

Dimitri Fazito de Almeida Rezende

Transnacionalismo e Etnicidade **A Construção Simbólica do *Romanesthàn*** **(Nação Cigana)**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Departamento de Sociologia e Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Área de Concentração: Sociologia da Cultura

Orientador: Prof. Leonardo H.G. Fígoli

Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas UFMG

2000

Para Dilermando, Simone e Adriana

AGRADECIMENTOS

Quando celebramos o encerramento de um trabalho ou de uma etapa importante em nossa vida, tendemos a ignorar o árduo caminho percorrido ao reduzi-lo a memórias esparsas ou, muitas vezes, ao recriá-lo de forma mais agradável, mais cheio de glórias e certezas do que realmente foi.

Porém, se estivermos mais atentos aos impactos que esse processo de descoberta, conhecimento e convivência produz em nossas vidas, perceberemos toda a riqueza que nos traz a experiência vivida. Lembramo-nos e revivemos cada momento de dificuldade e superação, cada momento de desespero e revelação. Todos os infortúnios e glórias se mostram como momentos encadeados em um processo existencial singular que nos atinge profundamente.

Seguindo esta via de autocrítica e autoconhecimento descobrimos que nunca estamos sós, e que existem aqueles que nos acompanham em nossa jornada, carregando um fardo muitas vezes imperceptível para nós mesmos ou para aqueles que nos observam à distância – esses merecem um lugar de destaque em nossa memória e o reconhecimento de sua contribuição para o término de mais uma etapa.

Deste modo, posso dizer com muito orgulho ter sido orientando do professor e antropólogo Leonardo Hipólito Genaro Fígoli, a quem devo meu maior agradecimento por ter-me guiado e proporcionado o melhor aprendizado nesta longa caminhada. Com paciência, simplicidade e amizade, Leonardo soube dar-me motivação, segurança e liberdade naqueles momentos mais difíceis, quando chegamos a nos desesperar e querer abandonar tudo e todos; com a mesma atenção, nos momentos de maior impetuosidade, também soube apontar-me as falhas e limitações, alertando-me para as responsabilidades necessárias ao desenvolvimento equilibrado e ordenado de qualquer trabalho em nossas próprias vidas. Obrigado, Leonardo, por ter sido mais que um professor e por ter me ensinado mais que os direitos e deveres do aluno, pois suas lições, guardadas em minha memória, dizem respeito a valores e atitudes para toda uma existência.

Agradeço também ao antropólogo Frans Moonen, a quem devo muitas de minhas indagações e inquietações, teóricas e práticas, não só com relação aos ciganos

mas também a toda a sociedade. Além disto, devo a ele o suporte inestimável do amigo que ouviu pacientemente meus lamentos e alegrias durante o complicado processo de realização desta dissertação.

A Rodrigo Corrêa Teixeira devo meus mais sinceros e acalorados agradecimentos. Companheiro de estrada há tanto tempo, de estórias e de rivalidades (futebolísticas), este bem-humorado e competente ciganólogo teve participação insubstituível em minha vida acadêmica, mais propriamente em meu processo de “descoberta” dos ciganos. De um amigo verdadeiro não se esquece o valor, Rodrigo.

Devo também agradecer o apoio e consideração de todo o Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, que transformei em meu lar durante longo tempo. Agradeço a todos os professores que, de forma direta ou indireta, tomaram parte e influíram em meu aprendizado e na minha formação profissional e humana.

Em especial, agradeço a Antônio Luiz Paixão (*in memoriam*) e Vinícius José Caldeira Brant (*in memoriam*) por terem sempre me incentivado na busca do Conhecimento em si mesmo como o significado mais nobre e valoroso do profissional acadêmico. E, como consequência moralmente necessária, a luta incessante pela aplicação universal deste Conhecimento à nossa convivência cotidiana, modificando e melhorando nossas condições de vida na sociedade.

Agradeço também o apoio institucional da Universidade Federal de Minas Gerais que me acolheu por tanto tempo, assim como o apoio financeiro recebido ao longo de dois anos, enquanto bolsista de pós-graduação do Mestrado em Sociologia, conferido pela agência nacional fomentadora de pesquisa e ensino acadêmico, CNPq.

Expresso aqui meu profundo e sincero agradecimento a toda a comunidade cigana de Belo Horizonte que me acolheu afetuosamente em todos os momentos da pesquisa. Este trabalho não poderia ter sido concluído sem sua colaboração e consentimento. Além disto, sou grato pela possibilidade de ter conhecido os ciganos e ter aprendido com eles valores tão nobres como a solidariedade, a humildade e o prazer de viver o dia-a-dia.

Agradeço também aos meus pais, Dilermando e Simone. Não basta dizer que sem eles não estaria escrevendo estas linhas e que nenhum trabalho teria sido feito. Agradeço-lhes por terem me proporcionado a vida e, mais importante, valorizá-la verdadeiramente. Este trabalho simboliza o reconhecimento e respeito que sempre terei por tudo o que fizeram por mim. Tantas vezes o sacrifício de cuidar e educar se mostrou incondicional, tantas vezes o amor dado se mostrou sem limites que o resultado deste trabalho torna-se pequeno mas não menos digno que tudo aquilo de que fui depositário. Por tudo isto, mais uma vez, obrigado, pai e mãe.

Às minhas irmãs e a todos os parentes e amigos não citados mas não menos queridos (porque são muitos), que direta ou indiretamente conviveram comigo durante todo esse tempo, dando-me suporte emocional para superar os vários momentos de dificuldade, quero deixar aqui meus agradecimentos.

Finalmente, não poderia deixar de agradecer a pessoa que tem sido, sob todos os aspectos, o centro de minha vida e vocação. Agradeço profundamente a Adriana Seixas que participou e participa de cada momento de minha vida. A pessoa que me suporta sem condições ou ressalvas, que me espelha e me revela nos momentos mais difíceis e nos mais felizes. Agradeço-lhe por caminhar ao meu lado, mesmo sabendo que poderá colher tanto louros quanto encargos, tanto sucesso quanto infortúnio e tanto alegria quanto tristeza. Se o faz é por amor e carinho, o mesmo que sinto por ela.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| RESUMO | 6 |
| INTRODUÇÃO | 7 |
| CAPÍTULO 1. TEORIAS SOBRE ETNICIDADE E IDENTIDADE | 18 |
| 1.1 O Fenômeno Étnico | 19 |
| 1.2 Novos Mapas, Novas Rotas: etnicidade, ideologia e interesse | 23 |
| 1.3 Etnicidade Enquanto <i>Focus</i> de Solidariedade | 33 |
| 1.4 Identidades, Comunidades e Símbolos: <i>performance</i> , afetividade e tradição | 41 |
| 1.4.1 <i>Cadenza</i> | 47 |
| CAPÍTULO 2. ETNICIDADE CIGANA E RESISTÊNCIA CULTURAL | 49 |
| 2.1 Ciganos no Brasil: um caleidoscópio étnico | 50 |
| 2.2 Resistência Cultural: o drama de uma minoria | 55 |
| 2.3 <i>Socialidade</i> e Identidade Performativa: por que somos todos irmãos? | 62 |
| 2.4 A Arte da Fragmentação: etnicidade e invenção | 70 |
| 2.5 A <i>Emização</i> do Espaço e a Ampliação do Local | 76 |
| 2.5.1 Um esboço alternativo: parentesco, política e territorialidade | 76 |
| 2.5.2 <i>Emizando</i> a comunidade: estilo cultural e interstícios espaciais | 84 |
| CAPÍTULO 3. BREVE HISTÓRIA DAS REPRESENTAÇÕES SOBRE OS CIGANOS | 88 |
| 3.1 Desconstruindo Representações | 88 |
| 3.2 Discursos Científicos, Mitos e Perseguições | 93 |
| 3.3 Traficando Mitos e Representações | 108 |
| 3.3.1 Nomadismo enquanto mito | 109 |
| CAPÍTULO 4. ROMANESTHÀN – A CONSTRUÇÃO SIMBÓLICA DA COMUNIDADE TRANSNACIONAL | 116 |
| 4.1 Para Uma Crítica à Nação Moderna e ao Nacionalismo | 118 |
| 4.2 A Mitoprática da “Nação Cigana”: um exercício de imaginação etnográfica | 126 |
| 4.2.1 Movimentos nacionalistas ciganos | 133 |
| 4.2.2 Política da etnicidade: “vozes ciganas” | 144 |
| 4.2.3 Vozes ciganas....vozes híbridas | 146 |
| 4.3 Palavras Finais | 161 |
| 5. CONCLUSÃO | 164 |
| 5.1 Transnacionalismo e Resistência Cultural | 164 |
| 5.2 Tradição Cultural em Movimento: as diásporas | 169 |
| 5.3 Território <i>Emizado</i> : parentesco e <i>romanes</i> | 175 |
| 5.4 <i>Romanesthàn</i> : a invenção do espaço cigano | 177 |
| 5.5 Unidade na Diversidade | 183 |
| 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 186 |
| 7. ANEXOS | 191 |

RESUMO

Este estudo tem como objetivo compreender os processos de construção do *Romanesthàn* (Nação Cigana), através das representações simbólicas e práticas cotidianas daqueles diversos grupos *rotulados* por um mesmo termo — “ciganos”.

A partir desta discussão sobre a organização social da comunidade cigana, é abordada a questão da etnicidade, da formação de grupos étnicos e de suas fronteiras e identidades. Procurando uma alternativa teórica (interpretativista e interacionista) que permitisse a compreensão do fenômeno étnico como experiência (*performance*) social, dinâmica e pervasiva, inscrita no contexto das relações interétnicas, desenvolvemos o conceito de *etnização* denotando transitoriedade e relatividade das ações, identidades e atores, em um processo *sociodramático*.

Finalmente, aplicando à análise da “Nação Cigana” nossa compreensão sobre o fenômeno étnico como processo performativo, deparamo-nos com a questão recente da formação das comunidades transnacionais, a modificação das relações entre estas comunidades, e a emergência de novas identidades e grupos no contexto da globalização. Portanto, a organização social cigana (organização social das categorias étnicas, identidades, fronteiras e ideologias) é vista a partir deste duplo processo social, de *etnização* e transnacionalismo, característicos do mundo contemporâneo.

Palavras-chave: Ciganos; *Romanesthàn*; Etnicidade (*Etnização*); Transnacionalismo; Experiência Social; Identidade; Comunidade Transnacional.

INTRODUÇÃO

Todos nós, alguma vez em nossas vidas, já nos deparamos com os ciganos. As imagens de mulheres em seus vestidos coloridos nas esquinas de uma cidade movimentada lendo a sorte dos transeuntes pelas linhas das mãos, ou então as barracas de lona, empoeiradas pelas longas viagens, estacionadas ao longo de alguma estrada no interior do país, muitas vezes são vistas com certo receio, outras vezes invejadas e idealizadas em nossos sonhos.

No imaginário *gadjo*, isto é, *não-cigano*, os ciganos são representados de diversas maneiras, através de imagens paradoxais. A imagem do cigano pode representar liberdade, alegria e tradição, ou, por outro lado, indolência, marginalidade e parasitismo.

Na realidade, as representações sobre os ciganos fundem esses diversos aspectos, tendo contribuído decisivamente para o destino de milhares de indivíduos ao longo de séculos de existência. Porém, o que mais nos impressiona ao conhecermos os ciganos é encontrarmos uma tradição cultural tão diversa e ao mesmo tempo tão unificada, como um mosaico multicultural.

O maior problema para se compreender o *ser* cigano é desvendar o enigma deste mosaico multicultural, pois, muitas vezes, o termo cigano pode não passar de um *rótulo*, uma imagem construída pelo imaginário *gadjo*. Descobre-se que aqueles a quem chamamos ciganos são indivíduos com biografias, valores e sentimentos muito diferentes entre si, e que, no entanto, continuam a ser tratados como pessoas idênticas.

Quando iniciei meu trabalho em 1993, integrando um grupo de estudos, pensava encontrar pessoas mais ou menos parecidas com a população de Belo Horizonte, pois, quando não conhecemos os ciganos, com frequência os imaginamos indivíduos como outros quaisquer. A diferença para muitos de nós pode estar apenas no comportamento — indivíduos “marginais”, “preguiçosos” e “sujos” que vivem de uma maneira exótica por não aceitarem viver *corretamente*, segundo as regras de nossa sociedade.

Com estes mesmos preconceitos em mente, ao conhecer os ciganos não imaginava encontrar uma tradição cultural organizada, completamente diferente da minha e localizada dentro da região metropolitana de Belo Horizonte, como uma aldeia indígena *isolada* no meio de uma selva de pedra.

Quando se chega a uma comunidade cigana, muitas vezes não se encontra qualquer sinal físico delimitando fronteiras e territórios. Entretanto, sentimos uma mudança no ambiente e nele percebemos um local onde o tempo parece fluir lentamente, mais calmo e parcimonioso; o espaço se apresenta mais denso e concentrado e as cores adquirem tonalidades mais fortes e contrastantes. Sentimo-nos submergir em outra cultura, em outra realidade social, não apenas num mundo exótico que apresenta aleatoriamente elementos estranhos, mas uma realidade onde o sentido e o significado das coisas parecem provocar sensações e experiências diferentes.

Com o passar do tempo, estas experiências de *estranhamento* tornam-se mais intensas e podemos então compreender que, de fato, estamos em um lugar onde outra cultura domina o tempo e o espaço ao nosso redor.

Esta é a primeira atitude que devemos tomar em relação aos ciganos: adotar uma perspectiva antropológica que reconheça o cigano como *Outro*. Embora atualmente vivam no meio urbano entre nossas casas, constituem uma tradição cultural muito antiga e dispersa espacialmente.

Os ciganos, ao contrário do que a maioria das pessoas (não-ciganas) imagina, muitas vezes se mostram completamente diferentes dos estereótipos mais comuns (como ladrões de criancinhas, preguiçosos, selvagens, ignorantes, etc.).¹

A atribuição de comportamentos desviantes aos ciganos — como tem sido apontado por alguns pesquisadores sobre a cultura cigana —² é, na realidade, uma estratégia que visa sua descaracterização como indivíduo portador de uma tradição cultural, original e autêntica.

Este fato, também abordado neste trabalho, é a consequência de uma compreensão equivocada da tradição cultural cigana que, como poderemos ver, gerou e continua a gerar comportamentos e políticas discriminatórias em relação aos ciganos, além de tornar ainda mais confusa a origem e essência que definem essa tradição.

A compreensão da cultura cigana como um *mosaico* foi mais uma consequência do meu trabalho do que um objetivo cuidadosamente calculado. Isto porque, ao iniciar a pesquisa junto aos ciganos não tinha em mente encontrar uma tradição cultural *complexa e fragmentada*, mas apenas uma cultura homogênea e isolada em meio urbano.

¹ As análises sobre estes e outros estereótipos serão aprofundadas no capítulo 3.

² Por exemplo, HANCOCK, 1987 e SIBLEY, 1981.

No entanto, ao final de uma pesquisa visando obrigações formais de uma disciplina antropológica, comecei a me perguntar, junto a outros colegas, como aqueles ciganos poderiam resistir às forças *assimilacionistas* da sociedade envolvente. Mais do que isto, eu me questionava sobre como esta tradição cultural conseguira se manter por tantos séculos de sofrimento e perseguições, conservando um núcleo cultural denso, onde língua, vestimentas, organização familiar e tantos outros valores se mantinham vivos, perpetuando-se mas transformando-se ao longo das gerações.

Este questionamento inicial foi se modificando ao longo destes anos, não só devido ao maior contato com os ciganos mas também às minhas próprias definições teóricas no campo da antropologia, que se modificaram de maneira intensa ao longo do curso de graduação e do mestrado.

Ao iniciar a pesquisa com os ciganos acreditava poder encontrar na Antropologia (e mesmo nas outras Ciências Sociais) a possibilidade de explicar determinados fenômenos de ordem sociológica, através de “modelos formais” mais ou menos sofisticados e precisos. Este fato é importante porque determinou, inicialmente, minhas perspectivas teóricas para tratar os ciganos e minha percepção (pessoal) sobre eles.

Em primeiro lugar, o que realmente havia me interessado no estudo deste grupo era a possibilidade de esclarecer problemas teóricos da Antropologia, mais especificamente, a Antropologia das Relações Interétnicas.

Assim, os ciganos significavam para mim apenas um “objeto” para se pesquisar (ou, se se quiser, utilizando mais hermeticamente a expressão de “unidades empíricas de análise”) como se trabalha nas tradições de pesquisas sociológicas convencionais e “duras” (funcionalismo, por exemplo).

Afinal, partindo da idéia de que a Antropologia é, ou pelo menos *deve lutar para ser*, uma Ciência semelhante à Física (*Hardscience*), ela deveria buscar aquilo que é invariável, formal e destituído de subjetividade: tratar o “objeto” antropológico como *dado a priori*.

Portanto, nada mais evidente para nós, “cientistas”, do que o fato de ciganos, índios, drogados e homossexuais serem concebidos em nossas pesquisas como “unidades empíricas de análise”. Em outras palavras, seguindo os passos de uma Antropologia mais “dura” e “positiva”, como a Antropologia Funcional-Estruturalista ou a Ecologia Cultural, por exemplo, minha tendência inicial foi conceber os ciganos como um objeto de análise dado a priori.

Alimentado pelo desejo de desvendar o *fenômeno étnico*, suas causas, relações e *lógica de contato*, acreditei que os ciganos poderiam se constituir em interessante “objeto” para minhas análises teóricas, apontando para problemas empíricos pouco compreendidos e, principalmente, conduzindo-me a *soluções* teóricas refinadas.

E foi assim que, durante muito tempo me “perdi” em meio aos conceitos e teorias, aos quais valorizava excessivamente, perdendo de vista a compreensão e a convivência com os ciganos.

No entanto, entendia que a adoção dessas perspectivas teóricas mais convencionais, como o funcionalismo, determinariam minha visão e percepção sobre o problema empírico, ou seja, sobre a vida dos ciganos propriamente ditos.

Ao longo do curso de pós-graduação passei a acreditar que a Antropologia não deveria se preocupar com o fato de ser Ciência ou não, pois isto na realidade não é tão importante. Muitas vezes esta questão se torna um problema de terminologia mais que qualquer outra coisa. O que importa é que ela produz um tipo de conhecimento rico e interessante, que nos possibilita uma melhor compreensão de outras culturas e pessoas, desenvolvendo o respeito mútuo, consolidando a legitimidade da convivência multicultural, cada vez mais comum em nosso planeta.³

Ao contrário do que possa parecer, cheguei a estas transformações devido muito mais aos ciganos do que aos questionamentos teóricos. Posso afirmar que, pela pequena convivência mas grande aprendizado com os ciganos, acabei me interessando por perspectivas antropológicas mais recentes, diferentes daquelas que me condicionaram, no início da pesquisa, a ter os ciganos apenas como “unidades empíricas de análise”.

Passei a adotar perspectivas **interpretativistas** e **interacionistas**, buscando *compreender* a cultura e o fenômeno étnico a partir da observação e análise dos símbolos e experiências vividas pelos atores sociais.

Creio que a leitura desta dissertação mostrará os diferentes matizes deste conflito pessoal entre diversas perspectivas. Entretanto, a perspectiva dominante neste trabalho tem a compreensão da *cultura como sistema simbólico autônomo*, sua principal característica. Isto é, a cultura aqui é entendida não como um fato (ou *coisa*) dado *a priori*, mas antes, como o produto das ações *reflexivas* dos atores que através

³ A este respeito conferir especialmente **GEERTZ** 1995. Sem dúvida, muitas das minhas questões teóricas foram esclarecidas por Geertz e, embora seu nome não seja citado muitas vezes ao longo deste trabalho, minhas análises receberam influência decisiva de suas idéias sobre o propósito do conhecimento antropológico.

de símbolos, representações e experiências cotidianas constroem, criam e recriam a todo o momento uma tradição e comunidade de valores.

Minha compreensão da tradição cultural cigana, e, com ela, a compreensão do fenômeno étnico (tratado ao longo deste trabalho pelo termo *etnicidade*), parte da aceitação de que a Antropologia lida fundamentalmente com sistemas simbólicos e, neste sentido, deve buscar compreender a *cultura como texto* (Clifford Geertz).⁴

Junto à idéia de texto, introduzi os conceitos de *performance* ou *experiência*, um tanto “borradas” nos textos de Geertz,⁵ mas complementadas pelas análises de Victor Turner⁶ sobre as relações sociais compreensivas e *sociodramáticas* que organizam cotidianamente as tradições culturais. Neste caso, as tradições culturais são concebidas também como processos dinâmicos e interativos, encenados ou dramatizados socialmente, transformando a cultura em um fenômeno reflexivo e performativo.

