.

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

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Tradução Elcio Fernandes. 2. Ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

POVO ITINERANTE. Faltam educação e saúde. *Gazeta do Povo*, Curitiba, 06 abr. 2008.

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

ROSSO, Renato. *Ciganos – um povo de Deus*. Além Paraíba: Fundação Resende Costa: 1988.

RUBY, J. *Secure the shadow: death and photography in America*. MIT Press: Cambridge, 1995.

SAHLINS, Marshall. O “*pessimismo sentimental*” e a *experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I)*. Mana, v. 3, n. 1, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Modernidade, identidade e a cultura de fronteira*. Tempo Social. Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5(1 -2): 31-52, 1993 (editado em nov. 1994).

SANTOS, José Antônio dos. *Curriculo básico para as escolas públicas das nações nativas*. Curitiba: Champagnat, 1998.

SARRAMONE, Alberto. *Gitanos: historia, costumbres, mistério y rechazo*. 1 ed. Buenos Aires: Editorial Biblos Azul, 2007.

SARTI, Cynthia Anderson. *A familia como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. São Paulo: Cortez, 2000.

SAYRE, Shay. *Using Video-Elicitation to Research Sensitive Topics: Understanding the Purchase Process Following Natural Disaster*. In: BELK, Russell W. (Ed.), *Handbook of Qualitative Research Methods in Marketing*, Glos: Edward Elgar Publishing, 2006.

SENNA, Ronaldo. *A seda esgarçada: configuração sócio-cultural dos ciganos de Utinga*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2005.

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

SILVA, Flávio José de Oliveira. *Havia uma escola no meio do caminho*. 2010. Disponível em: <http://www.amsk.org.br/imagem/pdf/FlavioOliveira.pdf> Acessado em: 10 de jan. de 2017.

SILVA, Laílson Ferreira da. *Aqui, todo mundo é da mesma família: parentesco e relações étnicas entre os ciganos na cidade alta, Limoeiro do Norte CE*. 2010. 116 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional; Cultura e Representações) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2010.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 12. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SILVA, Valeria Sanchez. *Devir cigano - o encontro cigano-não cigano (rom-gadjé) como elemento facilitador do processo de individualização*. 2006. 247 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006.

SIQUEIRA, Robson de Araújo. *Os calon do município de Sousa-PB: dinâmicas e transformações culturais*. Recife: Editora UFPE, 2014.

SOUZA, Mirian Alves de. *Ciganos, roma e gypsies: projeto identitário e codificação política no Brasil e Canadá*. 2013. 350 f. (Tese de Doutorado em Antropologia). Universidade Federal Fluminense, 2013.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. *História dos ciganos no Brasil*. Núcleo de Estudos Ciganos: Recife, 2000.

VACITE, Mio. *Aproximação com “gadjes” não deve se tornar uma ameaça*. Extra. 06/05/2011. Disponível em: <http://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/comissao-de-combate-a-intolerancia-religiosa/aproximacao-com-gadjes-nao-deve-se-tornar-uma-ameaca-1751416.html> Acesso em: 17 de mar. 2016.

VEIGA, Felipe Berocan; MELLO, Marco Antonio da Silva. *A incriminação pela diferença: casos recentes de intolerância contra ciganos no Brasil*. Comunicações do ISER. *As máscaras de guerra da intolerância*. Porto Alegre. N. 66 - ano 31. 2012. P. 86-108.

VERAS, Marcos Flávio Portela; DE BRITO, Vanderli Guimarães. *Artigo 4: Identidade étnica: A dimensão política de um processo de reconhecimento*. Ano 4. Volume 5. Maio de 2012. Antropos – Revista de Antropologia. ISSN 1982 – 1C. Disponível em: <http://revista.antropos.com.br/downloads/maio2012/Artigo4-IdentidadeEtnica.pdf> Acesso em: 02 de jan. 2017.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. V. 1. 3. ed. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1994[1922].

Sobre o autor

Igor Shimura é o atual presidente da Associação Social de Apoio Integral aos Ciganos – ASAIC, professor, ativista e pesquisador. Graduado em Teologia (Faculdade Teológica Sul Americana-FTSA), possui especialização em Antropologia Cultural (Pontifícia Universidade Católica do Paraná-PUCPR) e mestrado em Ciências Sociais (Universidade Estadual de Maringá-UEM). É autor do livro “Duvelismo: identidade e pluralidade religiosa cigana” (Descoberta, 2014).

Ser Cigano

A identidade étnica
em um acampamento
Calon itinerante.



Trata-se de uma pesquisa etnográfica sobre a identidade étnica de um grupo de ciganos itinerantes da etnia Calon que vivem em barracas, chamado “Povo do Biráco”. Analisando seus processos de construção identitária e descrevendo sua configuração sociocultural a pesquisa demonstra tanto a pluralidade étnica e cultural que compõem o espectro da “ciganidade” como também os recursos de afirmação identitária que o referido grupo utiliza para sua autopreservação. Nos processos das relações entre ciganos e não ciganos, bem como entre ciganos e outros ciganos, ocorrem tanto negociações e simbioses como atitudes de resistência que acionam mecanismos coletivos de autoproteção. Os sinais diacríticos como recursos de diferenciação diante do “outro” se mostram como formas de resistência à assimilação cultural, tornando possível uma dinâmica reinventiva da autoconsciência de pertencimento étnico. A coexistência em meio à sociedade não cigana e o contato com outros grupos ciganos favorece a consciência comunitária sinalizando o caminho do constante resgate da memória e fortalecimento de elementos basilares de sua identidade. Nessa perspectiva a pesquisa analisa os meios didáticos de transmissão de conhecimentos intraétnicos em contraste com os códigos da educação estrangeira, a escolarização, ofertada pelo Estado e com a qual alguns meninos do acampamento estão se integrando.

I G O R S H I M U R A