Pode-se constatar, ainda, outras presenças importantes neste trabalho, como o já citado Victor Turner, Fredrik Barth, Erving Goffman, Ulf Hannerz, Pierre Bourdieu e Marshall Sahlins.⁷ De fato, não me prendi a nenhuma destas influências mas tentei desenvolver minhas próprias análises fundindo algumas idéias aqui e ali. Estas fusões e alterações de perspectivas, às vezes bruscas, são conseqüências de uma busca pessoal em relação aos ciganos. Em outras palavras, minha tentativa de compreender a essência do *ser* cigano fez com que alterasse muitas vezes minhas perspectivas teóricas. Isto porque parecia-me impossível compreender esta tradição cultural sem entendê-la como um *sistema simbólico autônomo* e, mais que isto, como uma *tradição pervasiva*, ou seja, em constante transformação, **onde as experiências conectam de maneira densa o passado e o presente das pessoas em uma matriz de relações sociais.**

Como poderemos ver ao longo deste trabalho, as análises feitas sobre etnicidade e nacionalismo acabam se adaptando às análises sobre a tradição cultural cigana. Deste modo, o que deveria ser apenas uma “unidade empírica de análise” no

⁴ **GEERTZ**, 1973:15. Geertz afirma que a cultura é como uma teia de significados, sendo a interpretação dos sistemas simbólicos como textos culturais a maneira mais apropriada para compreendermos os símbolos e experiências de outras pessoas e tradições culturais.

⁵ Principalmente em seu “Thick Description” de 1973. Já em “Blurred Genres” (**GEERTZ**, 1983) os questionamentos sobre a ação social, práticas e experiências são colocadas com maior detalhe, sem no entanto apresentar alterações significativas em relação ao texto de 1973.

⁶ Cf. Especialmente, “The Anthropology of Performance”, in **TURNER**, 1987.

⁷ **TURNER**, 1969 e 1987; **BARTH**, 1976 e 1992, principalmente; **GOFFMAN**, 1986; **HANNERZ**, 1996; **BOURDIEU**, 1980b; **SAHLINS**, 1990 e 1997.

início deste projeto, constituiu-se no problema fundamental da pesquisa: **como explicar a unidade na diversidade? Ou, por que e como grupos e categorias étnicas, por vezes tão distintas, buscam um sentido de unidade entre si como meio de sobrevivência e resistência cotidianas?**

Devo dizer que meu contato com os ciganos se deu graças à necessidade de uma pesquisa coletiva para a disciplina de Antropologia III do curso de graduação de Ciências Sociais.⁸ Iniciamos um trabalho junto a uma comunidade de ciganos *Roma* (*kalderash*) na região metropolitana de Belo Horizonte, que durou todo o primeiro semestre de 1993.

Intrigado com a realidade vivida pelos ciganos, e acreditando na possibilidade de desenvolver uma importante pesquisa sobre etnicidade a partir da análise dessa tradição cultural, resolvi continuar estudando este grupo ao final do curso.

Entretanto, devo dizer que minha pesquisa, cujo resultado final se encontra nesta dissertação, além das inúmeras transformações sofridas nestes últimos anos, também encontrou obstáculos e criou outros tantos, condicionando perguntas e respostas, dados e conceitos. As dificuldades foram muitas, de ordem teórica ou prática, mas principalmente a dificuldade de estabelecer um trabalho de campo ideal.

De fato, uma pesquisa antropológica adequada deve partir de um trabalho de campo longo e intenso, que possibilite ao pesquisador compreender mais intensamente uma realidade cultural distinta da sua.

No caso de minha pesquisa, este trabalho foi minimizado, limitando-se a algumas incursões a campo – também chamadas de “visitas”. É bem verdade que algumas se estenderam por períodos um pouco mais longos, mas foram contatos ocasionais e intermitentes.

Assim, os momentos principais de contato se deram entre 25 de junho a 4 de julho de 1994; 9 a 21 de setembro de 1994; 5 a 10 de abril de 1995; 1 a 16 de dezembro de 1995; 10 a 15 de janeiro de 1996. Posteriormente, os encontros ocorreram de forma aleatória, em momentos e locais diferentes.

Minha pesquisa foi então condicionada a esta forma de trabalho de campo e, por isto, para complementar a ausência relativa de dados de campo, procurei me apoiar em uma bibliografia mais abrangente sobre os ciganos. Mesmo sabendo que isto não substitue o conhecimento empírico realizado através do trabalho de campo,

⁸ Esta disciplina foi ministrada pelo professor Pierre Sanchis. Sem definir exatamente o que fazer, fui convidado a participar de um grupo de pesquisa, por Artur Versiani Neto – então, meu colega de curso, a quem devo minha gratidão pela introdução aos estudos ciganos.

creio que a bibliografia deve ser valorizada como uma fonte válida de dados alternativos.

Devido a este aspecto bibliográfico, será possível notar a ausência de conclusões mais específicas em alguns momentos, principalmente em relação à análise de alguns símbolos ciganos ou fenômenos culturais mais densos que necessitam de uma melhor compreensão e vivência da realidade cultural do *Outro*.

O maior problema teórico encontrado nesta pesquisa, devido ao restrito trabalho de campo, foi a análise dos diversos níveis de etnicidade e suas relações com as representações simbólicas sobre os grupos e subcategorias — análise da gramaticalidade e dos campos semânticos. Isto é, saber quando se está falando de ciganos ou quando se fala de *Roma*, *Calon*, *kalderash*, *lovara* etc. Em primeiro lugar, os dados de campo se referem principalmente à realidade *kalderash*, pois meu trabalho com *Calons* foi apenas introdutório. Em segundo lugar, a generalização sobre a tradição cultural cigana (e o que chamo aqui de mitoprática da “Nação Cigana”) dependeu em larga medida dos dados fornecidos por outros pesquisadores (vide bibliografia) que partiam de dados e preocupações teóricas diferentes das minhas.

Creio que a parte mais difícil desta pesquisa foi coordenar esses diversos dados com as perspectivas teóricas. Tentei encontrar um meio termo que explicasse os ciganos por eles mesmos, apontando para as diferenças internas dos grupos e, principalmente, como esses grupos, apesar dessas diferenças, elaboram uma unidade, muitas vezes apenas simbólica, resistindo às forças externas do mundo *gadjo*.

Por encontrar uma diversidade tão grande entre os ciganos e, ainda assim, reconhecer a semelhança de itinerários, experiências e valores, minha perspectiva teórica teve a todo momento que se adaptar às exigências empíricas.

Logo no primeiro capítulo, em que me refiro às teorias sobre etnicidade e identidade étnica, esta adaptação da teoria à prática pode ser facilmente percebida. Depois de analisar diversas tendências e perspectivas teóricas, concluí que nenhuma atende satisfatoriamente às condições da tradição cultural cigana. Isto é, nenhuma *teoria sobre a etnicidade* parece capaz de explicar por completo o processo de organização social das categorias e relações étnicas dentro deste mosaico cultural cigano.

Procurei então uma alternativa teórica, trabalhando sobre algumas idéias e conceitos diferentes que muitas vezes não tinham relação com o problema étnico em

si. Assim, consegui formular um conceito um pouco diferente localizado pelos termos *etnizar* ou *etnização*.⁹

A característica conceitual destes termos, como veremos no capítulo 1, está na compreensão do fenômeno étnico como *processo simbólico*. Isto é, as relações sociais ocorreriam em um campo simbólico (no contexto das tradições culturais) e assim criariam fluxos dinâmicos de interação que conectam experiências, sentimentos, valores e interpretações diversas em uma rede (ou matriz) de relações sociais de carácter étnico.

A *etnicidade*, entendida como *processo simbólico*, tem nas experiências (*performance*) dos atores e suas interpretações o seu ponto nodal. Em outras palavras, dentro do contexto interétnico, as experiências dos atores e suas interpretações classificam os grupos (organizando-os em categorias étnicas distintas) e suas relações diferenciadas, estabelecendo uma nova lógica de contato.¹⁰

No segundo capítulo, apresento algumas descrições generalizadas sobre os ciganos, coligindo os dados apresentados por uma bibliografia ampla, sua história, organização social e símbolos culturais essenciais como o chamado *romanes*. Além disto, inicio a discussão sobre a importância do *Romanesthàn*, ou da *mitoprática da “Nação Cigana”*, como problema central a ser trabalhado nesta pesquisa.

Na realidade, a justificativa desta dissertação está nas análises sobre o *Romanesthàn* (literalmente, *Lar do Ser Cigano*) pois, como veremos, este parece ser um *símbolo* dominante para a compreensão da unidade cigana.¹¹ Além disto, sob a perspectiva de uma política da etnicidade, a partir do que poderia ser tratado como mitoprática da “Nação Cigana”, poderemos compreender melhor os movimentos nacionalistas ciganos e também outras disputas políticas no nível local.

Ainda, ao final do capítulo 2, apresento, de forma sucinta, a principal tese desta dissertação: **para compreensão da tradição cultural cigana como um mosaico multicultural pretendo mostrar o fundamento das relações interétnicas**

⁹ Devo dizer que a contribuição e suporte do Professor Leonardo Fígoli foi essencial neste momento, pois a adaptação e mesmo inovação teórica sobre a etnicidade através da formulação deste novo conceito de *etnização* foi-me sugerida por ele. Também faço, aqui, uma referência ao trabalho pioneiro de Roberto Cardoso de Oliveira (1976), que já expõe uma preocupação em revitalizar o conceito de etnia.

¹⁰ Ver principalmente BARTH, 1992 e BOURDIEU, 1980b; também TURNER, 1987.

¹¹ Ao longo do segundo capítulo procuro mostrar como o *Romanesthàn* e o *romanes* atuam como **símbolos dominantes e multirreferenciais**. Segundo Victor Turner, os símbolos dominantes são aqueles que condensam em si diversos significados, ações e sentimentos. São, principalmente, aqueles símbolos que expressam *valores axiomáticos* presentes em todo o sistema social. Cf. TURNER, 1969: 22.

entre os ciganos, através da articulação da percepção nativa sobre o espaço social e a organização social do grupo sobre uma estrutura de parentesco flexível e dinâmica.

No terceiro capítulo, procuro mostrar mais detalhadamente a história das perseguições e discriminações contra os ciganos. Porém, o ponto principal desenvolvido neste capítulo diz respeito às representações coletivas sobre o cigano e sua cultura. Parto de uma análise do imaginário *gadjo* em relação aos ciganos, na tentativa de explicar a construção de estereótipos, a caracterização de atitudes preconceituosas, os comportamentos e políticas discriminatórias.

Apóio-me em algumas idéias de Pierre Bourdieu (1980a e b) para mostrar como a *mitoprática* da “Nação Cigana” funde elementos discursivos do imaginário científico e mitológico dos *gadjé* com as representações próprias do imaginário cigano. Esta estranha fusão de representações simbólicas possibilitou a justificativa para perseguições e extermínio de milhares de ciganos ao longo destes séculos (especialmente o genocídio promovido durante a Segunda Grande Guerra, conhecido pelos ciganos como *Porraimos*), além de outros “equivocos” *representacionais* sobre a tradição cultural cigana.

Neste sentido, discuto, ao final do capítulo 3, um tópico sobre o “nomadismo” cigano, no intuito de reforçar a tese da *etnicidade-parentesco-espaço*, introduzida no segundo capítulo. Ali, tento mostrar que o nomadismo se constitui em uma *representação simbólica* importante para a organização social cigana ligada diretamente à essência étnica cigana, integrando espaço e parentesco de maneira singular.

No quarto e último capítulo, discuto mais detalhadamente o processo de construção simbólica da comunidade cigana através da *mitoprática* do *Romanesthàn*. Lanço ali a idéia da comunidade cigana como **comunidade imaginada e transnacional** pois, como veremos, para compreensão da organização social da vida em comunidade, a tradição cultural cigana apresenta peculiaridades que seriam melhor entendidas a partir de uma renovação conceitual.¹² Discuto brevemente, no início do capítulo, algumas teorias antropológicas sobre o nacionalismo e a formação das comunidades nacionais (étnicas) e transnacionais, situando em meio à problematização teórica o caso dos ciganos. Para isto, apresento um relato sobre a história dos movimentos nacionalistas ciganos e a atual política da etnicidade cigana

¹² Neste ponto foram imprescindíveis os trabalhos de Benedict Anderson (1991) e Ulf Hannerz (1996).

integrada ao nacionalismo – como a formação e o funcionamento das organizações e associações internacionais pró-ciganas.

Além disto, tento mostrar como as relações comunitárias organizam o local e o transnacional. Isto é, como a singularidade da organização social cigana determina as relações sociais em um nível local e outro transnacional, condicionando também a imaginação de uma comunidade transnacional (*Romanesthàn*).

Finalmente, na conclusão, aprofundo a tese de que os ciganos constituem **comunidades transnacionais** apesar da grande fragmentação interna entre diversas categorias étnicas e níveis de interação – matrizes locais e transnacionais. Defendo a idéia de que os ciganos – embora exista uma grande diversidade e uma constante fusão de várias representações do imaginário *gadjo* e cigano – possuem um valor, ou melhor, um símbolo dominante comum, o *romanes*. Este símbolo parece ser capaz de integrar parentesco e *espacialidade* com o objetivo de unificar tradições diversas e permitir a resistência cultural durante séculos de conflitos e diásporas.

Desta forma, procuro mostrar que a **relação** do parentesco cigano com a percepção nativa e experiência do espaço social **corresponde** a uma espécie de “**amalgama étnico**”, ou seja, um **símbolo de ciganidade** – o chamado *romanes* –, responsável pela **construção** da **comunidade transnacional cigana**, ou o *Romanesthàn* propriamente dito. Este **símbolo**, que pode ser entendido aqui como a condensação da essência do ser cigano (a ciganidade), é onipresente e fundamental para a sobrevivência de qualquer comunidade cigana. Ao integrar parentesco e espaço segundo as forças (regras, valores e sentimentos) simbólicas contidas no *romanes*, a tradição cultural cigana inaugura a possibilidade de existência de uma comunidade transnacional.

Minha experiência pessoal com os ciganos parece ter funcionado como um aprendizado que, vagarosamente, foi provocando mudanças em minha maneira de pensar e de sentir as relações humanas.

Sem qualquer demagogia, gostaria de dizer que aprendi a gostar realmente deste povo tão rico de sentimentos e experiências mas também sofrido e discriminado. Aprendi a gostar dos ciganos, a sentir orgulho e tentar viver a realidade tão intensamente quanto eles; a valorizar as coisas simples da vida e, principalmente, a convivência humana e a solidariedade, que parecem estar presentes em todas as comunidades ciganas, independente de sua raiz étnica.

Agradeço aos ciganos por muitas lições como estas, além do fato de que minha própria compreensão sobre a Antropologia e as Ciências Sociais tem se modificado radicalmente graças ao meu aprendizado e convivência com esta tradição cultural.

Espero que estas mudanças internas e experiências pessoais tenham sido transmitidas pelas linhas deste trabalho. E que, deste modo, outras pessoas possam compartilhar comigo e com os ciganos estas descobertas e transformações.

CAPÍTULO 1.

TEORIAS SOBRE ETNICIDADE E IDENTIDADE

O mundo coterporâneo se defronta com a emergência de variados grupos sociais, minoritários e distintos, que colocam um problema para ser resolvido ou, pelo menos, para ser compreendido: a presença da diversidade ou pluralidade cultural. O *Outro* nos mostra cotidianamente — e com uma proximidade “perturbadora” — que as coisas podem ser diferentes do que concebemos como certezas.

Desde homossexuais, camponeses, pentecostais ou viciados em fliperama, até as expressões mais contundentes de uma tradição cultural peculiar, como uma minoria indiana em *West End*, famílias de imigrantes latinos nas bordas de Miami, ou mesmo “ciganos modernos” na periferia de Belo Horizonte — todos vêm mostrar limites que nos criam um certo “mal estar”.

Nestes últimos 40 anos tem se tornado cada vez mais evidente a preocupação das ciências sociais com temas como multiculturalismo, relações interétnicas, etnonacionalismos, racismo etc, pois, enquanto se podia contemplar a diferença para além-mar — como nas políticas imperialistas dos estados europeus —¹³ a proteção contra o “contato” parecia estar garantida. No entanto, hoje o problema se resume a estarmos próximos demais e não termos como “evitá-lo”, tendo em vista as transformações culturais ocorridas no mundo contemporâneo.

Não obstante, a convivência dificilmente é pacífica pois, com frequência, surgem tentativas as mais variadas com o objetivo de conter o avanço dessas novas formas de organização social. Ainda que tenhamos consciência dos direitos dos “outros” dificilmente conseguimos imaginá-los a não ser como “aberrações” sociais (e/ou culturais) que, de alguma maneira, merecem um tratamento diferenciado.

Isto frequentemente se evidencia ao analisarmos as políticas públicas dos Estados e suas instituições. Exclusão, segregação, racismo, xenofobia, preconceito, discriminação? Todos estes elementos são reações que podem ser percebidas em relação à emergência dos novos grupos étnicos, minorias nacionais e raciais.

¹³ Para uma análise da relação entre o programa das ciências sociais sobre relações interétnicas e raciais e a política imperialista européia e norte-americana do início deste século cf. **COHEN**, 1978; **HUGUES**, 1973.

Este capítulo procura apresentar as diversas perspectivas teóricas sobre relações étnicas e raciais e suas conseqüências nestes últimos 40 anos nas ciências sociais. Pretendo, assim, resenhar os principais pontos ou temas discutidos ao longo destes anos, analisar o desenvolvimento de conceitos centrais como *etnicidade*, *raça*, grupos étnicos, nacionalismo, etc e apresentar, brevemente, uma análise das novas tendências nos diversos campos das ciências sociais, procurando explicitar minha compreensão sobre o tema.

1.1 O Fenômeno Étnico

O termo *etnia* e seus derivados parece terem sido usados com freqüência como resposta “politicamente correta” às transformações dos Estados Coloniais europeus e às correntes migratórias de populações do terceiro mundo para a Europa e os Estados Unidos, em fins da década de 1940.¹⁴

A questão era como tratar de forma democrática negros, judeus, italianos, chineses, argelinos e tantos outros que se espremiavam cada vez mais no espaço pequeno e tenso das grandes metrópoles européias e americanas. A idéia de *raça*, e a concepção biológica carregada de etnocentrismo por este termo,¹⁵ criava grande constrangimento entre os cientistas sociais, e por isso mesmo deveria ser substituída por uma perspectiva mais pluralista e sociológica.

A definição de *etnia* e, conseqüentemente, de *etnicidade*¹⁶ remete a um processo de interação social entre grupos culturalmente distintos (segundo a perspectiva própria dos atores) onde, em geral, as relações ocorrem de maneira desigual. Deste modo, a *etnia* não é o mesmo que *cultura*, pois ela existe apenas na **situação de contato** intercultural, ou seja, existe apenas como processo de interação que tem como princípio elementar a oposição entre grupos **organizacionalmente**

¹⁴ COHEN, 1978; GLAZER e MOYNIHAM, 1975; BANKS, 1996.

¹⁵ Importante mencionar a grande contribuição de Franz Boas no terreno da antropologia. E ainda, para mais detalhes sobre o tema do racismo e a etnicidade, ver BANTON, 1997.

¹⁶ Parece-me que a diferença entre *etnia* e *etnicidade* se resume apenas à noção mais específica de *transitoriedade* ou de dinâmica do segundo termo. Assim sendo, utilizarei com mais freqüência o termo *etnicidade* que denota, portanto, uma perspectiva interacionista e relacional (cf. BARTH, 1992).

diferentes.¹⁷ Por exemplo, Roberto Cardoso de Oliveira decompõe a etnia em duas dimensões: identidade e estrutura social. “Identidade, de caráter minoritário, isto é, cujos portadores pertenceriam a grupos minoritários atuais ou históricos, [...] **oposta** a uma identidade majoritária que estaria associada a grupos dominantes geralmente instalados nos aparelhos de Estado [...]”¹⁸ Já no nível da estrutura social estes grupos diversos — minoritários ou não — comporiam um sistema social de dominação caracterizado pelo conflito interétnico ou *fricção interétnica*.¹⁹

Por outro lado, a etnia entendida como produtora de relações assimétricas entre dois ou mais grupos culturais, em um sistema social caracterizado pela dominação, pressupõe a existência de “ideologias de caráter etnocêntrico” capazes de representar as ações dos grupos em questão. Desta forma, Cardoso de Oliveira entende a identidade étnica como uma “representação coletiva” de um determinado grupo inserido numa situação de contato.²⁰ Portanto, identidades e categorias étnicas são representações coletivas produzidas em contextos sociais de contato intercultural.

Analicamente, seguindo os passos de Cardoso de Oliveira podemos visualizar, entre as várias alternativas teóricas sobre a etnicidade, uma ênfase diferenciada, ora sobre os aspectos representacionais como as identidades, fronteiras ou ideologias étnicas,²¹ ora sobre aspectos mais instrumentais ou práticos como a organização dos grupos étnicos propriamente ditos ou a organização política dos mercados de trabalho e movimentos étnicos, por exemplo.²²

Porém, embora encontremos com frequência a ênfase em uma dimensão ou noutra, ou seja, na dimensão simbólica ou prática para definir o fenômeno étnico, melhor optarmos por compreender a **eticidade como um processo performativo**, onde discursos e práticas sociais se encontram integrados, definindo o sentido (simbólico) das fronteiras, identidades e ações individuais e coletivas.²³

Fredrik Barth, em sua Introdução à coletânea *Ethnic Groups and Boundaries* (1969), parece ser o primeiro cientista social a afirmar o caráter **organizacional** dos grupos étnicos, tendo como ponto de partida uma aproximação interacionista.

¹⁷ BARTH, 1976.

¹⁸ CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978: 248. (Grifo meu).

¹⁹ Às relações assimétricas e de dominação desenvolvidas na situação de contato, ou conflito interétnico propriamente dito, Cardoso de Oliveira (1976) dá o nome de “fricção interétnica”.

²⁰ CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976: 5-6; 1978: 249.

²¹ GEERTZ, 1973; ISAACS, 1975; PARSONS, 1975; ARONSON, 1976; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976; CAIUBY NOVAES, 1993.

²² COHEN, 1974; MITCHELL, 1974; DESPRES, 1975; BARTH, 1976; HECHTER, 1986; WALLMAN, 1986.

²³ BOURDIEU, 1980b: 64.

Até então, antropólogos e outros cientistas sociais tratavam como “tribos” o que viria a ser classificado como *grupos étnicos*. Elas eram caracterizadas como **unidades culturais fixas e isoladas**, sendo entendidas como dados *à priori*. Barth, avançando na análise sobre etnicidade, criticou as perspectivas que viam nessas “tribos” simples “unidades portadoras de cultura”. Assim, procurou sintetizar os principais aspectos que definiriam um grupo étnico e suas fronteiras: **1-** são grupos que se auto-perpetuam biologicamente; **2-** compartilham valores culturais básicos que se manifestam em formas culturais definidas como o parentesco, língua, religião, etc.; **3-** formam um grupo que se integra em uma rede de comunicação e interação; e **4-** os membros do grupo se identificam e são identificados por “outros” como pertencentes a uma categoria específica de interação.²⁴

Portanto, a superação do modelo que reduzia os grupos étnicos a “unidades portadoras de cultura” — ou “tribos” como isolados culturais — encontrar-se-ia no aspecto instrumental da etnicidade, implicando a *transitoriedade* e *manipulação* constante dos limites ou fronteiras tribais (étnicas neste caso) e dos traços culturais que são negociados pelos indivíduos e grupos em interação.

O aspecto fundamental para a formação e definição do *grupo étnico* — não mais a “tribo” ou isolado cultural — é aquele salientado no quarto ponto, ou seja, a adscrição categorial que implica a **auto-identificação** dos grupos e a **identificação feita pelos outros** como pertencentes a uma categoria específica de interação. Assim,

se nos concentrarmos no que é *socialmente* efetivo, os grupos étnicos são considerados como uma forma de organização social. Uma adscrição²⁵ categorial é uma adscrição étnica quando classifica uma pessoa de acordo com sua identidade básica mais geral, supostamente determinada por sua origem e sua formação. No momento em que os atores se utilizam das identidades étnicas para categorizarem-se a si mesmos e aos outros com fins de interação, então formam grupos étnicos neste sentido de organização.²⁶

Barth considera assim o processo de formação dos grupos étnicos — como *tipos de organização* — como o ponto-chave para a compreensão da etnicidade e, conseqüentemente, da identidade étnica. Esta deve ser entendida como uma *categoria de adscrição* que possibilita ao indivíduo sentir-se membro de um grupo ou classe de

²⁴ BARTH, 1976: 11.

²⁵ Muita atenção para este termo (traduzido do original em inglês *ascriptive*) que significa identificação ou atribuição no sentido de estar “inscrito”, inerente, em um grupo ou uma classe.

²⁶ BARTH, 1976: 15.

pessoas e que contribui para o fortalecimento de uma *solidariedade interna* do próprio grupo.

Além disto, a identidade étnica entendida como categoria de adscrição visa também a classificação de indivíduos e grupos em um rótulo ou estereótipo determinado por “outros”. Neste sentido, a identidade étnica é o resultado de um processo dicotômico desenvolvido na situação de contato intercultural, apresentando primeiro um aspecto **subjetivo**, ou de auto-identificação e construção interna da solidariedade do grupo e, depois, um aspecto **objetivo** expresso na adscrição categorial feita pelos outros, ou seja, a rotulação ou o processo básico de classificação definido nos estereótipos.²⁷

Ao compreendermos os grupos étnicos como formas sociais de organização adaptadas a uma dada situação de contato, passamos a perceber a pervasividade característica da etnicidade.

Como observou Barth, as fronteiras étnicas e os traços culturais são dinâmicos e não se fixam em uma identidade étnica imutável. Isto não quer dizer, entretanto, que a etnicidade do grupo não permaneça, pois ela se concentra em seu sentido organizacional e não em seu conteúdo cultural, como eram caracterizadas as “tribos” até então. Barth conclui assim que,

como pertencer a uma categoria étnica implica ser certo tipo de pessoa, com determinada identidade básica, isto também implica o direito de julgar e ser julgado de acordo com normas pertinentes para tal identidade. Mas nenhuma destas classes de conteúdos culturais se infere a partir de uma lista descritiva dos traços ou diferenças culturais (...). Em outras palavras, as categorias étnicas oferecem recipientes organizacionais [*organizational vessels*] capazes de receber diversas proporções e formas de conteúdo dos sistemas socioculturais.²⁸

Portanto, existe a possibilidade de grupos culturalmente distintos assumirem uma identidade étnica exclusiva a despeito da ausência de traços ou valores morais (*diacríticos*) comuns aos grupos.²⁹ Como afirmou Barth, o que importa é o sentido peculiar de organização das experiências cotidianas dos grupos, ou noutras palavras, o

²⁷ BARTH, 1976; EIDHEIN, 1976; JENKINS, 1986; CAIUBY NOVAES, 1993.

²⁸ BARTH, 1976: 16.

²⁹ Para exemplos deste tipo de situação de contato interétnico ver BARTH, 1976, sobre a organização política dos *Pathans*, e MOERMAN, 1965, sobre a construção da identidade dos *Lue*. Ver trabalho de FIGOLI, 1983 e 1984, um estudo sobre os índios do Alto Rio Negro, de onde tirei algumas idéias para o caso dos ciganos. Ver também FAZITO, 1998 onde discuto fato semelhante entre ciganos *Roma* e *Calon* em Belo Horizonte.

mecanismo de manipulação dos traços e fronteiras étnicas presentes na situação de contato.

Desta forma, ao contrário das críticas de Ronald Cohen ao modelo desenvolvido por Barth, a etnicidade pode ser entendida como *recurso* social e político em uma relação entre grupos culturalmente distintos. Para Cohen, a falha no modelo de Barth estaria numa suposta reificação das fronteiras e identidades étnicas em formas específicas de organização. Isto é, a preocupação de Barth em salientar a característica de permanência ou resistência dos grupos étnicos ao longo do tempo e do espaço apontaria para uma reificação do conteúdo cultural de tais grupos, em formas organizacionais supostamente imutáveis.³⁰ Porém, Barth, ao deslocar o foco de análise para **a organização social das experiências (culturais)**, nos permite compreender a etnicidade e os grupos étnicos como formas dinâmicas de interação.³¹

O que se apresenta peculiar ao fenômeno étnico é o fato dos grupos manterem uma identidade flexível e resistente, conferindo ao mesmo tempo estabilidade e a possibilidade da mudança. Deste modo, as fronteiras e identidades étnicas, antes de serem estáticas ou reificadoras de um processo de interação, são manipuladas cotidianamente pelos indivíduos e grupos de acordo com o tipo de organização de suas experiências.

1.2 Novos Mapas, Novas Rotas: etnicidade, ideologia e interesse

Embora Barth concentre sua análise no processo de formação dos grupos étnicos, seu trabalho abre novas possibilidades no campo da etnicidade. Outros autores desenvolveram suas pesquisas concentrando esforços sobre outros aspectos das relações interétnicas como a identidade, a ideologia e as fronteiras étnicas. De um modo já presente nos trabalhos anteriores de Barth, a etnicidade passa a ser entendida como recurso social manipulado ou negociado nas interações de grupos culturalmente distintos.

Nas análises sobre a etnicidade como recurso (político, principalmente), alguns autores tendem a se concentrar nos aspectos **representacionais**, buscando uma compreensão das identidades e ideologias étnicas desenvolvidas na situação de

³⁰ COHEN, 1978.

³¹ Cf. BARTH, 1992.

contato.³² A etnicidade, neste caso, é percebida como manifestação de representações coletivas produzidas socialmente em uma situação de contato, apresentando ideologias de carácter étnico, identidades e fronteiras.

Para Cardoso de Oliveira, por exemplo, a identidade étnica é o resultado de uma adscrição categorial (coletiva) que coloca em evidência diferenças culturais. A identidade étnica é uma categoria social produzida em situações sociais onde impera essencialmente o conflito entre sociedades em competição.

Portanto, a identidade é “**contrastiva**” pois opera negando a existência do “Outro”. Como afirma Cardoso de Oliveira:

a identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, isto é, a base da qual esta se define. Implica a afirmação do *nós* diante dos *outros*. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica ela se afirma *negando* a outra identidade, *etnocentricamente* por ela visualizada.³³

Segundo esse autor, esta identidade opera no contexto dos sistemas interétnicos que se constituem em *totalidades sincréticas*, isto é, situações de contato “entre duas populações dialeticamente unificadas através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes (...)”.³⁴ Esta situação *sui generis*, chamada de *fricção interétnica* por Cardoso de Oliveira, caracteriza-se “por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituosos, assumindo este contato muitas vezes proporções *totais* (...)”.³⁵

A competição advinda das relações assimétricas entre os grupos reforça o *etnocentrismo* – entendido como uma ideologia étnica. Assim, da situação de contato emergem representações que fundamentam as relações sociais no interior, e apenas no interior desta situação.³⁶ Neste sentido, ideologias, identidades e fronteiras étnicas poderiam ser concebidas como recursos em uma situação específica de contato

³² CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976; ARONSON, 1976.

³³ CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976: 5-6.

³⁴ CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972: 117.

³⁵ CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972: 118.

³⁶ Mais adiante apresentarei uma alternativa conceitual, pretendendo compreender o fenômeno étnico como *performance* (experiência social), produto e produtora de símbolos. Assim, poderemos entender que a situação de contato é também um *estado em processo*, ou seja, poderíamos dizer que a situação de contato foi ou está *etnizada*. As ideologias, identidades e fronteiras também são dinâmicas e pervasivas, e assim tenderíamos a vê-las como aspectos *etnizados* ou *etnizáveis* que podem configurar a interação em um dado momento.

assimétrico (por exemplo, o tribalismo na África). E a etnicidade, a partir daí, seria tratada como um sistema de representações que emerge através do contato e interação entre grupos diferentes.

Dan Aronson afirma que a etnicidade é um tipo específico de ideologia que se baseia nas diferenças culturais. Assim, “o sistema de símbolos étnicos” ou a etnicidade propriamente dita “cria consciência coletiva, produz afirmações sobre a condição e perspectiva da sociedade (vista como certos tipos de *nós* e *eles*), tornando possível o compromisso e as ações construtivas. A etnicidade deve ser então um tipo particular de ideologia.”³⁷

Mais do que isto, dada a própria situação do contato (*assimetria cultural*), este “sistema de símbolos étnicos” seria o produto do *dissenso*, ou seja, do conflito de “visões de mundo”, das diferenças de origem, laços e interesses.

Para Aronson, a etnicidade é constantemente instilada nestas situações concretas de contato, tanto no plano discursivo, onde os valores morais dos grupos são diferentes e às vezes antagônicos, como no plano comportamental, onde podemos identificar uma espécie de “desengajamento” dos indivíduos e grupos presentes na arena política. Isto é, quando tais grupos ou indivíduos não compartilham valores, experiências e sentimentos com outros grupos em interação, podemos nos deparar com processos de exclusão social e, neste momento, observamos o que Aronson chama de “desengajamento” político. Portanto,

uma ideologia étnica afirma que nós não concordamos com os valores essenciais (ou objetivos e fins) do sistema, e que nós queremos, conseqüentemente, ficar sós (talvez com recursos suficientes) para podermos perseguir *nossos* próprios objetivos (...).³⁸

Além disto, podemos dizer que Aronson utiliza aqui a noção de “ideologia como sistema cultural” seguindo a definição de Clifford Geertz.³⁹ Conseqüentemente, a etnicidade deve ser entendida também como sistema cultural, ou seja, um sistema de símbolos étnicos responsável pela produção de esquemas mentais, mapas, metáforas e sentimentos dos indivíduos e grupos estabelecidos numa situação de contato cultural.

³⁷ ARONSON, 1976: 13.

³⁸ ARONSON, 1976: 15.

³⁹ Para Geertz, a ideologia deve ser entendida como um sistema cultural que se configura em um modelo simbólico ativo, isto é, um modelo de esquemas, mapas, imagens e metáforas que conferem

A identidade étnica vista como representação coletiva, responsável pela atualização cotidiana das ideologias e tradições dos grupos étnicos, apresentaria como principal função — mas não apenas esta — a fixação de atributos (diacríticos), concretos ou simbólicos, aos indivíduos e grupos. O que importa é que estes atributos estão arranjados coerentemente dentro de um sistema de representações conferindo um significado social às ações sociais.

A identidade, neste caso, funciona como recurso social que fundamenta a solidariedade do grupo a partir do momento em que atributos e valores sociais passam a ser reconhecidos e assimilados coletivamente.

Para alguns autores,⁴⁰ a fixação de atributos e valores pela identidade étnica só pode ser compreendida se analisarmos a interação entre os grupos através da relação estabelecida entre discursos e práticas sociais.

Assim, Caiuby, por exemplo, sugere que “(...) a identidade só pode ser evocada no plano do discurso e surge como recurso para a criação de um *nós coletivo*. Este *nós* se refere a uma identidade (igualdade) que efetivamente nunca se verifica, mas que é um recurso indispensável ao nosso sistema de representações”.⁴¹

Deste modo, a identidade étnica pode atuar como um recurso utilizado pelos grupos étnicos na situação de contato, com o objetivo de articular e legitimar, em um plano discursivo, valores, interesses e sentimentos comuns. A comunidade étnica parece surgir a partir desta primeira tentativa de estabelecer uma categoria expressiva e exclusiva de distinção — a *identidade étnica*.

A solidariedade “fabricada” pela comunidade étnica se apresenta como qualquer tipo de solidariedade social onde o elemento essencial é o consenso coletivo. Mas, além da construção da ordem coletiva, esta solidariedade também se encontra particularizada no interior de um processo intenso de negação. Esse tipo de solidariedade emerge de uma situação adversa — e não apenas da harmonia da ordem moral, no sentido durkheimiano — onde a diferença e, como mostrou Aronson, o *dissenso* cumprem um papel fundamental. A identidade étnica (*identidade contrastiva*), e sua ideologia são o produto de uma solidariedade fabricada também por experiências marcadas pelo contraste, pela exclusão, pela diferença e pelo conflito.

significados às ações humanas. A ideologia serve, portanto, como um “guia cultural” de respostas às dúvidas apresentadas pela natureza humana. Cf.: GEERTZ, 1973: 215-220.

⁴⁰ BOURDIEU, 1980a; CAIUBY NOVAES, 1993; CUNHA, 1978.

⁴¹ CAIUBY NOVAES, 1993: 24.

Podemos então concluir, primeiro, que a etnicidade é incorporada tanto nos discursos quanto nas práticas ou experiências cotidianas de indivíduos e grupos; segundo, que as identidades, ideologias e fronteiras podem ser consideradas como produtoras (ou pelo menos facilitadoras) de um tipo de solidariedade social onde o **consenso interno** e, principalmente, o **dissenso externo** caracterizam a organização social do grupo ou do que podemos chamar de **comunidade étnica**

Manuela Carneiro da Cunha, em interessante trabalho, salienta o aspecto organizacional da comunidade étnica sem no entanto abrir mão da dimensão discursiva como ponto de partida para a compreensão da formação dos grupos étnicos.⁴²

Assim como Max Weber, Cunha procura mostrar o sentido organizacional desses grupos definidos como comunidades políticas. Porém, enquanto em Weber⁴³ as comunidades étnicas eram formas de organização responsáveis pela distribuição de poder entre grupos e indivíduos, para Cunha, mais que isto, o estabelecimento das comunidades étnicas implica a conquista e produção de espaços sociais estratégicos.

Cunha parece focalizar os aspectos substantivos incorporados pela etnicidade apresentando a linguagem como o fator essencial de expressão e organização étnica. Os grupos se utilizariam da linguagem como um recurso manipulável, de maneira estratégica, com o objetivo de demarcar, etnicamente, os espaços sociais em disputa.

O caráter manipulativo, estratégico e instrumental da etnicidade fica evidenciado no processo que transforma a linguagem, meio básico de comunicação, em um *veículo social de organização política* dos grupos em torno do poder e outros recursos sociais. Assim, a **linguagem** passa a ser **entendida como retórica**, produtora de percepções e sentimentos, identidades e fronteiras, significados e metáforas.

A noção de retórica, aqui, nos permite entender porque a etnicidade é tão pervasiva, tão flexível e ao mesmo tempo tão resistente. A retórica, como o significado de um signo, só pode ser compreendida em um dado contexto, sendo que esta *retórica étnica* é capaz de fabricar novas expressões e significados, reinventando até mesmo os valores culturais pertencentes à tradição, aparentemente fixos e arraigados.

⁴² CUNHA, 1978.

⁴³ Para Weber, as comunidades étnicas fundamentam uma ação comunitária específica, isto é, política. Ao contrário das classes que organizam a distribuição (econômica) do poder nas situações de mercado, as comunidades étnicas se assemelham bastante aos estamentos, onde o poder é distribuído de acordo com os laços primordiais da origem social e da honra estamental. (Cf.: WEBER, 1982: 221-2).

O drama social que experimentam as culturas em contato possibilita a constante reinvenção de suas tradições, com o objetivo de se adaptarem organizacionalmente e captarem recursos da melhor maneira possível. Por isto, apenas a existência de uma origem comum, a despeito da força afetiva do laço de sangue, não garante uma mesma identificação étnica.

Como afirma Manuela Carneiro da Cunha, “o significado de um signo não é intrínseco, mas função do discurso em que se encontra inserido e de sua estrutura. A construção da identidade étnica extrai, assim, da chamada tradição elementos culturais que, sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial de que, fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou”.⁴⁴

Mas a alteração do significado é o resultado da manipulação através de discursos e práticas expressos por uma retórica particular, ou seja, a própria *etnicidade*. Em um outro sentido, Cunha vê esta forma de retórica como a objetivação das relações de produção em um contexto cultural definido. **Assim, a etnicidade, além de ser uma forma particular de retórica, pode ser vista também como um tipo organizacional das relações de produção.**⁴⁵

Abner Cohen parte do princípio de que a “eticidade é essencialmente uma forma de interação entre grupos culturais operando em um mesmo contexto”.⁴⁶ Desta forma, o caráter étnico presente no sistema social só pode existir desde que haja um conjunto de símbolos, normas, valores e interesses diferenciados culturalmente. Segundo Cohen, a etnicidade depende da capacidade que o sistema simbólico de um grupo tem para se impor, objetivamente, sobre outro. Assim, os símbolos (étnicos, neste caso) do território, parentesco, religião, linguagem etc. são responsáveis pela criação de uma objetividade que se impõe sobre a experiência cotidiana dos grupos e indivíduos. Esta objetividade gerada pelos símbolos é responsável pela etnicidade que deve ser assimilada reflexivamente pelos indivíduos em suas práticas cotidianas. Por isto, segundo Cohen, experiências de grupos e indivíduos ao longo da situação de contato são, com frequência, tensas e conflituosas, pois a oposição de um sistema de símbolos em relação a outro pode gerar desequilíbrio e desigualdade. Em

Interessante notar ainda, como será analisado mais adiante, a influência desta noção weberiana da etnicidade e nacionalismo sobre o pensamento de Clifford Geertz.

⁴⁴ CUNHA, 1978: 2.

⁴⁵ Diferentemente da sociedade capitalista ocidental, onde as relações desiguais de produção se expressam e engendram, segundo Marx, as classes sociais, para Manuela Carneiro da Cunha, nas culturas do contato, estas relações de produção seriam expressas pela etnicidade.

⁴⁶ COHEN, 1974: xi.

conseqüência, a situação de contato interétnico pode fundamentar a competição pelo poder de decisão e de distribuição dos recursos sociais.

Como vimos, para Cohen a etnicidade é definida numa situação onde se confrontam diferentes sistemas simbólicos (representacionais) que agem objetivamente sobre as experiências individuais (subjativas). Assim,

um grupo étnico não é simplesmente a soma total de seus membros individuais, e sua cultura não é a soma total das estratégias adotadas por indivíduos isolados. Normas, crenças e valores são efetivos e têm seu próprio poder de constrangimento simplesmente pelo fato de serem representações coletivas de um grupo e estarem moldados sobre este grupo.⁴⁷

Embora Cohen ressalte a importância das práticas individuais, da manipulação das regras, símbolos e valores, esta capacidade instrumental dos indivíduos para escolher estratégias de acordo com seu interesse é, de fato, moldada pelo sistema de representações coletivas. As estratégias são manipuladas de acordo com os interesses dos grupos — representados coletivamente — e tais interesses são, assim, expressos através de um sistema simbólico organizado.

O fenômeno do *tribalismo* surge em um momento em que a imigração de grandes grupos e a desordem dos centros urbanos toma lugar no cenário da maioria dos Novos Estados Africanos. As cidades africanas recebiam grande contingente populacional devido aos conflitos de independência e às dissensões políticas entre vários grupos tribais. Verificava-se ainda a modificação das regras no mercado de trabalho, provocando o deslocamento de grandes grupos de população para as cidades em busca de trabalho.

Deste fenômeno emergiram situações de contato em que grupos variados passaram a interagir de maneira competitiva e conflituosa na disputa por recursos locais. A etnicidade passa a ter um lado importante na vida das pessoas, pois contribuía para a organização dos grupos e para a distribuição dos recursos sociais.

Segundo Cohen (e outros antropólogos britânicos),⁴⁸ a etnicidade parece emergir dessa situação de contato no meio urbano, onde os **grupos étnicos podem se organizar em linhas informais de ação, a partir de interesses coletivos específicos,**

⁴⁷ COHEN, 1974: xiii.

⁴⁸ Ver coletânea organizada por Abner Cohen (*Urban Ethnicity*, 1974), que expressa a mudança das perspectivas antropológicas adotadas pela antropologia social britânica em relação ao fenômeno étnico e *tribalismo*.

e assim funcionam como mecanismo de proteção e organização que possibilita a competição por recursos e poder.

Para Cohen, devido à dificuldade para se organizarem em linhas formais de ação política (Estado, sociedade civil ou mercado), os grupos étnicos acabam por se tornar grupos políticos informais de interesse — esta seria a característica essencial de um grupo étnico.⁴⁹ Estes grupos “articulam sua organização em linhas informais, fazendo uso do parentesco, redes de amizade, rituais, cerimônias, e outras atividades simbólicas que estão implícitas no que é conhecido como estilo de vida”.⁵⁰

Cohen aponta para um aspecto importante sobre a etnicidade e o desenvolvimento do nacionalismo contemporâneo. Ao mesmo tempo em que os grupos étnicos desempenham um papel fundamental na proteção de interesses coletivos e na consecução de objetivos para o grupo, constituem-se também em grupos informais de ação, permitindo a integração de indivíduos em situações de contato “instáveis”, em contextos sociais flexíveis e processos de integração perversivos.

Os grupos étnicos permitem a emergência de uma organização em que aparentemente apenas o Estado ou o mercado conseguem se manter como veículos instituídos para ação.

Talvez assim possamos compreender o porquê da emergência de movimentos nacionalistas e étnicos no mundo contemporâneo, em situações aparentemente desprovidas de “ordem social”, ou onde impera o conflito. **Antes do conflito ser o produto da interação entre minorias nacionais e étnicas, pode ser a causa do alinhamento de indivíduos e grupos em formas flexíveis de organização da experiência cotidiana (a etnicidade).**

No entanto, um outro aspecto intrínseco à formação do grupo étnico, a solidariedade, pouco discutida por Cohen, recebe em Ralph Grillo um enfoque mais destacado. Isto porque, para este autor, a etnicidade se constitui em uma forma de

⁴⁹ Isto é, organizacionalmente, um grupo étnico agrega indivíduos que possuem um *interesse* comum e não apenas normas ou valores culturais. A diferença é que, segundo Cohen, estes interesses são expressos objetivamente por um sistema de símbolos que dá forma e motivo à formação do grupo. Estes grupos, no entanto, não têm competência nem *consciência prática* para agirem politicamente segundo as formas instituídas pelo Estado ou pelo mercado — e isto é discutível, como veremos mais à frente. Por isto, ainda segundo este autor, os grupos étnicos se alinhariam informalmente, com grande frequência, em torno de interesses simbolizados em traços diacríticos concretos e evidentes, como o parentesco ou a língua.

⁵⁰ COHEN, 1974: xvii.

ideologia produtora de solidariedade desenvolvida em determinadas situações sociais.⁵¹

Assim, a etnicidade se apresentaria, no princípio, como ideologia ou sistema simbólico classificador e ordenador da realidade. Depois, como um sistema coerente de representações coletivas, esta ideologia especificaria e determinaria o teor das relações entre indivíduos e grupos, fundamentando a solidariedade característica do grupo étnico.

Seguindo uma definição mais geral de Grillo, a etnicidade é percebida como a

classificação ou ordenação do mundo humano em um conjunto compreensivo de categorias definidas segundo as idéias de uma origem comum, ancestralidade e herança cultural. Esta classificação é geralmente uma ideologia que especifica a relação entre aqueles com as mesmas ou diferentes identidades (...). Esta ideologia pode ser considerada não tanto como prescritiva de solidariedade, mas antes, como provedora de um conjunto de idéias e símbolos a partir dos quais a afirmação da solidariedade (ou oposição) pode ser feita nas relações entre grupos e indivíduos.⁵²

Vemos aqui que a etnicidade, como tipo específico de ideologia, torna-se a fonte de solidariedade do grupo étnico. Tal solidariedade, em última instância, preserva a coesão e a ordem interna do grupo, e ainda estabelece o teor das relações entre grupos e indivíduos.

Grillo também se preocupa com os comportamentos étnicos pois estes, de algum modo, influem na ordem interna dos grupos e dependem, em alguma medida, do reconhecimento de normas e valores coletivos expressos pela ideologia — étnica, neste caso.

Um aspecto já salientado nos trabalhos de Abner Cohen e Clyde Mitchell⁵³ apontava para o descompasso existente entre o comportamento étnico e a *cognição* étnica, ou seja, o reconhecimento das normas e valores do grupo. Para estes autores, esse descompasso mostra, na realidade, muito mais uma falha dos modelos dos cientistas ao analisar os diversos focos da situação de contato do que um problema empírico real.

⁵¹ Discutiremos mais adiante a importância da solidariedade nos trabalhos sociológicos americanos, como em Glazer e Moynihan, Talcott Parsons e Daniel Horowitz (Todos na mesma coletânea, **GLAZER e MOYNIHAN**, 1975).

⁵² **GRILLO**, 1974: 159.

⁵³ **COHEN**, 1974; **MITCHELL**, 1974.

Para Grillo, no entanto, o descompasso entre comportamento e cognição é um problema de classificação e ação. Os grupos estabelecem vínculos simbólicos (parentesco, língua, território etc.) que são organizados coletivamente em um sistema de representações. Tal sistema constitui uma referência para as ações e comportamentos individuais e coletivos que se inserem em um contexto definido ideologicamente — pelos símbolos (diacríticos) — e instrumentalmente — evocação da solidariedade e dos interesses coletivos.

A partir desta relação entre ideologia, solidariedade e interesse, os grupos se organizam em bases informais de ação. Os comportamentos gerados por esta interação de fatores poderiam produzir contradições, pois o sistema de símbolos étnicos e os interesses coletivos não são fixos ou constantes, mas antes, ambíguos e descontínuos.

Para Grillo, uma forma de se contornar a ambigüidade e a descontinuidade dos símbolos e interesses e, conseqüentemente, dos comportamentos está na análise da construção das identidades e fronteiras étnicas definidoras da solidariedade interna do grupo. Embora essa solidariedade seja também o produto das contradições entre ideologias e comportamentos, seu aspecto “moral” parece ser mais estável e perene. Portanto, através das identidades e fronteiras étnicas poderíamos visualizar a formalização de grupos étnicos que se alinham a partir de interesses comuns e sentimentos de solidariedade. Como salientou Fredrik Barth, estas fronteiras e identidades tendem a resistir mais aos constrangimentos e conflitos ao longo do tempo e do espaço.⁵⁴

Grillo observa, sobre a identidade, um aspecto instrumental normalmente negligenciado, pois, com freqüência, a identidade étnica é compreendida como categoria de um sistema de representações. Percebemos a *identidade* apenas como *produto construído* ou *categoria fabricada*, mas não como veículo ou alternativa para ação.

Grillo chama a atenção para a utilização das identidades étnicas como formas ou conjuntos que agregam papéis e *status*, definindo as alternativas de ação ao longo das interações. Deste modo,

as identidades implicam ou podem ser usadas para implicar uma tradição comum, cultura e interesses. Elas podem também serem vistas pelas pessoas como uma necessidade de valores comuns e um tipo comum de

⁵⁴ BARTH, 1976: 20-22.

personalidade (...). Então, a identidade étnica, assim como a educação, pode ser usada para alocar um modo de comportamento apropriado para duas pessoas estabelecerem uma relação. A identidade étnica, conseqüentemente, apresenta um conjunto de *status* e um conjunto de papéis com os quais os indivíduos operam nas esferas de relações interétnicas e intra-étnicas.⁵⁵

Até este momento apresentei diversas perspectivas teóricas sobre a etnicidade. O que deve ser salientado, no entanto, é o aspecto organizacional que caracteriza o grupo étnico e fundamenta um determinado sistema simbólico.

Como vimos, a etnicidade é produzida de maneira peculiar a partir de contextos de contato intercultural (assimétricos ou não), onde as identidades, ideologias e fronteiras grupais se mostram ao mesmo tempo dinâmicas, flexíveis e resistentes. Veremos agora outras alternativas de análise em que a etnicidade é vista como a fusão entre interesses e laços primordiais.

1.3 Etnicidade Como *Focus de Solidariedade*

De maneira diferente das análises anteriores desenvolvidas pelos antropólogos britânicos, a sociologia americana tendeu a tratar o fenômeno da etnicidade como um problema concernente às clivagens na estrutura social das sociedades pós-industriais.⁵⁶

Assim, a idéia da etnicidade como produto de uma situação de contato intercultural é deixada de lado em favor da análise da estrutura social das sociedades contemporâneas, onde a etnia se apresenta como uma variável dentre outras (classe, gênero ou religião, por exemplo).

Harold Isaacs procura salientar os traços primordiais dos grupos étnicos, entendendo que o aspecto mais importante da etnicidade reside nos laços sociais que identificam, *afetivamente*, os indivíduos com seu grupo de origem — podemos dizer portanto que os laços primordiais (*primordial ties*) expressam solidariedade.⁵⁷

Neste sentido, Isaacs aponta o nome, a história de origem (mitos e lendas), a língua, a religião, a territorialidade e especialmente o corpo como formas específicas

⁵⁵ GRILLO, 1974: 166.

⁵⁶ O texto de Daniel Bell (1975) apresenta uma análise das modificações estruturais nas sociedades capitalistas pós-industriais. A etnicidade é apresentada como um novo tipo de clivagem na estrutura social assim como classe, gênero, idade etc.

⁵⁷ ISAACS, 1975.

de integração e identificação dos indivíduos com o grupo. São traços diacríticos ordenados com o objetivo de elaborar um significado específico à existência do grupo étnico.

Não obstante a importância de cada um desses aspectos, o *corpo*, no esquema de Isaacs, apresenta-se como a fonte principal da etnicidade, pois funciona como *self* identificando a própria sociedade, fornecendo-lhe a força vital de distinção e de pertencimento. Isto é, o *corpo* implica na relação fundamental de *indissociabilidade* entre indivíduo e sociedade, e assim torna-se a primeira forma de identificação social dos indivíduos e do próprio grupo. Nos termos de Isaacs é a identidade básica mais geral, aquela que sustenta todos os outros diacríticos (nomes, tradições, mitos, topofilias etc.) e fundamenta as relações entre os indivíduos e o grupo.⁵⁸

A etnicidade expressa, portanto, relações sociais de um tipo específico entre os indivíduos e seu grupo, onde o *corpo* se apresenta como fonte de identificação e integração entre seus indivíduos e sua própria sociedade.

De outro modo, Glazer e Moynihan vêem nos grupos étnicos uma “nova forma de vida social” capaz de se renovar e de se transformar constantemente. A etnicidade aqui é também evocada como princípio organizacional pois, segundo Glazer e Moynihan, os indivíduos passam a organizar seus interesses e a solidariedade a partir de novas categorias sociais, isto é, categorias étnicas.

Assim, nas sociedades contemporâneas, a mobilização política dos grupos passa a ser determinada por clivagens étnicas, substituindo muitas vezes a própria classe social. Glazer e Moynihan seguem afirmando que

um novo elemento na presente situação é que o *interesse* é efetivamente perseguido pelos *grupos étnicos* hoje, assim como os grupos de interesse: de fato, talvez esses interesses possam mesmo ser mais efetivamente perseguidos. Como formas de identificação social e conflito contra aquelas baseadas nas classes — que obviamente continuam existindo — nós temos sido surpreendidos pela persistência e saliência de formas de identificação social e conflito baseadas na etnia. Uma das características marcantes da presente situação é que, de fato, nós encontramos os grupos étnicos em grande medida definidos em termos de interesses, isto é, *como* um grupo de interesses.⁵⁹

Portanto, a mobilização coletiva em torno de interesses e solidariedade se

⁵⁸ ISAACS, 1975: 38.

⁵⁹ GLAZER e MOYNIHAM, 1975: 7.

intensificaria hoje sobre bases étnicas, sobrepondo-se muitas vezes às classes. Neste sentido, podemos dizer que os grupos passam a se organizar ao longo de linhas de ação *etnizadas* como meio efetivo — talvez o mais efetivo — de aquisição de recursos.⁶⁰

Vimos que Abner Cohen já havia concluído que os grupos étnicos atuam como grupos de interesse. Mas, diferentemente de Glazer e Moynihan, para Cohen tais grupos são organizações informais que emergem em situações de contato cultural muito específicas — como o *tribalismo* esfacelado das grandes cidades africanas. Encontramos aqui uma nova abordagem, em que os grupos étnicos surgiam como novas formas de organização da vida social. Essas organizações são efetivas, no sentido de formarem grupos formais reconhecidos social e politicamente como mobilizadores de interesses coletivos e de solidariedade. Para Glazer e Moynihan, os grupos étnicos rivalizam não apenas com as classes sociais mas também com o Estado, no sentido de que engendram — e instituem — uma nova ordem coletiva baseada nos fundamentos étnicos de um novo tipo de solidariedade, diversa daqueles.

Com certeza, um dos aspectos que mais chama a atenção na formação dos grupos étnicos atualmente é sua importância estratégica para a mobilização coletiva de interesses. Como Glazer e Moynihan apontaram, os grupos étnicos são hoje importantes agentes políticos que lutam em arenas muitas vezes não-institucionalizadas, geralmente contra grupos dominantes instalados nos aparelhos de Estado.

Leo Després nos fornece um exemplo interessante sobre a estratificação social e a formação de grupos étnicos numa situação de conflito na Guiana.⁶¹ Neste caso, a etnicidade emerge como uma forma de organização e identificação dos indivíduos e grupos contra uma situação de desigualdade e exclusão social. Poucos grupos étnicos estavam presentes no Estado, de tal modo que alguns grupos detinham o poder político em detrimento de outros. A desigualdade quanto à representação política no Estado implicava a desigualdade no *status* étnico de cada indivíduo na sociedade guianesa.

Deste modo, para Després, a identidade étnica não operava apenas como categoria de adscrição, mas antes como recurso social utilizado em determinadas

⁶⁰ Roberto Cardoso de Oliveira (1976) também sugere, através da análise sobre a fricção interétnica e os sistemas de dominação assimétrica, como no caso dos índios brasileiros rotulados como caboclos, a intensificação das relações interétnicas em linhas políticas de ação.

⁶¹ DESPRÉS, 1975.

situações, o que provocou, em várias ocasiões, a mobilização de grupos étnicos em disputa por interesses comuns, objetivando proteção contra as desigualdades e a dominação de certos grupos instalados no aparelho de Estado.⁶²

A emergência de grupos étnicos na arena política significa a afirmação das diferenças frente à tentativa de homogeneização imperativa do Estado sobre os diversos grupos e indivíduos. Mais que mobilizar indivíduos em grupos de interesses, a etnicidade fornece ao indivíduo uma identidade distinta que diz respeito a diferenças normativas e valorativas.

Se esta relação é por um lado negativa,⁶³ por outro ela também pode ser positiva, como afirmam Glazer e Moynihan, ao contribuir para o estabelecimento de uma pluralidade de valores e normas, buscando a igualdade de possibilidades e recursos dentro de uma sociedade plural.

É neste sentido que, “como uma idéia política, como um princípio de mobilização, a etnicidade em nossos dias tem se espalhado em todo o mundo com a curiosa consequência da semelhança e distinção (...)”⁶⁴

O reconhecimento da emergência dessas novas formas de organização social é imediato ao constatarmos a presença cada vez mais incisiva das organizações étnicas — em seu sentido político — em movimentos sociais, fundando novas associações e freqüentemente se institucionalizando na busca de um espaço na arena política.

Ao contrário de Aronson, que percebeu na etnicidade o resultado do *dissenso* e do *desengajamento*, Glazer e Moynihan enfocam o aspecto positivo da etnicidade como propiciadora de mobilização e participação política em um mundo globalizado. Este aspecto se destaca através da compreensão das fronteiras e identidades étnicas,

⁶² Para Després, a etnicidade se apresenta concretamente na relação entre identidade étnica e categoria social entendida muito mais como um problema de definição estratégica do status (poderia dizer mesmo do rótulo) individual do que um problema de hierarquia social, ou seja, de hierarquização das classes sociais (Després, 1975: 144). Portanto, a etnicidade implica na negociação por recursos, onde a própria identidade é um recurso social — isto é, status imperativo que confere presença de poder (se o grupo a que pertence é dominante) ou a falta deste (se seu grupo é minoritário). Seguindo esta mesma linha de raciocínio, Robert Dirks (1975) afirma que a marginalização é o resultado da competição étnica onde auto-identificação e adscrição categorial feita pelos outros não coincidem. A identidade é então disputada como recurso e o grupo minoritário, marginalizado, é aquele que adquire um status inferior devido às desigualdades de poder entre os grupos étnicos.

⁶³ “ Em uma situação de grupos étnicos misturados onde um deles é dominante, o que quer dizer que suas normas são vistas como normais não só para ele mas também para os outros, segue-se quase que automaticamente a consignação dos outros grupos a um status inferior” (GLAZER e MOYNIHAN, 1975:14), como já havia avaliado Després (1975) em relação aos grupos dominantes do Estado guianense.

responsáveis pelo alargamento da arena política e intensificação do confronto entre as forças e agentes políticos.

As fronteiras, por exemplo, podem ser vistas como instrumentos de luta e arregimentação coletiva objetivando determinados recursos frente ao Estado, e não apenas limites entre grupos culturais diversos. Os grupos étnicos tornam seus interesses e a si mesmos identificáveis pelo Estado e outros grupos, pelo simples fato de existirem e demarcarem ostensivamente seu espaço. Noutras palavras, tornam-se visíveis através das fronteiras e identidades, tornando-se também capazes de *ver* as outras posições.

Mas, como afirma Pierre Bourdieu, o processo de visualização e demarcação do espaço, frente ao Estado ou a qualquer outro agente político, implica necessariamente a negociação e o conflito em torno do poder de legitimação e distribuição de recursos.⁶⁵ Isto é, as fronteiras e também as identidades étnicas nos mostram o caráter dinâmico da etnicidade e dos grupos étnicos, na medida em que compreendemos que a relação entre estes grupos implica na tomada de posição e na conseqüente disputa pelo poder de determinar as normas e valores a serem negociados e respeitados.

Para Donald Horowitz, as fronteiras são verdadeiramente fluidas e dinâmicas, podendo se alterar rápida ou vagarosamente, dependendo apenas da ação dos indivíduos e do próprio grupo. Esta ação é, de fato, uma forma de ação política no sentido de que as fronteiras expressam a *consciência* do grupo sobre sua própria existência, permitindo que este se torne ativo na consecução de seus interesses.⁶⁶

Aqui encontramos um novo enfoque sobre a etnicidade percebida então como forma de ação coletiva a partir da qual um grupo é capaz de captar recursos e mudar efetivamente suas fronteiras.

Segundo Horowitz, entendendo a etnicidade como uma forma de ação coletiva, podemos perceber que as identidades étnicas são na realidade múltiplas e freqüentemente intercambiáveis, e que as fronteiras são formas fluidas de mobilização coletiva, podendo se expandir ou se retrair, dependendo do contexto.⁶⁷

⁶⁴ GLAZER e MOYNIHAM, 1975: 20.

⁶⁵ BOURDIEU, 1980b.

⁶⁶ HOROWITZ, 1975.

⁶⁷ Assim, “enquanto as identidades tendem a se expandir em um contexto de expansão, freqüentemente moldado por fronteiras territoriais expansivas, por outro lado elas tendem a se contrair em contextos comprimidos, novamente definidos freqüentemente pela contração das fronteiras.” (HOROWITZ, 1975: 137).

A identidade étnica seria uma *categoria estrutural* — no sentido de ser uma *adscrição putativa* — mas ao mesmo tempo não poderia ser fixa, ao contrário, seria flexível e transitória dependendo dos contextos de interação.

Deste modo, em contextos de freqüente expansão e retração, as identidades seriam modificadas, lentamente ou não, deliberadamente ou não. Como afirma Horowitz,

muitas identidades se encontram no processo de serem abandonadas por novas, e por esta razão mais de uma identidade é freqüentemente afirmada pelas pessoas. **Mesmo sem ser uma situação transitória, múltiplas identidades adscritas são a regra, particularmente onde várias identidades estão em diferentes níveis de generalidade**. Uma pessoa que se identifica como membro de um pequeno grupo familiar ou clã, por alguns motivos pode também considerar a si mesmo como membro de uma agregação étnica maior, *nacionalidade*, ou raça. **A identidade adscrita é decisivamente contextual. Ela integra múltiplos níveis ou laços e muda de acordo com o ambiente.**⁶⁸

Um ponto importante a ser destacado é o questionamento de Horowitz à suposição implícita em várias perspectivas teóricas de que a etnicidade seria definida pelo seu “caráter primordial”, isto é, a idéia de que a etnicidade se define a partir dos laços primordiais que ligam um indivíduo a seu grupo.

Em uma crítica direta aos chamados “primordialistas”, Horowitz afirma que a origem comum, a tradição, os laços de sangue e tantos outros traços diacríticos, não são definitivos para a construção da identidade étnica de um indivíduo ou grupo. Horowitz busca um enfoque mais dinâmico que possibilite compreender de forma mais objetiva o processo do contato interétnico.

Assim, os grupos étnicos são vistos como grupos políticos articulados por identidades múltiplas e fronteiras flexíveis, e a etnicidade se constitui no amálgama que torna possível a existência destes grupos e sua ação. No esquema utilizado por Horowitz, a etnicidade funciona como um tipo específico de consciência coletiva, tomando possível a mobilização de indivíduos em grupos políticos organizados etnicamente, ou seja, uma ação coletiva de caráter étnico.

Entretanto, tal forma de ação coletiva não se distinguiria de outras a não ser por uma forma concreta e distinta de organização da solidariedade. Isto é, o que

⁶⁸ HOROWITZ, 1975: 118. Grifos meus.

poderia garantir uma ação coletiva de carácter étnico, diferente de outros tipos de ação coletiva, seria um tipo *característico* de solidariedade interna do grupo.

Por exemplo, para Talcott Parsons, a etnicidade seria uma forma de assegurar tal solidariedade interna do grupo, na medida em que ela se baseia em sentimentos comuns de origem e pertencimento a uma mesma categoria, possibilitando a orientação para a ação coletiva. A etnicidade seria ainda um tipo de *focus* primário sobre um grupo social cuja identidade (adscrita) é específica e exclusiva.⁶⁹

A etnicidade, através de seus laços primordiais, evocaria a tradição e a perpetuação da solidariedade de geração para geração, garantindo a segurança e manutenção do contrato social, sendo este necessário para que a vida social possa existir.

Parsons eleva assim a etnicidade à condição de elemento primário na objetivação do contrato social, salientando os laços primordiais que definem a identidade do grupo. Crucial para entendermos a análise de Parsons será termos em mente que, para ele, o principal é a garantia do contrato e a perpetuação da solidariedade do grupo (vista como propriedade) propiciadora de um tipo de ação coletiva. Isto é, para Parsons, os grupos primeiramente elaboram um contrato social com o objetivo de garantir proteção e segurança para a vida dos indivíduos. Este contrato se baseia em laços primordiais que ligam afetivamente membros e grupos gerando e perpetuando a solidariedade. Esta assume, segundo Parsons, o aspecto de *propriedade* do grupo, alçada sobre as definições simbólicas do *sangue* e da *lei*.⁷⁰

Em outras palavras, a solidariedade torna-se a propriedade do grupo porque ela objetiva e corporifica, através da tradição (sangue) e do contrato (lei), os valores do grupo, proporcionando proteção e garantia de sobrevivência aos seus membros.

Ainda segundo Parsons, a etnicidade é também definida pela **adesão voluntária**, responsável pelo processo de difusão da solidariedade do grupo, através do sentimento de pertencimento e lealdade metafóricamente evocada pela adesão dos membros ao grupo, isto é, o chamado contrato social. Junto com a tradição, a força efetiva do contrato determina o teor das relações entre os indivíduos, definindo a solidariedade e propriedade do grupo.

⁶⁹ Segundo Parsons, “ parece geralmente aceita a idéia de que o que chamamos de etnicidade seja um focus primário da identidade de um grupo, isto é, a organização da pluralidade de pessoas em grupos distintos e, segundo, de solidariedade e lealdade de membros individuais aos seus respectivos grupos.” (PARSONS, 1975: 53).

⁷⁰ Cf. PARSONS, 1975: 58-60.

Noutras palavras, para Parsons a etnicidade, como focus primário da solidariedade do grupo, depende essencialmente da tradição e do contrato — aquela simbolizando os laços primordiais, este simbolizando a lealdade e a adesão voluntária.

Parsons vê no contrato uma forma de equilíbrio da relação entre indivíduo e sociedade, possibilitando àquele, através da adesão voluntária, alternativas de escolha impostas pela sociedade. Como afirma este autor,

o tipo sociológico ao qual fazemos referência aqui possui dois aspectos primários: primeiro, uma tradição cultural distintiva e comum aplicada a uma população única; e segundo, a equivalência de um contrato social, isto é, um componente de *status* de pertencimento essencialmente voluntário. Isto implica a criação de membros independentes da rígida e completa determinação da tradição. A comunidade é caracterizada pelo equilíbrio entre estes dois componentes vitais: a tradição e o “contrato”.⁷¹

Em suma, em Parsons a etnicidade se define a partir da relação primordial do indivíduo com seu grupo, ou seja, a partir da existência de uma solidariedade que garanta a coesão moral do grupo. A comunidade étnica, como vimos acima, fundamentar-se-ia assim na tradição e no contrato, implicando a imposição coletiva de uma ordem moral específica através dos laços primordiais, por um lado, e, por outro, das ações e decisões individuais na definição do contrato.

Aprofundando a análise parsoniana, Micheal Hechter nos proporciona uma nova abordagem instrumentalista utilizando as teorias da escolha racional na tentativa de explicar a variabilidade dos movimentos étnicos e das situações de contato. Segundo Hechter, a perspectiva macrossociológica não nos possibilitaria perceber o processo de contato interétnico, pois este implica ações coletivas de caráter étnico que dependem diretamente de ações estratégicas levadas a cabo por indivíduos dentro de um determinado sistema.⁷²

Deste modo, para Hechter, a ação étnica coletiva é na realidade o produto de interesses individuais, e os grupos étnicos são percebidos como organizações dinâmicas — e mesmo instáveis — que articulam tais interesses dentro de um sistema de relações. Neste sentido,

⁷¹ PARSONS, 1975: 58.

⁷² No sistema, recursos, informações, objetos e atores são dispostos estruturalmente. A ação coletiva só se tornaria possível a partir do momento em que os atores se engajassem efetivamente com o objetivo de mudar estruturalmente sua situação social. Nas palavras de Hechter, “os membros de um grupo

(...) as organizações étnicas são críticas por dois aspectos básicos. Primeiro, elas são o principal recurso de recompensas e punições privadas que motivam a decisão individual em participar das ações coletivas. Segundo, porque o cálculo individual da relação custo/benefício depende, em parte, da estimativa de sua probabilidade de sucesso em qualquer ação coletiva, ou seja, estas organizações étnicas cumprem um papel fundamental controlando as informações disponíveis para seus membros. (...) Portanto, a possibilidade da ação coletiva varia positivamente com a organização dos recursos, a monitoração das capacidades, o controle da informação, o histórico da distribuição equitativa dos bens coletivos, e a adoção de táticas não-violentas para os membros do grupo; enquanto negativamente varia de acordo com o tamanho organizacional e a capacidade dos antagonistas — incluindo o Estado — de punir participantes prospectivamente.⁷³

Para Hechter, a dificuldade de se integrar em uma mesma análise aspectos micro e macro — para a explicação dos movimentos étnicos e também a etnicidade, como os constrangimentos estruturais (como seriam os laços primordiais e a tradição) e os interesses e decisões individuais (como seria o contrato parsoniano ou as emoções e percepções dos atores) — poderia ser superada apenas através da teoria da escolha racional. Esta análise nos possibilitaria compreender as dimensões e dinâmicas que caracterizam o fenômeno étnico.

Portanto, a etnicidade seria, segundo a alternativa expressa por Hechter, um mecanismo de articulação de interesses individuais, possibilitando a mobilização de indivíduos — e seus interesses — em uma associação exclusiva (o grupo étnico, propriamente dito) capaz de organizar recursos e informações na consecução de objetivos coletivos que resultassem em benefícios individuais.

1.4 Identidades, Comunidades e Símbolos: *performance*, afetividade e tradição

O interesse e o esforço dispendidos atualmente pelos pesquisadores e até pela opinião pública, com o objetivo de se compreender melhor os processos de emergência de novos conflitos interétnicos, refletem na realidade a própria complexidade do fenômeno.

Procuramos explicar os pontos mais complicados e obscuros de fatos concretos e aparentemente “absurdos” como os que vemos hoje em dia nos

étnico somente se integrarão na ação coletiva se perceberem que, fazendo isto, receberão conseqüentemente algum benefício individual”. (HECHTER, 1986: 271).

⁷³Idem

noticiários: massacres étnicos em larga escala como em Ruanda, Iugoslávia e Albânia, ou os mais puros atos de discriminação racial e perseguições que sofrem os ciganos e turcos na Alemanha, os argelinos e norte-africanos na França, e os índios de Chiapas no México.

O fato é que ainda não podemos responder satisfatoriamente a estes problemas pois lidamos com organizações sociais complexas e dinâmicas, diferentes de grupos sociais formais (como os grupos de idade) ou grupos políticos (como os partidos e sindicatos).

Talvez não possamos compreender os movimentos étnicos e a própria etnicidade partindo apenas da análise das estruturas de ação coletiva, do nível de recursos e informações, ou dos interesses individuais. **O problema da etnicidade não se resolve no âmbito da racionalidade prática ou da estratégia da relação custo-benefício, mas sim no processo de construção simbólica das identidades e da própria comunidade étnica.**

Max Weber já havia indicado esta via ao incluir os grupos étnicos entre as formas de organização estamental dominados pela **ação comunitária** (*Gessellschaft*), afirmando a importância dos laços primordiais (sentimentos de consangüinidade) e o domínio das ações racionais com relação a valores.⁷⁴

Contemporaneamente, podemos fazer uma leitura de Weber a partir da perspectiva *interpretativista* de Geertz. **As etnias entendidas como comunidades étnicas (e/ou nacionais) se fundamentariam em sentimentos e ações coletivas locais (essencialistas) e transnacionais (epocalistas)**, isto é, formas simbólicas de ação definidas segundo as tradições locais, e formas simbólicas de ação assumidas diante do “movimento geral da história contemporânea”.⁷⁵

A etnicidade emerge, assim, como ideologia articuladora e articulada por símbolos étnicos interpretados e manipulados publicamente. Esta ideologia se baseia naquilo que Geertz chamou de conexões ou “laços primordiais” como sangue, língua, religião e outros costumes. Contudo, segundo Geertz, a determinação de tais laços só pode ser explicada por eles mesmos, ou seja, pelos sentimentos e significados que evocam. Em suas próprias palavras, “estas congruências do sangue, língua,

⁷⁴ “Uma fonte da ação comunitária muito mais problemática do que as circunstâncias tratadas até agora é a posse efetivamente baseada na descendência comum de disposições iguais, herdadas e hereditariamente transmissíveis: a pertinência à ‘raça’”. WEBER, 1991: 267. Ver também, p. 271-272.

⁷⁵ GEERTZ, 1973: 242-243.

costumes e outros são tidas como qualidades *inefáveis*, e às vezes, *empoderadas* e *coercivas* nelas e por elas mesmas.”⁷⁶

Mais que um problema de alocação de recursos e informações ou disposição e motivação individual para ação, percebemos que o problema da etnicidade se coloca já no processo de construção e simbolização das identidades e comunidades. Não podemos tomar o grupo e atores, suas normas, valores e costumes, como dados a priori, e o que devemos tentar compreender se resume no caráter problemático destes elementos, normalmente não problematizados mas aceitos como fatos concretos em si mesmos. Por isto, adoto aqui o termo *performance* para me referir ao caráter *fluido*, *dramático* e, principalmente, *reflexivo* das ações e significados que informam a vida social.⁷⁷

Em Victor Turner encontramos a idéia de *gêneros performativos* que tem como objetivo mostrar as **ações sociais como dramas encenados socialmente** — ou seja, *performances*. Segundo Turner, as ações, significados e atores devem ser compreendidos a partir de uma perspectiva *sociodramática*, onde cada elemento interage com o outro a partir da experiência cotidiana em um dado contexto.

Desde seus trabalhos iniciais sobre os *Ndembu*, Turner já se preocupava com a dramatização das ações sociais através dos processos rituais.⁷⁸ Nos trabalhos posteriores, como *The Anthropology of Performance* (1987), Turner afirma que toda a vida social funciona como um drama composto de rituais interconexos e intermináveis.⁷⁹

Como apontou Richard Schechner, Turner nos ensinou que “havia um processo dinâmico e contínuo que ligava um comportamento performativo — nas artes, esportes, rituais e dramas — com uma estrutura ética e social: o modo como as pessoas pensam e organizam suas vidas e definem os valores individuais e coletivos”.⁸⁰

Devido à reflexividade e à dinâmica, os dramas são sempre fluidos, indefinidos, intensos, conflitivos. Mas, ao mesmo tempo, possuem uma estrutura

⁷⁶ **Ibidem**, 259. (Itálicos meus).

⁷⁷ O sentido de *performance* adotado aqui, como veremos, vai um pouco além daquele empregado por Ervin Goffman (1974). Para a definição do conceito de *etnicização* foi importante a incorporação das análises de Victor Turner sobre os *gêneros performativos* e sua perspectiva *sociodramática*. Cf. **TURNER**, 1987.

⁷⁸ **TURNER**, 1969.

⁷⁹ **TURNER**, 1987: 24-5.

⁸⁰ **SCHECHNER**, 1987: 8.

rígida e emergente que parece ser interpretada pelos atores em parâmetros diversos, ou seja, variável de acordo com o contexto. Para Turner,

o drama social é uma erupção que ocorre na superfície da vida social, com suas interações, transações, reciprocidades, seus costumes e regularidades, e seqüências ordenadas de comportamentos. É propelida por paixões, compelida por desejos, dominando por vezes qualquer consideração racional, ainda que a razão atue como personagem principal no estabelecimento das disputas que tomam uma forma sociodramática.⁸¹

Tendo como ponto de partida estas considerações, devemos rever os conceitos de identidade, etnicidade e grupos étnicos como formas sociodramáticas que organizam nossas experiências cotidianas.

Assim, a etnicidade, em princípio, pode expressar uma forma de interação social singular, que é produzida por experiências cotidianas e discursos sociais elaborados em contextos onde os símbolos, valores e sentimentos assumem formas organizacionais que fundamentam a *diferença* e o *dissenso*.

A etnicidade não implica origem comum, laços de sangue, língua, religião ou qualquer outro traço cultural, pois a rigor, os grupos étnicos se organizam através de *relações particulares de adscrição categorial* em contextos contrastivos, como já afirmou Fredrik Barth.⁸²

Para sermos capazes de compreender o processo de construção destas *relações particulares*, devemos entender que as práticas e discursos que formam e informam a vida social são essencialmente *gêneros performativos*, ou seja,

instrumentos cuja realidade *total* se constitui na *encenação*, em sua *performance* e no seu uso em um contexto social — os gêneros performativos não devem ser vistos meramente como *scripts*, cenários, enredos e outras formas de programa. Seu significado completo emerge da união do *script* com os atores e a audiência em um momento específico do processo sociodramático.⁸³

Neste sentido, a identidade étnica, diferentemente do processo de construção de outras identidades sociais, emergiria performativamente a partir de um contexto interétnico, onde relações de adscrição categorial se inscrevem em situações de

⁸¹ TURNER, 1987: 90.

⁸² BARTH, 1976:11-13.

⁸³ TURNER, 1987: 24.

oposição ou contradição que adquirem sentido quando encenados entre atores e grupos diferentes (isto é, culturalmente diferentes).

Objetivamente, podemos dizer que a identidade étnica (em seu sentido performativo) não deve ser percebida senão como prática e discurso inseridos em uma “matriz organizadora de relações pessoais” encenadas cotidianamente como um drama social — onde a preocupação em categorizar os outros e a si mesmo contamina todas as ações e intenções.⁸⁴

Neste sentido, devemos compreender a identidade como *performance*, pois ela produz e é produzida por estas relações *pessoais*, variadas e dinâmicas mas contaminadas pelo desejo de categorização e auto-adscrição.

Além disto, como nos mostra Pierre Bourdieu, a identidade étnica (*performativa*) se inscreve no que chama de campo de forças simbólicas que definem valores, normas, estereótipos, estigmas, categorias, práticas e discursos, estabelecendo objetivamente as relações de poder ordenadoras da realidade social.

Assim,

por um efeito que caracteriza propriamente as relações de forças simbólicas como relações de conhecimento e reconhecimento, os detentores da identidade dominada aceitam, na maior parte do tempo tacitamente, ou às vezes explicitamente, os princípios de identificação dos quais sua identidade é o produto.⁸⁵

As identidades são, assim, *negociadas* entre os atores (pessoas) através da manipulação de traços e outros diacríticos dentro do campo simbólico. Desta forma, estas interações reproduzem as relações pessoais, expressas pelas práticas e discursos em disputa — ou seja, o poder de atribuir e assumir imagens e valores (categorização/auto-adscrição).

⁸⁴ Richard Jenkins (1986 e 1994) chama nossa atenção para este aspecto da categorização e a auto-adscrição, responsáveis por confusões teóricas e conceituais, dificultando inclusive a compreensão do trabalho pioneiro de Barth. Segundo Jenkins, “é importante distinguir entre os processos de *identificação dos grupos* e o processo de *categorização*: o primeiro ocorre dentro das fronteiras étnicas e o segundo ocorre fora ou ao longo das linhas étnicas. A categorização, em particular, está intimamente conectada a relações de poder e implica a habilidade de um grupo impor, exitosamente, suas categorias de adscrição sobre outro grupo de pessoas e sobre os recursos utilizados por tal coletividade categorizada”. (JENKINS, 1986: 177). Esta distinção, inclusive, é útil para diferencarmos os termos *etnicidade* e “*raça*”, como faz Micheal Banton (1997), reservando o primeiro termo para os processos de auto-adscrição, e o segundo termo para categorização alocada externamente em relação às fronteiras do grupo. Mas, como já havia notado Barth, o processo de construção dos grupos étnicos e suas fronteiras depende da **integração** destes dois processos distintos.

⁸⁵ BOURDIEU, 1980b: 64.

A negociação das identidades implica o conhecimento e reconhecimento, a interpretação e reinterpretação dos “categoremas”,⁸⁶ responsáveis pela organização social das experiências cotidianas. Em outras palavras, a disputa em torno de estereótipos, valores e significados implica a identificação das pessoas com um campo específico de interação. A identidade étnica (*performativa*) se forma a partir da fusão de representações coletivas (por exemplo, discursos científico e mitológico) com práticas sociais cotidianas (interesses, ações e estratégias) organizadas, manipuladas e disputadas no campo das relações simbólicas.⁸⁷

Assim, acompanhando Bourdieu mais uma vez,

as lutas em torno da identidade étnica ou regional, quer dizer, luta em torno de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas à *origem* através do *lugar* de origem e as fronteiras duráveis que lhes são correlativas, como o sotaque, são um caso particular de lutas de classificações [auto-adscrições e categorizações]. São lutas pelo monopólio do poder de fazer ver e fazer crer, de fazer conhecer e fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social, e por ela, *de fazer e desfazer os grupos*: estes possuem a capacidade de manipular o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de di-visão que, quando são impostos ao conjunto de outro grupo, formam o sentido e consenso sobre o significado e, em particular, sobre a identidade e unidade coletiva [para ambos os grupos em interação].⁸⁸

Melhor dizendo, a identidade étnica, em seu sentido performativo, é elaborada em um campo de forças que definem o significado das categorias e comportamentos característicos de um determinado grupo.

A etnicidade seria assim a luta por discursos (mitos, memórias e tradições) e práticas (ações estratégicas e comportamentos rituais) que tornam possível aos atores e grupos inventarem e imaginarem sua própria identidade e comunidade (comunidade de indivíduos e valores) em oposição a outras, segundo determinados traços culturais.

Os grupos étnicos, entendidos como comunidades — também *performativas* — são construídos, dentro deste processo de disputa por classificações, a partir da

⁸⁶ Cf. BOURDIEU, 1980b. *Categorèmes* são as classificações sociais baseadas em representações mentais e objetivais, ou seja, stigmas, imagens, estereótipos, emblemas, categorias etc., que, de alguma maneira, objetivam a identidade.

⁸⁷ BOURDIEU, 1980a. Este aspecto da formação das identidades étnicas e dos grupos no caso específico dos ciganos será analisado ao longo do capítulo 3.

⁸⁸ BOURDIEU, 1980a: 65.

elaboração de práticas e discursos, rituais e mitos que simbolizam sua própria existência. As comunidades são imaginadas — possibilitando um *estilo cultural* de classificação e interação. Como afirma Benedict Anderson,

de fato, todas as comunidades maiores que os grupos onde o contato se dá face-a-face (e talvez mesmo estas) são imaginadas. As comunidades devem ser distinguidas não por sua falsidade/autenticidade mas pelo *estilo* em que são imaginadas. Os javaneses sempre souberam que estão conectados a outras pessoas que jamais viram, mas estas conexões são imaginadas de uma maneira muito particular — relações de parentesco e clientela espalhadas indefinidamente.⁸⁹

A comunidade então é criada, porém, não definitivamente. As imagens que os atores têm de sua própria comunidade e que os outros têm dela estão em constante transformação. Configura-se um perpétuo movimento interpretativo, onde determinados traços, valores, costumes, relações e símbolos são reinventados a todo o momento, procurando estabelecer conexões, imaginadas de uma maneira particular.

Este estilo cultural de interpretar, simbolizar e imaginar a própria comunidade e a dos outros constitui-se no cerne da *etnicidade*.

Mais que a origem comum, laços primordiais e luta por recursos, a etnicidade, voltando a Manuela Carneiro da Cunha,⁹⁰ apresenta-se como uma nova linguagem (retórica), ou melhor, um estilo de linguagem, que atua essencialmente através de símbolos étnicos, fundamentando, de maneira singular, as conexões entre indivíduos e suas classificações.

1.4.1 *Cadenza*

Sumariamente, podemos definir a etnicidade como um sistema simbólico, à maneira de Geertz, um *modelo-cultural-de* e um *modelo-cultural-para*, ou seja, a etnicidade é vista como um conjunto de esquemas ou “programas culturais” organizadores da realidade social.⁹¹

⁸⁹ ANDERSON, 1995: 6.

⁹⁰ CUNHA, 1978.

⁹¹ GEERTZ (1973) se refere aos modelos como esquemas ou “programas culturais” responsáveis pela classificação e ordenação da realidade social. Segundo seu exemplo, ao contrário de um castor que possui uma “noção” genética (instintiva) bastante razoável de como construir uma represa em um rio, os seres humanos, dado o “silêncio de seus genes”, precisam partir de um modelo previamente construído (*modelo-para*) ou inventar este modelo (*modelo-de*) a partir das estruturas simbólicas apreendidas pela experiência social. “O termo ‘modelo’ tem dois sentidos – *de* e *para* – (...) No primeiro é salientada a manipulação de estruturas simbólicas (...). É um modelo *da* realidade. No

A etnicidade, como forma simbólica que estabelece conexão de pessoas, classificações e valores pode ser tida como uma espécie de sentimento coletivo, capaz de expressar e criar solidariedade fixando-se em traços específicos; pode ser tida como recurso social e político, mobilizador de interesses coletivos e individuais, elemento fundamental para a organização de indivíduos e seus interesses em grupos informais de ação; pode ser tida como linguagem ou retórica, criando um universo cognitivo e expressivo particular, metafórico; pode ser tida como a integração de interesses com laços de afetividade.

Contudo, a etnicidade é principalmente, como afirmou Barth, essência da interação entre pessoas que se identificam e identificam os outros diferentemente, instituindo a distinção de valores, normas, sentimentos, desejos, tradições e, como podemos sugerir a partir de Turner, a experiência intensa (*performance*) destas diferenças como o sentido organizacional das interações sociais (*etnizadas*).

Assim, a compreensão do conceito de etnicidade e seus correlatos, através das análises sobre os sistemas simbólicos como produtores de *gêneros performativos*, pode nos levar ao entendimento do **fenômeno étnico como um processo sociodramático, onde identidades, grupos e fronteiras são organizados socialmente através da experiência cotidiana de diferenças, dissensões e alteridade.**

O termo *etnização* (ou *etnizado*) procura resgatar e compreender estas características performativas das identidades, grupos e fronteiras, identificando neles as formas das organizações sociais que diferenciam ou assemelham as experiências humanas cotidianas.

Pretendo mostrar, ao longo desta dissertação, como os ciganos, tidos como grupos étnicos, organizam suas experiências cotidianas de maneira singular, ao possibilitarem que categorias étnicas diversas (muitas vezes radicalmente distintas em relação à língua, tradições e outros traços culturais) coexistam em uma mesma comunidade (*etnizada*) e elaborem uma identidade comum (também *etnizada*).

No próximo capítulo discutirei mais detalhadamente a organização social das experiências ciganas, o que caracteriza a *eticidade* desta tradição cultural. Veremos que a existência de um símbolo dominante como o *romanes* torna possível a integração de grupos e categorias diversas em um mosaico cultural *sui generis*.

segundo é salientada a manipulação de estruturas não-simbólicas (...). É um modelo *para* a realidade. (...) De fato, este é o duplo aspecto sobre o qual se assentam símbolos verdadeiros diferentes de outros tipos de formas significativas” (p. 93-94).

CAPÍTULO 2

ETNICIDADE CIGANA E RESISTÊNCIA CULTURAL

A variedade das formas e sentidos da vida social constitui a essência sobre a qual trabalha a antropologia. Por isto, quanto mais estas formas e sentidos se multiplicam e se misturam, mais instigante e complexo se torna o desafio da pesquisa antropológica. Neste caso, o estudo sobre a construção da identidade cigana oferece a possibilidade de visualizarmos, empiricamente, o problema antropológico da variabilidade cultural.

Concentro esta análise sobre as práticas sociais e discursos que definem a identidade ou “tradição cultural cigana” que caracteriza grupos e categorias (étnicas) diversas, conservando alguns traços comuns, símbolos, tradições e sentimentos capazes de compor uma unidade cultural em determinados momentos.

O problema que se coloca é compreender como, apesar da variabilidade das formas culturais, a “unificação” de indivíduos e grupos aparentemente distintos se torna possível. Tal *unidade*, muitas vezes, parece ser construída sobre imagens e atitudes negativas, isto é, estereótipos como o próprio termo “cigano” que parece agregar grupos e pessoas tão diferentes umas das outras.

Portanto, podemos dizer que a “unidade cigana” se forma e se alimenta a partir da própria diversidade, através de práticas e discursos variados.

Analisarei, ao longo deste capítulo, o processo de construção da identidade cigana. Primeiro como uma **identidade performativa**, no sentido que lhe dá Bourdieu, isto é, a identidade percebida como produto e produtora de relações sociais, no campo simbólico, que estabelecem o conhecimento e reconhecimento, tácito e/ou explícito, das normas, valores e significados das práticas e discursos.⁹² Segundo, a identidade como expressão da “etnicidade cigana” — identidade *etnizada* — relacionada ao processo de construção de uma comunidade (imaginada) “unificada”, porquanto esta se revela como tal, apenas em momentos determinados do fluxo de relações entre ciganos e *gadje*,⁹³ como a oposição central na cosmologia cigana (ver mais adiante).

⁹² BOURDIEU, 1980b, *passim*.

⁹³ *Gadjé*, ou *gadjo* no singular, é o termo usado por ciganos ao se referirem aos não-ciganos. Como tentarei mostrar, a oposição entre ciganos e *gadje* se constitui no elemento essencial de classificação e

Esta comunidade cigana (imaginada) se assemelha a uma nação sem territórios ou fronteiras, composta por grupos diferentes entre si. Em princípio parece existir apenas no imaginário *gadjo*, através de suas histórias românticas sobre os príncipes e *voivodas* ciganos. No entanto, as representações do *Romanesthàn* (como a “Nação Cigana”, por exemplo) são produzidas também pelo *imaginário cigano*, seja através das idéias de *Estado-Nação* ou *comunidades transnacionais* utilizadas ultimamente por ciganos intelectuais ou “ciganólogos”, seja através da compreensão imediata de qualquer cigano sobre a particularidade simbólica que uma *tenda (tchéra)* representa como “lar ideal”.⁹⁴

A construção da “Nação Cigana” depende da existência de uma identidade performativa *etnizada*. A partir da experiência étnica vivida por diversos grupos denominados ciganos, torna-se possível uma “unificação”, imaginada ou não, dos sentimentos, práticas e discursos que constituem o universo cigano — a construção do *Romanesthàn* como o resultado de um longo processo histórico e social.

Assim, o sentimento “nacionalista”, neste caso, torna-se possível a partir do momento em que os ciganos são capazes de *sintetizar* e *experimentar*, etnicamente, os elementos adversos da realidade em que vivem, transformando-os em objetos culturais identificadores de uma qualidade específica do *ser* cigano, estabelecendo os laços primordiais e elementares entre as várias “comunidades” ciganas em favor de uma unidade *sui generis* — mesmo que imaginada apenas por alguns momentos.

2.1 Ciganos no Brasil: um caleidoscópio étnico

Os *Calon* foram os primeiros ciganos a chegar ao Brasil já no século XVI como degredados da metrópole.⁹⁵ Apesar de sua origem ibérica, segundo as conjecturas de Angus Fraser e Jean Pierre Liégeois,⁹⁶ alguns ciganos teriam emigrado anteriormente da Turquia e Grécia, através do Mar Mediterrâneo e norte da África, até

ordenação do universo cigano, sendo também elemento característico da unidade cultural entre os vários subgrupos ou categorias étnicas ciganas.

⁹⁴ Sobre uma breve história das representações simbólicas sobre a imagem dos ciganos e as relações estabelecidas a partir do confronto dos imaginários cigano e *gadjo*, ver capítulo 3 desta dissertação. Sobre as representações simbólicas do imaginário cigano em torno do *Romanesthàn* e suas conseqüências que considero como *transnaciona lismo cigano*, ver especialmente capítulo 4.

⁹⁵ Ver DONOVAN, 1992; PIERONI, 1993; COELHO, 1994, sobre a deportação de ciganos *Calon* para o Brasil Colônia.

⁹⁶ FRASER, 1995; LIÉGEOIS, 1988;

alcançar finalmente Espanha e Portugal, enquanto outros teriam ainda migrado através dos Pirineus.

Portanto, se levarmos esses fatos em consideração, poderíamos supor que os ciganos *Calon* não teriam mantido intenso contato com os *Roma* — subgrupo cigano caracterizado pela língua *vlax romani* —,⁹⁷ senão quando de seu encontro no Novo Mundo alguns séculos depois. Isto pode explicar porque o dialeto *calon* é radicalmente diferente do *romani*, falado por ciganos *Roma*, e de sua variação lingüística, falada por *Roma* ingleses e alguns *Manush*.⁹⁸ Apesar desta separação, parece persistirem algumas semelhanças entre esses ciganos, como o parentesco e alguns rituais de purificação.⁹⁹

Os *Calon* no Brasil, tomados a partir da perspectiva *roma*, são identificados pejorativamente como os “ciganos brasileiros”, sendo normalmente evitados por seus “irmãos”. No sudeste do Brasil são vistos freqüentemente nas beiras de estrada, em grandes acampamentos ou “ranchos”, onde estendem suas tendas de lona, desgastadas pelo tempo e pelas peregrinações. Organizam-se em grandes grupos, formados por famílias extensas, patrilineares, e, embora muitas pessoas pensem que esses ciganos sejam nômades “por natureza”, assim que podem procurar um acampamento fixo e definitivo, tentando estabelecer uma relação de cordialidade com a população local. Dizem trabalhar com qualquer coisa, mas a realidade é bem diferente. Em sua grande maioria, os *Calon* são extremamente pobres e destituídos de qualquer instrução ou educação formal.¹⁰⁰ Normalmente “desempregados” fazem biscates ou pequenos empreendimentos como conserto de automóveis ou compra e venda de artigos usados.

Em Belo Horizonte, uma parte da comunidade *calon* se fixou em alguns bairros da periferia — na região sudoeste, de preferência —¹⁰¹ onde vivem normalmente em condições precárias, enfrentando tanto a desconfiança da comunidade como o descaso e a indiferença das autoridades públicas. Além disto, sua convivência com outros ciganos *roma* é instável e conflituosa, embora algumas uniões matrimoniais ou associações econômicas ocorram esporadicamente.

⁹⁷ HANCOCK, 1996.

⁹⁸ **Idem**

⁹⁹ Cf. SAN ROMÁN, 1979.

¹⁰⁰ MOONEN, 1993.

¹⁰¹ Ver mapa em Anexo, sobre a ocupação cigana em Belo Horizonte. Os *Calon* ocupam especialmente os bairros do Novo Progresso e Cardoso.

Os *Roma*, por sua vez, organizam-se em grandes subgrupos de origens históricas e geográficas distintas denominadas *natsii*.¹⁰² As mais numerosas e conhecidas entre os *Roma* brasileiros são as *natsii kalderash* — politicamente os mais importantes e numerosos — *matchuaia*, *lovara*, *boyásh*, e *xoroxané*. Esses subgrupos ainda se dividem em segmentos agnáticos denominados *vitsii*,¹⁰³ como linhagens que parecem funcionar como uma espécie de congregação “emancipada” de uma ou de várias famílias extensas. Um exemplo concreto é o dos *xoroxané*, ciganos provenientes de regiões da Sérvia, da Grécia e da Itália, que antigamente se organizavam em uma *vitsa* do subgrupo *kalderash* e, a partir da incorporação de força econômica e política pelas alianças matrimoniais, emanciparam-se — já no Brasil — em uma *natsia*.¹⁰⁴

Tanto as *vitsii* como as *natsii* recebem normalmente os nomes dos locais de origem, da profissão característica do grupo, ou ainda de um ancestral comum e importante (o chefe ou *barô*). Assim, o nome *natsia kalderash* se deve à profissão (caldereiros), a designação *vitsa mordovaia* se deve à origem geográfica (procedentes da Moldávia) e a designação *vitsa kunéshti* se deve ao nome de um ancestral comum.¹⁰⁵

As famílias *roma* seguem padrões variados, mas a vida em comunidade é uma condição determinante.¹⁰⁶ Assim, os núcleos familiares se organizam em famílias extensas, dando preferência à co-residência. A comunidade *kalderash* de Belo Horizonte, por exemplo, constitui-se de diversas famílias extensas e algumas poucas *vitsii*. Aparentemente, quanto mais *vitsii* se estabelecem em um mesmo local, mais instáveis politicamente se tornam as relações entre os indivíduos e as famílias. Como procuro mostrar, isto ocorre porque **a relação entre parentesco e espaço parece fundamentar a identidade dos ciganos *roma* — e também dos *calon*.**

¹⁰² O nome *natsia*, *natsii* no plural, pode ser traduzido literalmente por *nação* ou *povo*, cf. FRASER, 1995.

¹⁰³ Uma *vitsa*, ou *vitsii* no plural, pode ser considerada como uma espécie de linhagem. Sua centralidade na organização social do parentesco *roma* é fundamental. Mais do que as *natsii* que operam em um plano étnico e político (externamente) entre as relações dos *Roma* com outros ciganos e os *gadjé*, as *vitsii* organizam a experiência cotidiana dentro da própria comunidade local. Como tratarei mais adiante, a base das comunidades *roma* se assenta na relação dos indivíduos em uma *vitsa* e desta com outras *vitsii*. Parece que, enquanto as *natsii* informam a etnicidade *roma*, categorizando as hierarquias entre os grupos, as *vitsii* organizam internamente a própria comunidade, dando sentido às hierarquias externas e à unificação destas diversas categorias no interior de uma comunidade local, como em Belo Horizonte por exemplo.

¹⁰⁴ Caso relatado por um *kalderash* de Belo Horizonte.

¹⁰⁵ SUTHERLAND, 1986: 37-41.

¹⁰⁶ STEWART, 1997.

Como afirma Patrick Williams, “a identidade social dos indivíduos [*kalderash*] está ligada ao lugar que estes ocupam no conjunto das relações [de parentesco]”.¹⁰⁷ Assim, **a identidade do cigano kalderash — bem como a de todos os outros grupos ciganos — está imersa nas relações de parentesco que se expressam espacialmente, promovendo a ocupação de um território.** Um exemplo concreto disto é a formação da *kumpania*, uma espécie de grupo de famílias extensas em movimento.¹⁰⁸ Esta formação exprime as relações entre **espaço e parentesco**, tornando possível a diversificação das alianças, a alteração das relações de poder entre grupos distintos, e também a simples troca de informações ou mercadorias. Podemos observar ainda a identificação de determinadas *vitsii* e *natsii* com bairros e/ou regiões específicas de uma cidade, seguindo as hipóteses levantadas por Durkheim e Mauss (1968) quanto às relações entre *lógicas de classificação e morfologia social*.

Isto é, segundo estes autores, as categorias lógicas do pensamento humano devem se assentar sobre a morfologia social.¹⁰⁹ Assim, por exemplo, as segmentações das *vitsii* e *natsii* se organizariam de acordo com um princípio lógico, mas de origem social (morfologicamente social), que define as categorias e relações sociais, permitindo a segmentação dos grupos a partir deste princípio de classificação.

Neste sentido, as divisões instituídas espacialmente — isto é, a ocupação política e social do território (bairros e regiões) — seriam desdobramentos lógicos do princípio de classificação social próprio dos grupos ciganos de Belo Horizonte.

Portanto, a partir nas idéias de Durkheim e Mauss, poderíamos dizer que a lógica das classificações e oposições segmentares, baseadas nas estruturas de parentesco, determinariam a divisão e percepção nativas do espaço, expressas no território construído e demarcado socialmente.

Por exemplo, as *vitsii kalderash*, que se relacionam politicamente com as *vitsii* de Campinas e do Triângulo mineiro, normalmente ocupam os bairros periféricos entre Belo Horizonte e Contagem, na região oeste, enquanto outros *kalderash* (da *vitsa mordovaia*), geralmente aliados aos *kalderash* do Rio de Janeiro, se encontram na região noroeste. A *natsia matchuaia* aparentemente se concentra na região central

¹⁰⁷ WILLIAMS, 1994: 169.

¹⁰⁸ Segundo Williams, a *kumpania* é “um conjunto de famílias que compartilham residência (residência fixa ou móvel, a *kumpania* pode ser composta por famílias que vivem em caravanas), associam-se em atividades econômicas, participam das mesmas festas e disputas (...)”(Williams, 1994: 171), e trocam suas esposas entre si — uma tendência à endogamia entre as *vitsii* e *natsii*.

¹⁰⁹ Cf. DURKHEIM e MAUSS, 1968. “Se a totalidade das coisas é concebida como um sistema é porque a sociedade se concebe assim a si mesma. A sociedade é uma totalidade, ou antes, ela é um *todo*

— mais isolados, morando em apartamentos, os *matchuaia* são frequentemente acusados de “abandono das tradições” pelos *kalderash*, sendo “inferiorizados” por estes e pelos *lovava* em determinados contextos.

Portanto, poderíamos dizer que os conflitos políticos entre as diversas categorias étnicas *roma* evidenciam-se através da expressão espacial das relações de parentesco, como os laços ou disputas entre as famílias e grupos que ocupam os bairros e regiões de Belo Horizonte e outros territórios na região sudeste do país.

Segundo Williams, “a competição pela apropriação de um território influi em suas [Roma] práticas matrimoniais e, conseqüentemente, influi sobre a distribuição dos indivíduos no espaço social”.¹¹⁰ Estes ciganos que têm, aparentemente, uma tendência endogâmica entre as *natsii* podem, com alguma frequência, trocar esposas entre diferentes grupos (categorias étnicas distintas). Isto implica, contudo, uma modificação nas relações políticas e econômicas dentro da comunidade e nas vizinhanças locais.

Em território *kalderash*, os indivíduos das *natsii matchuaia* ou *lovava*, por exemplo, ocupam posições inferiores nas relações de poder, expresso pela baixa representatividade na *kris romani*,¹¹¹ ou então nas atividades domésticas e econômicas — normalmente cuidam dos trabalhos mais “sujos”.

Percebe-se então a configuração estratégica do “local” que definirá o teor das interações. “Este local é um enclave político: torna-se necessário ocupar a posição mais favorável, em dada situação e em dado momento entre os grupos *roma*”.¹¹²

Finalmente, os ciganos *Roma* em geral falam e se orgulham do seu dialeto *vlox romani*, que possui poucas variações regionais.¹¹³ Entre os *kalderash* parece existir um sentimento especial quanto à importância da sua língua, uma espécie de “identidade do *ser* cigano” representada a partir da língua como traço fundamental. Neste caso, a língua incorporaria simbolicamente os valores mais característicos da tradição cultural cigana, estabelecendo o vínculo de pertencimento ao grupo. Ao mesmo tempo, como ficará mais claro adiante, uma tal ideologia de princípios nacionalistas e/ou étnicos incorporaria também as relações de poder estabelecidas

único ao qual tudo está relacionado. Assim, a hierarquia lógica nada mais é que a hierarquia social e, a unidade do conhecimento, nada mais é que a unidade da coletividade estendida ao universo.” (p.84).

¹¹⁰ WILLIAMS, 1994: 177.

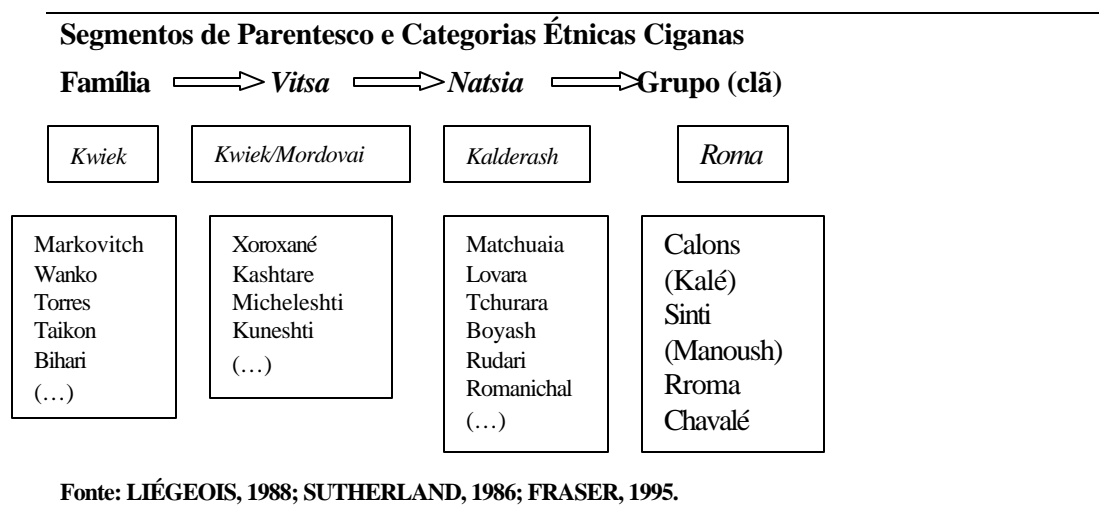
¹¹¹ A chamada *kris romani* é uma espécie de tribunal dos anciãos, responsável pela manutenção da ordem comunitária. Parece que esta intuição existe somente entre os ciganos *kalderash*.

¹¹² WILLIAMS, 1994: 177.

¹¹³ HANCOCK, 1996.

anteriormente entre as várias categorias étnicas que organizam os discursos e práticas sociais cotidianas.

Esta organização também poderia transferir, reproduzir e legitimar a manutenção de relações hierarquizadas e desiguais entre dominantes e dominados — ciganos tradicionais *versus* ciganos assimilados; puros *versus* impuros — ou em relações concretas — como ciganos *versus* *gadje*; *Roma versus Calon*; e *kalderash versus matchuaia*.¹¹⁴



2.2 Resistência Cultural: o drama de uma minoria

Se pudéssemos traçar uma característica cultural comum aos chamados ciganos esta seria sem dúvida sua resistência às pressões externas das sociedades em que vivem.

Aparentemente, os ciganos sempre se mantiveram e se mantêm à margem das sociedades envolventes, e assim, são com frequência rotulados como “vagabundos”, “ladrões” ou eternos “peregrinos” que devem ser mantidos apenas no limiar de nossa “imaginação romantizada”. Estes e outros estereótipos foram na realidade elaborados historicamente através da constante mobilização de ciganos entre os diversos países europeus, desde que chegaram ao ocidente.

¹¹⁴ BOURDIEU, 1980a.

Tais imagens variadas foram arremessadas na “geografia do pensamento humano”; muitas idéias foram e ainda são assimiladas pelo *imaginário cigano*, contribuindo para a formação desta tradição cultural.

Talvez a resistência seja o principal elemento a partir do qual podemos pensar os ciganos, pois, como compreender uma “cultura” que sobreviveu durante centenas de anos às diásporas, perseguições, preconceitos e todos os tipos mais elaborados de políticas anti-ciganas?

A habilidade em responder às dificuldades e pressões externas, a capacidade de assimilar os padrões culturais alheios ao invés de ser assimilada por eles, a maleabilidade da organização social dos grupos e a flexibilidade na organização da experiência cotidiana permitem classificar a cultura cigana como uma “cultura da resistência”. Isto pode ser visualizado concretamente através de uma identidade que a todo o momento é reinventada e reproduzida, apontando para a capacidade do cigano se ver com os olhos do “Outro”.

Para compreendermos esta resistência em meio a tantas adversidades, devemos compreender os grupos ciganos como **tradições culturais** dinâmicas e pervasivas que buscam sua unidade a partir da própria diversidade de origens e experiências.¹¹⁵ É essencial visualizarmos as conexões entre as constelações de discursos e práticas que produzem e reproduzem continuamente as identidades e “objetos” culturais desses grupos que compõem o universo cigano.

A tradição cultural cigana não pode ser tomada como uma “coisa”, uma unidade discreta, fixa e estável, pois deste modo incorreríamos em uma percepção deficiente dos conflitos entre as imagens, interpretações, sentimentos e ações que definem a identidade ou a condição de *ser* cigano.

Aqui adoto a perspectiva expressa por Fredrik Barth, segundo a qual a *tradição cultural* considerada como *processo* apresenta

um baixo grau de ordem, um fluxo perpétuo de relatos e perspectivas pessoais do passado e do presente, uma sobreposição de redes sociais clivadas por fronteiras, e uma grande habilidade dos grupos em concordar, regularmente, sobre interpretações acerca das ações, embora não haja uma convergência inexorável para a unidade cultural.¹¹⁶

¹¹⁵ Cf. argumento adiante, BARTH, 1992.

¹¹⁶ BARTH, 1992: 24.

O grupo cigano, entendido como *tradição cultural* nos parâmetros expostos por Barth, apresentam-se muito diversificados e fragmentados, sendo difícil visualizarmos uma “unidade cultural” estável e fixa.

O termo “cigano”, em princípio, remete a uma representação externa (própria do imaginário *gadjo*), assimilada pelo indivíduo (cigano) para se pensar a si mesmo visando a elaboração de sua auto-imagem. Mas esta auto-imagem, que se forma através de estereótipos próprios do imaginário *gadjo*, é também adaptada pelos ciganos através de suas experiências cotidianas.

Em outras palavras, deparamo-nos com um processo complexo onde as representações nos remetem a universos culturais distintos, confrontando diferentes estereótipos negociados dentro de um contexto definido pelo contato interétnico.

O indivíduo rotulado como “cigano” assimila os estereótipos *gadjé* dentro de seu próprio universo de representações. Assim, podemos dizer que ele se olha com os olhos do *Outro etnizando* este “olhar”, resistindo às conseqüências políticas e culturais do processo de assimilação (exemplo da resistência).

As imagens que definem os ciganos, assim como sua própria identidade, são instáveis e variadas. Os ciganos manipulam sua identidade conforme as interações que mantêm com os *gadjé* e outros ciganos, variando de acordo com os contextos sociais, favorecendo a fragmentação de uma suposta unidade ou continuidade cultural devido, sobretudo, ao processo de categorização étnica entre os diversos subgrupos (*natsii* e *vitsii*).

Encontramos portanto diversos níveis ou campos de etnicidade que são assimilados pelas experiências cotidianas dos chamados ciganos.

Podemos constatar a manipulação dos discursos e práticas de indexação do comportamento¹¹⁷ em relação a situações variadas. Em outras palavras, os ciganos interpretariam suas relações pautados em *padrões de gramaticalidade* definidos por *campos semânticos* (campos de significação) específicos, interagindo com e a partir deles de acordo com os contextos.¹¹⁸

¹¹⁷ Procuo expressar a idéia de que os ciganos elaboram suas experiências de contato a partir da articulação de discursos e práticas “previstos” ou “esperados”. Assim, cada gesto, cada expressão facial, entonação da voz, além do conteúdo discursivo de cada frase, estão encadeados em uma “rede de previsibilidade e expectativas” que determina a performance individual em cada contexto. Cf. **GOFFMAN**, 1986 e **TURNER**, 1987.

¹¹⁸ **FIGOLI**, 1983 e 1984. Um exemplo comparativo para o caso dos ciganos pode ser o dos índios do Alto Rio Negro (Tukanos) estudados por Figoli. Ali parece se evidenciar um caso de contato interétnico semelhante ao dos grupos ou categorias étnicas ciganas. Figoli mostra como as regras de gramaticalidade variam de acordo com a estruturação dos campos semânticos. Mostra, por exemplo, como as interações de *Tukanos*, *Desanos*, *Tariânas* e outros grupos indígenas podem se modificar de

Por exemplo, quando um *kalderash*¹¹⁹ se defronta com um *gadjo*, ele assume características específicas como a entonação da voz, escolha cuidadosa do vocabulário e expressões corporais que denotam sua preocupação em mostrar que o cigano é trabalhador, honesto, e comedido — os campos semânticos implicam uma *gramaticalidade* assimétrica de interação cigano/não-cigano . O cigano é quem sofre a dominação e, portanto, é ele quem deve lutar contra as expectativas do “outro”. Assim, uma voz firme, um vocabulário “rebuscado” e um condicionamento corporal revelam uma estratégia que busca “quebrar” as expectativas — estereótipos — do *gadjo* de encontrar um cigano ignorante, indolente ou covarde.

Por outro lado, outras vezes os ciganos *kalderash* se surpreendiam ou se desconcertavam quando eram tratados como *Roma*¹²⁰ e não como “ciganos”. Neste caso, os campos semânticos implicados na interação nos remetem a um padrão gramatical diferente do anterior, **do padrão cigano/não-cigano chegamos ao rom/não-rom**.¹²¹

Neste caso, os discursos e práticas são determinados pelo poder de classificação exercido pelos ciganos (enquanto *Roma*). Isto é, no momento em que um *gadjo* interage com um cigano baseado não nas representações negativas e assimétricas do mundo *gadjo*, mas através da reordenação dos campos semânticos, possibilitando o padrão gramatical *rom/não-rom*, podemos perceber que as representações determinantes são aquelas produzidas pelos próprios ciganos sobre si mesmos (ou seja, os ciganos passam a “atribuir” imagens e estereótipos aos *gadjé*).

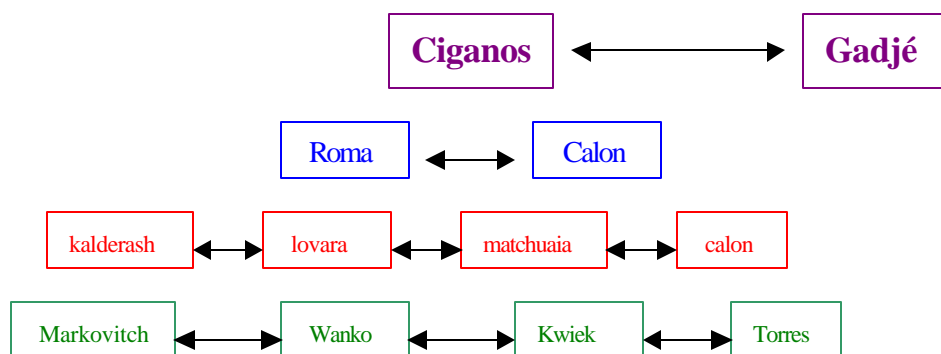
acordo com o contexto (nas aldeias, diferentemente do meio urbano, os índios assumem uma identidade mais abrangente — caboclo — independente da categoria étnica da qual fazem parte).

¹¹⁹ Os ciganos *kalderash*, também chamados de caldeiros em alguns países, são um subgrupo ou uma subcategoria étnica do grupo *roma*, provenientes da região do leste europeu.

¹²⁰ Isto é, quando eram tratados como “humanos” de acordo com sua própria categorização. A partir do termo *roma* se formam os substantivos *rom* e *romni*, respectivamente, homem e mulher.

¹²¹ Literalmente do *homem/não-homem* .

Diagrama dos Campos Semânticos e Respectivos Pares Gramaticais



Campos Semânticos:

- Comunidades
- Grupos (clãs)
- Natsii (linhagens maiores)
- Vitsii (linhagens menores)

Portanto, o poder de *divisão* do mundo social passa para as mãos, ou melhor, para as *palavras* do cigano, objetivando-se através de novos discursos e práticas onde o *rom* detém uma “superioridade” (*humanidade*) sobre o *gadjo*.

Por esta “inversão” no âmbito dos campos semânticos, as expectativas dos ciganos — também estereotipadas — desapareciam ao perceberem que minhas ações e imaginação, pouco comuns sobre o que *deveria* ser um cigano, diferiam sensivelmente do *gadjo* que não reconhece as categorizações e hierarquias internas da organização social cigana.

Tentando compreender como os “ciganos” se organizam internamente, num primeiro momento procuramos contactar grupos diversos, muitas vezes diferentes quanto à língua, religião e outros costumes, mas que, no entanto, em geral apresentam uma unidade vivida e imaginada em situações específicas de confronto com a comunidade não-cigana.

A “nação” poderia representar um campo semântico peculiar que surgiria nos momentos em que relações assimétricas conferissem poder aos ciganos para classificar, fazer crer e legitimar suas categorias, valores e estereótipos em detrimento dos *gadjé*. Neste momento, o *Romanesthàn* poderia determinar os sentidos das relações entre ciganos e *gadjé*, viabilizando a unificação de todo o grupo em oposição aos outros.

Isto poderia ocorrer porque a “nação”, para o cigano em geral, não é algo visível e muito menos perene. Ela só pode ser concebida no contexto das relações interétnicas a partir de uma modificação no padrão das relações internas (assimétricas e hierárquicas) que sustentam os laços entre grupos distantes, como entre *Roma* e *Calons*, frente aos chamados *gadjé*.

Como nos mostra Fígoli,

no campo semântico constituído pelas representações engendradas no interior do sistema interétnico, as relações hierárquicas intertribais tendem a ser vistas pelos agentes como sendo *simétricas*. Neste sentido, as identidades tribais ficam “suspensas”. **Tudo se passa como se as relações assimétricas entre os grupos, no novo contexto do reagrupamento cidadão, por força de uma oposição total — e totalizante — entre a ordem tribal e a ordem nacional, se transformasse internamente em relações simétricas frente à sociedade majoritária.**¹²²

Quando confrontados (*Roma*, *Calons*, *kalderash*, *lovara* etc.) em um nível mais amplo, as identidades particulares e hierarquizadas podem dar lugar a uma identidade *abrangente*, capaz de conter e suspender as assimetrias internas, unificando as categorias étnicas momentaneamente frente a uma oposição total (as sociedades *gadjé*).

No caso específico dos ciganos, o principal elemento de unidade e continuidade de categorias e grupos tão diversos parece se assentar em uma cosmologia fundamentada na relação entre puro e impuro que separa analogamente o mundo entre ciganos e *gadjé*. Esta divisão fundamental traça uma linha que percorre a organização social das experiências de todos os grupos e indivíduos normalmente rotulados pelo termo “cigano”.¹²³

Através da manipulação de traços diacríticos, a condição essencial de ser cigano se expressa na oposição elementar em relação à condição de ser gadjo. A partir desta relação de oposição e da criação de uma identidade contrastiva¹²⁴ evocada a todo momento, o universo cigano é ordenado e categorizado em grupos, comportamentos rituais, atitudes, e sentimentos de pertencimento.

Segundo Angus Fraser poderíamos afirmar que os ciganos constituíram grupos etnicamente distintos a partir do ano 1000 d.C. ao atingirem as bordas da Europa

¹²² FIGOLI, 1984: 220-1. (Grifos meus).

¹²³ Este tema será mais detalhado no capítulo 4.

¹²⁴ Notar que a característica fundamental da identidade étnica se assenta no princípio da identidade contrastiva, ou seja, a negação da existência do “outro”. Cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976: 11.

Oriental.¹²⁵ Anteriormente, quando ainda vagavam pelas ricas pradarias da antiga Pérsia ou acampavam às margens dos Mares Cáspio e Negro, nas ásperas terras da Armênia e Turquia, seria difícil distinguir os variados grupos ciganos de outros grupos nômades que perambulavam pelo mesmo território.

A partir da segunda diáspora, por volta do ano 1000 d.C., a fragmentação dos grupos se intensificou ainda mais, dificultando uma futura “unificação” dos grupos, tanto assim que a identidade dos ciganos ocidentais com muito esforço se estreita com estes ciganos da Ásia.

A idéia de uma *continuidade cultural* parece se encontrar presente apenas nos modelos e idéias dos ciganólogos e de alguns poucos intelectuais ciganos.¹²⁶ Contudo, em variadas situações de contato, entre ciganos e não-ciganos, muitos indivíduos se utilizam de um discurso unificado para justificar ou negar determinados estereótipos ou traços culturais comuns.

Assim, a origem indiana pode, talvez, ser inferida através da lingüística, e mesmo alguns aspectos da organização social podem ser encontrados em grupos de ciganos como traços de antigas tribos nômades indo-arianas.¹²⁷

Hoje, aqueles que podem ser denominados “ciganos ocidentais” se dividem em três grandes grupos: *Roma*, *Manoush* ou *Sinti* e *Kalé* ou *Calon*. O primeiro grupo, acredita-se, é formado por ciganos provenientes da Europa Oriental e Central, fazendo parte do grupo lingüístico cigano mais tradicional, o ramo *vlox romani*, considerado por muitos ciganólogos e também pelos ciganos a “verdadeira língua cigana”;¹²⁸ o segundo grupo é constituído por ciganos provenientes da Alemanha, Escandinávia e regiões do sul da França e norte da Itália —¹²⁹ parece não haver presença deste grupo no Brasil; o terceiro grupo se constitui de ciganos provenientes da Península Ibérica e

¹²⁵ FRASER, 1995.

¹²⁶ LIÉGEOIS, 1988; GEORGHE et Al, 1995.

¹²⁷ HANCOCK, 1996. Mesmo que não exista uma comprovação empírica deste fato, a história dos ciganos, como veremos no capítulo 3, é cheia de representações simbólicas que definem traços e “inventam” outros tantos como estratégia de uma política étnica própria dos ciganos. Muitos ciganos, intelectuais ou não, poderão continuar buscando uma origem comum no noroeste indiano através da língua. Por exemplo, Gila-Kochanowski (1994), cigano indiano, elaborou toda uma teoria sobre a unidade e descendência dos ciganos através da língua *romani*, original de uma determinada região da Índia. Através desta teoria, o autor confere *autenticidade* ou não a vários grupos ciganos, inclusive brasileiros. Verdadeiros ou falsos, os fatos são apropriados e inscritos em um processo simbólico de disputa por representações sobre o cigano, influenciando na vida destas pessoas. Sobre a influência das representações em nossa vida cotidiana ver BOURDIEU, 1980b e, para o caso dos ciganos, ver ACTON, 1974.

¹²⁸ ACTON, 1974. Apresenta críticas sobre as super generalizações comuns aos ciganólogos, inclusive a crença em “verdadeiros” ciganos (*true blooded gypsies*), como se houvesse uma língua ou costumes verdadeiros.

que, mais tarde, teriam sido degredados para as colônias ultramarinas de Espanha e Portugal.

Como afirma Barth, nossa tarefa é entender como os eventos históricos se conectam e se relacionam com o presente. Não basta procurarmos as características culturais ou traços discretos que fazem do cigano um ser distinto culturalmente, ligado histórica e geograficamente a outros ciganos espalhados pela Terra. Devemos encontrar elementos que nos mostrem quem são, o que é sua cultura e “qual o grau de ordem e forma mostrada por ela em cada situação particular”.

Cada um destes grupos possui uma história e uma origem geográfica. Contudo, tento mostrar como a idéia de uma “Nação Cigana” pode se tornar um fenômeno concreto de mobilização étnica, unificando grupos distintos sob uma mesma bandeira.

2.3 *Socialidade e Identidade Performativa: por que somos todos irmãos?*

Devemos entender a identidade cigana a partir de uma perspectiva que valorize a *socialidade*, ou seja, revele a identidade como produto de uma “matriz organizadora das relações pessoais” cotidianas.

Como salientou Marilyn Strathern,¹³⁰ a socialidade é um conceito intrínseco à definição de personalidade pois ultrapassa o plano das dicotomias redutoras, possibilitando a compreensão do significado (re)produzido nas relações entre as pessoas.

A identidade não deve ser considerada senão como prática e discurso inseridos em uma “matriz organizadora de relações pessoais” e, portanto, determinada contextualmente. Neste sentido, a identidade é *performativa*, pois por um lado ela é produzida, e por outro ela produz relações pessoais variadas e intercambiáveis. Como foi apresentado no capítulo anterior, segundo Bourdieu, a identidade performativa se inscreve num campo de forças simbólicas que determinam valores, normas, estereótipos, estigmas, categorias, práticas e discursos, estabelecendo as relações de poder ordenadoras da realidade social.

¹²⁹ FRASER, 1995: 250-261.

¹³⁰ STRATHERN, 1994.

Por ser performativa, a identidade é constantemente manipulada e negociada entre os atores (pessoas) no campo simbólico. Além disto, tal identidade se forma a partir da fusão entre representações eruditas e populares (discursos científico e mitológico)¹³¹ e práticas sociais cotidianas (interesses, ações e estratégias), organizadas, manipuladas e disputadas no campo das relações simbólicas.¹³²

O cigano não possui uma identidade fixa e imutável, baseada em um conjunto finito de traços, princípios ou emblemas como parece ser sugerido pela literatura ciganológica. Por exemplo, muitos ciganos não são nômades, não falam seu dialeto original e muitas vezes possuem uma história genealógica “obscura” e, apesar disto, consideram-se ciganos e continuam sendo considerados assim pelos demais, vivendo e agindo como tais.

A dificuldade que ciganólogos, ciganos e não-ciganos, têm em perceber e compreender as relações sociais que fundamentam esta identidade étnica, dinâmica e multifacetada reside na reificação da identidade cigana em traços culturais (diacríticos) como a língua, ou em instituições como o parentesco ou nomadismo.

Micheal Stewart¹³³ afirma que a identidade cigana está baseada em uma “ética fraternal”, uma espécie de irmandade. A expressão mais específica para este sentimento e comportamento comunitários é o *romanes*.¹³⁴

Este termo é usado também por ciganos *roma* (tanto em Harángos, na Hungria, como em Belo Horizonte) para se referirem à própria língua, mas seu significado mais profundo e complexo poderia ser traduzido como “**a maneira de ser cigano**”.¹³⁵ O *romanes* incorpora a condição de *ser* cigano, estando presente nos comportamentos mais corriqueiros e nos momentos mais tensos e conflituosos.

Assim, *romanes* é “não se preocupar com o amanhã e aproveitar o entardecer em uma roda de amigos (“irmãos”)", mesmo que seja uma quarta-feira ensolarada. É “viajar sem se preocupar quando e onde chegar”. *Romanes* é “se sentir responsável por todos os membros da comunidade e se solidarizar com os ciganos em dificuldade”.

¹³¹ Este aspecto das representações coletivas será tratado no capítulo seguinte.

¹³² BOURDIEU, 1980b; TURNER, 1987.

¹³³ Micheal Stewart (1997) estudou ciganos *roma* de Harángos, na Hungria pós-comunista.

¹³⁴ Entre os ciganos *roma* americanos o *romanes* é identificado pelo termo *romania*, cf. SUTHERLAND, 1986. “*Romania* é um conceito obscuro e onipresente, muito difícil de definir a não ser em seu contexto particular. No sentido mais geral adotado neste livro, *romania* inclui tradições, costumes, comportamentos ideais, moral, crenças, rituais e atitudes. Na prática, a força do *romania* consiste no consenso geral sobre um fato particular”. (p.102)

¹³⁵ STEWART, 1997, *passim*.

O *romanes* possui um significado moral fundamental para a construção da identidade e invenção da comunidade pois ele age como um símbolo dominante, condensando valores, sentimentos e experiências da ciganidade.

A partir daí se estabeleceria o vínculo da identidade e da comunidade pois, de maneira *sui generis*, determinado pelo *romanes*, “para os *Roma*, o aspecto essencial da identidade não deriva do aprendizado passado, mas do que foi aprendido em conjunção com o aprendizado presente de alguém”.¹³⁶ Isto é, o cigano só se sentiria *rom* a partir do momento em que compartilhasse experiências passadas *corporificadas* (através do *romanes*) no presente, em suas relações com outros ciganos.

Tais experiências deixariam de existir apenas em um passado remoto e individual pois, através de sua matriz de relações pessoais com outros ciganos e também não-ciganos, a identidade seria (re)construída tendo por referência as experiências cotidianas vividas em comunidade. **Estas experiências fundamentariam então um símbolo único de fraternidade, expressando a essência do *romanes* — como símbolo dominante e multirreferencial.**¹³⁷

Segundo Victor Turner (1969), os símbolos estão profundamente implicados no processo social, condensando e impulsionando a ação dos atores. Além disto, existem símbolos que podem expressar valores e princípios estruturais mais amplos e essenciais, comuns a todo um sistema social, como parece ser o caso do *romanes*.¹³⁸

O *romanes*, compreendido como **símbolo dominante**, não deve ser “considerado como simples instrumento de realização dos propósitos expressos em um ritual, mas também, e isto é mais importante, refere-se a valores que são considerados como fins em si mesmos, quer dizer a **valores axiomáticos**”.¹³⁹ Para um exemplo, encontramos o símbolo da “árvore do leite” entre os Ndembu que, segundo Turner, expressa “os princípios e valores da organização social. Em determinado nível de abstração, a árvore do leite representa a matrilinearidade, o princípio do qual depende a continuidade da sociedade Ndembu”.¹⁴⁰

Comparativamente, entre os ciganos, é o *romanes* que expressa tais princípios fundamentais da organização social. Este símbolo dominante parece se “materializar”

¹³⁶ STEWART, 1997: 58.

¹³⁷ TURNER, 1969: 32.

¹³⁸ No trabalho de Turner sobre os *Ndembu*, este símbolo se constitui na “árvore do leite”. TURNER, 1969: 22 e segs.

¹³⁹ TURNER, 1969: 22, grifos meus.

¹⁴⁰ TURNER, 1969: 23.

de diversas formas na tradição cultural cigana, como na linguagem e canções mas, sobretudo, em uma cor dominante, como o *vermelho*.

Quanto à linguagem, Micheal Stewart conta sobre uma espécie de *true speech* (discurso ou pronúncia verdadeira), expresso nas canções que simbolizam a fraternidade e humanidade daqueles que se consideram ciganos. O verdadeiro cigano não é aquele que fala *romani* mas aquele que o **pronuncia** à maneira cigana, expressando o *romanes*. Assim, “enquanto canta uma canção, um homem se faz a si mesmo e, ao mesmo tempo, a canção parece fazer o próprio homem. Expressando-se através de um *true speech*, o ator se revela a si mesmo como um verdadeiro *rom*, um verdadeiro irmão”.¹⁴¹

Em relação à cor vermelha, constatei sua presença marcante em cerimônias de casamento, batismo, festas de promessa, como a *slava* e também no cotidiano das comunidades *roma*.

Sutherland afirma que “o vermelho simboliza felicidade e boa sorte”. Mas ao mesmo tempo, a cor possui um significado ritual dominante, concentrando a pureza moral da comunidade e a força das normas e valores da organização social. Como no casamento, por exemplo, em que a noiva utiliza um *diklo* (véu) que “é vermelho ou contém algum vermelho nele, e também uma rosa vermelha que é colocada junto com o véu em uma vara cerimonial. Estes dois itens indicam que a moça é virgem. **A rosa simboliza o sangue virginal que deverá ser derramado e o diklo é um símbolo do novo status marital**”.¹⁴²

O *romanes* é experimentado, *performativamente*, na cerimônia de casamento (*romado*) quando, através da cor vermelha (mas não apenas através da cor) possibilita a revitalização dos valores e princípios comunitários. Assim, o vermelho, que simboliza o sangue virginal a ser derramado, significa a pureza moral da noiva e de toda a comunidade; o vermelho presente no *diklo* é a própria expressão do *romanes* que garante uma nova aliança (fraternidade) e o novo *status* social dos noivos, de acordo com as regras da tradição.

Neste sentido, podemos dizer que o *romanes*, como a “árvore do leite”, parece se “materializar” em algumas formas, ações, sentimentos e objetos, expressando os princípios e valores de toda a organização social.

¹⁴¹ STEWART, 1997: 202.

¹⁴² SUTHERLAND, 1986: 224, grifos meus; Cf. GROPPER, 1975: 156 e segs.;

Além disto, Turner também chama nossa atenção para as características fundamentais destes símbolos dominantes: **condensam** ações, sentimentos e valores de toda a comunidade; **unificam** significados diversos, muitas vezes contraditórios, em uma *totalidade* que possui em si uma coerência *sui generis*; e ainda, **polarizam** o sentido em aspectos ideológicos e sensoriais, ou seja, distinguem dois pólos de sentido, aqueles que expressam ideologicamente a organização social e moral da comunidade, e aqueles que a expressam física e emocionalmente através das características externas do símbolo.¹⁴³

Finalmente, a partir da compreensão do símbolo como veículo de ação no contexto sociodramático, como apontou Turner, podemos identificar o símbolo dominante também como **símbolo multirreferencial**, isto é, elemento que encerra em si mesmo os valores primordiais da tradição e representa também os sentimentos e desejos de toda comunidade, tornando-se uma referência da qual se alimentam todos os outros símbolos da organização social.

Nas palavras de Turner, a qualidade principal dos símbolos dominantes e multirreferenciais consiste na “justaposição do grosseiramente físico com o estruturalmente normativo, do orgânico com o social. Estes símbolos são coincidências de qualidades opostas, uniões do *alto* com o *baixo*”.¹⁴⁴

Deste modo, o *romanes*, compreendido como símbolo dominante e multirreferencial, implica expressão e identificação da comunidade cigana, valores, sentimentos, ações e interpretações, condensados em uma totalidade *sui generis*.

O *romanes*, ao condensar as estruturas sociais e morais da tradição cultural cigana, constitui um *ethos* de fraternidade e solidariedade, simbolizando o sentimento inefável de *ser* cigano (*ciganidade*). Este símbolo de fraternidade, responsável pela elaboração e manutenção da comunidade e identidade ciganas, segundo Micheal Stewart exprimiria ainda

uma metáfora ligando idéias sobre a natureza masculina e feminina com um ideal de relações sociais igualitárias e não hierárquicas e com noções que trivializam a identidade ancestral em favor de uma identidade adquirida no presente. O poder da imagem da fraternidade deriva de como tais idéias complexas são alinhadas. **Concretamente, a fraternidade se refere às experiências individuais do cigano (homem) ao longo de sua educação na**

¹⁴³ TURNER, 1969: 30-1. “No pólo sensorial se concentram significados que podem provocar desejos e sentimentos; no ideológico se encontra uma ordenação de normas e valores que guiam e controlam as pessoas como membros dos grupos e das categorias sociais” (p. 31).

¹⁴⁴ TURNER, 1969: 32-3.

família extensa (...) mas, abstratamente, o termo se refere ao ideal natural dos relacionamentos entre humanos.¹⁴⁵

Deste modo, o *romanes*, que sintetiza simbolicamente a fraternidade e solidariedade entre os *rom* (humanos), também cria, ideologicamente, as fronteiras e lógicas de hierarquias internas e externas de toda a tradição — a começar pela relação entre os gêneros feminino/masculino, passando pelas hierarquias entre grupos familiares e clânicos, alcançando finalmente o ideal universal da classificação entre humanos e não-humanos.

O *romanes*, como símbolo totalizador, condensa os *valores axiomáticos* da *solidariedade* e *fraternidade* características da tradição cigana, além, é claro, do sentido nativo de *humanidade*.

Seguindo esta ordem de raciocínio, os humanos seriam aqueles que, na cosmologia cigana, fazem parte do universo *rom* (*irmandade*), enquanto os *gadjé* e outros seres naturais parecem fazer parte de um universo “menos” ou não-humano.

O ponto importante desta concepção, sustentada pelo *romanes*, é a hierarquização dos relacionamentos entre os humanos e destes com os “não-humanos”. Em outras palavras, a hierarquização social entre ciganos e *gadjé* parece se expressar na *ideologia do romanes* que, fundamentada sob a relação entre **puro/impuro**, organiza o mundo social cigano de maneira *sui generis*.¹⁴⁶

Podemos encontrar aqui alguma consonância com as pesquisas de Leonardo Fígoli sobre outras sociedades hierárquicas, como as populações indígenas do Alto Rio Negro e, mais especificamente, o trabalho de Louis Dumont sobre o sistema de castas indiano, que parece apontar para mais uma evidência da provável origem indiana da tradição cultural cigana.¹⁴⁷

Como em um sistema de castas, a partir da perspectiva cigana, os relacionamentos com o mundo *gadjé* serão, com frequência, assimétricos, desiguais e hierarquizados, porque estes pertencem a um universo profano, onde as **impurezas**

¹⁴⁵ STEWART, 1997: 51. (Grifos meus).

¹⁴⁶ Para uma descrição etnográfica deste aspecto, ver capítulo 4.

¹⁴⁷ FIGOLI (1983), para uma boa comparação com o caso dos ciganos, sobre o processo de organização das categorias étnicas no contexto do contato interétnico — muito semelhante aos ciganos. Cf. também, DUMONT, 1992. Segundo o autor, a divisão da sociedade em castas deve ser compreendida como parte de um sistema social *total* que tem na hierarquização dos grupos e valores o seu aspecto essencial (p.59-61). Além disto, segundo Dumont, o princípio da hierarquização deste sistema se baseia na dicotomia do puro/impuro, que parece ser também essencial para a organização social do universo cigano, como ficará mais claro adiante.

têm domínio. Portanto, as relações entre *gadjé* e ciganos serão também tensas e conflituosas em um domínio onde a fraternidade, em princípio, está ausente.¹⁴⁸

Mesmo quando um *gadjo* ou uma *gadji* (o que é mais freqüente) se integram a uma comunidade cigana, as relações permanecerão em alguma medida obscurecidas. Segundo Stewart, “a idéia de que alguém poderia se tornar um cigano vivendo e aprendendo com os *Roma* era expressa na maneira como os ciganos falavam em *romani* de sua própria cultura como *romanes*”.¹⁴⁹ Isto é, mais do que falar como um cigano é necessário pensar e sentir como tal — expressando uma forma de ideologia cigana baseada no *romanes*.

Observei dois casos em que as mulheres eram *gadji* integradas à comunidade. Uma delas era jovem e recém-chegada, enquanto a outra uma viúva que havia vivido com os ciganos durante quase toda sua vida. A jovem enfrentava momentos difíceis, pois além de ser mulher, era ainda considerada uma *gadji*, e deveria portanto, apre(nder o *romanes*.

Para isto, deveria sempre surpreender os ciganos, ou seja, deveria fazer as coisas à *maneira cigana* de uma forma que uma *gadji* normalmente não faria. Sua vida era uma constante disputa por imagens, símbolos e sentimentos. Apenas compreendendo e experimentando o *romanes* ela poderia ser considerada uma *romní*.

A cigana mais velha já havia passado pelos momentos mais difíceis de uma *gadji* recém-chegada ao grupo. Era respeitada por muitos da comunidade e conservava um *status* razoavelmente estável entre os ciganos.

No entanto, podia-se perceber que havia um tratamento um pouco diferenciado em relação a outras mulheres da comunidade, especialmente em relação às viúvas. Após a morte do marido, um *kalderash* muito respeitado, esta cigana havia mudado para um apartamento — por questões financeiras —, o que é pouco comum entre os *kalderash* especificamente. Já viúva e principalmente pelo passado *gadjé*, sua posição relativa dentro da comunidade sofrera um certo descenso e assim não conseguia

¹⁴⁸ Este aspecto é interessante se pensarmos na concepção cigana da vida econômica. A idéia do cigano ladrão ou negociante inescrupuloso faz parte da moral econômica ocidental (STEWART, 1997). Porém, para o cigano, o fato de se utilizar artifícios pouco convencionais para persuadir o *gadjo* em uma troca é considerado de alto valor moral (demonstração do *romanes*). O que é visto por nós como ludibriação é, para o cigano, uma forma de mostrar sua própria diferença em relação a nós, ou seja, é a **etnicidade incorporando os significados do mercado**. Especialmente no domínio do mercado, a ausência da fraternidade entre *gadjé* e ciganos funciona como fronteira, delimitando o mundo cigano e o mundo *gadjo*. Mesmo quando se trata de “um *gadjo* amigo”, confidenciou-me um jovem *kalderash*, “eu faço o meu preço. Se ele não for esperto (*romanes*) o problema não é meu, porque os *gadjé* são assim mesmo”.

¹⁴⁹ STEWART, 1997: 59.

manter um papel centralizado dentro da comunidade. Ainda assim, quando perguntava aos demais *kalderash* sobre esta viúva alguns ciganos sempre falavam a seu respeito com deferência.

Dentro do mundo humano — isto é, *rom* — as relações *podem* ser igualitárias idealmente ou por princípios morais, perpetuando uma *ideologia do romanes*. Em princípio, todos aqueles que “vivem à maneira cigana” e possuem o *romanes* devem ser considerados iguais entre si. Porém, tais relações de igualdade muitas vezes se tornam instáveis quando se deparam categorias étnicas distintas; além disso, com frequência podemos observar a emergência de relações intraétnicas hierarquizadas.¹⁵⁰

Assim como vimos a “transformação” de um *gadjo* em *rom* através da incorporação dos valores e *ethos* expresso pelo *romanes*, podemos encontrar entre as diversas categorias étnicas ciganas (as relações estabelecidas entre *natsii* e *vitsii*) reinterpretações destes valores ideais que produzam relações hierarquizadas e assimétricas no campo intraétnico, isto é, a dominação de um grupo cigano sobre outros, como parece ocorrer freqüentemente.¹⁵¹

Uma melhor compreensão destas “relações em perpétuo movimento” deve partir da interpretação dos *princípios identitários* que fundamentam a comunidade. Em outras palavras, a hierarquização ou igualdade nas relações entre os ciganos, e também entre estes e os *gadjé*, deve ser compreendida contextualmente como a disputa constante por discursos e práticas, a manipulação de diacríticos e símbolos que constituem as identidades e que elaboram (“inventam”) a comunidade.

Em um primeiro momento, a comunidade cigana se forma em torno das *vitsii*.¹⁵² Esta se constitui no elemento central de organização interna das famílias, das normas, valores e sentimentos que dão forma à comunidade primordial. No entanto, uma *vitsa* não pode sobreviver isoladamente mas deve viver tanto os conflitos quanto as confraternizações com outras comunidades ciganas. O aspecto social das *trocas* é fundamental para a diversificação dos grupos, ao mesmo tempo que reforça os laços de fraternidade entre eles, isto é, cria unidade.

¹⁵⁰ Como no sistema de castas, Dumont afirma que “a casta, unificada do exterior se divide internamente”. DUMONT, 1992: 52.

¹⁵¹ Em Belo Horizonte, por exemplo, podemos perceber a dominação territorial e social exercida pelos *kalderash* sobre as outras *natsii* e, principalmente, sobre os *calon*.

¹⁵² Necessário dizer que o termo *vitsa* parece existir somente entre os ciganos *roma*. A organização social *calon* se diferencia substancialmente dos *roma* — já que não encontramos nem as chamadas *vitsii* e muito menos as *natsii*. As famílias extensas, entretanto, são também formas primordiais de organização interna. Neste sentido, acredito que os mesmos preceitos utilizados para a fundamentação da comunidade (o *romanes*) entre os *roma* existe também (mas de uma forma mais específica) entre os *calon*.

Deste modo, forma-se uma identidade mais ampla que ultrapassa os muros sólidos da *vitsa*. Esta identidade organiza as experiências cotidianas dos indivíduos em uma comunidade imaginada a partir de várias *subtradições* culturais, ou seja, uma comunidade elaborada a partir das relações entre as *vitsii*. A “unificação” das *vitsii* em uma *natsia* fundamenta as relações e identidades em um nível mais complexo. A partir daí, cada *natsia* “imagina” sua própria comunidade e, com ela, torna-se capaz de construir uma identidade mais específica, a qual podemos chamar de identidade étnica.¹⁵³

Em um outro momento, a comunidade pode ultrapassar os limites das *natsii*, subordinando todas elas em uma grande comunidade com relações e significados próprios como o *Romanesthàn*, opondo fundamentalmente ciganos e *gadjé*.

Portanto, a maneira como os ciganos imaginam sua comunidade parece estar diretamente ligada à expressão *etnizada* de sua identidade. Em outras palavras, as comunidades ciganas são sempre imaginadas segundo um estilo singular, alterando-se de acordo com os níveis de etnicidade envolvidos nas relações em cada contexto, isto é, variando a *gramaticalidade* dos pares relacionais de acordo com as categorias étnicas postas em interação.

2.4 A Arte da Fragmentação: etnicidade e invenção

No universo humano do cigano são todos idealmente iguais. No entanto, nos discursos e práticas cotidianos a classificação do mundo social assume formas diversas, separando grupos e indivíduos em determinados momentos e unindo-os em outros. Este fenômeno se deve à diversidade étnica da qual se compõem os grupos. As relações dos ciganos entre si, e destes com os *gadjé*, inscrevem-se em um sistema de relações interétnicas onde os grupos expressam a todo instante ideologias e comportamentos diferentes uns dos outros.

¹⁵³ Apesar de uma *natsia* se caracterizar como comunidade imaginada um tanto independente e diferente de outras *natsii*, o termo “identidade étnica” não deve ser aplicado aí senão com uma ressalva. Na realidade, o que as *natsii* representam são categorias étnicas hierarquizadas, pois a identidade não se fixa em uma comunidade ou outra, ela é relacional (cf. BARTH, 1976), e por isto pode se transformar de acordo com o contexto — este inclusive é o princípio da identidade performativa etnizada que venho defendendo neste trabalho. Assim, como ficará claro a seguir, as relações entre as categorias étnicas expressas pelas *natsii* inventam a comunidade, interna e externamente, hierarquizada ou igualitária, de acordo com a variação dos eventos e contextos.

A contínua transformação dos grupos ciganos e a pervasividade de suas identidades podem nos fazer acreditar até que eles não possuam uma identidade étnica. Micheal Stewart, por exemplo, expressa-se assim a este respeito:

(...) convenci-me de que, com exceção dos intelectuais ciganos participantes dos partidos políticos *roma* [na Hungria], **os ciganos em geral não possuem uma identidade étnica. Para eles, a identidade é construída e constantemente reproduzida no presente e em relações com outros (“significantes”), e não alguma coisa herdada do passado.** Para os *Roma* que conheci em Harángos, a base de sua coesão social não reside nem no sonho de uma reunião futura de seu povo, nem na mitologia de uma descendência compartilhada. Por um tipo de migração interna, eles criaram um lar próprio no qual podem se sentir seguros, um espaço social elaborado de acordo com sua própria ética fraternal. Para os *Roma*, esta é também uma outra forma de se distanciar da dura realidade cotidiana encontrada em seus acampamentos [comunidades].¹⁵⁴

Deste modo, entre os *Roma* — e entre os ciganos de uma maneira geral — haveria uma identidade em constante transformação, operando de acordo com as relações presentes entre indivíduos e grupos dentro do espaço social.

No entanto, não precisamos chegar tão longe quanto Stewart, pois o fato dos ciganos possuírem uma grande habilidade em assimilar as adversidades pelas quais passam e “recriar”, assim, os *objetos* culturais a partir de sua própria tradição cultural,¹⁵⁵ não implica a ausência de uma identidade étnica, ou melhor, de uma **organização étnica das experiências cotidianas** (isto é, a própria etnicidade). Ao contrário, o que mais impressiona ao estudar os ciganos é a grande diversidade cultural dos grupos integrados em uma mesma comunidade e a capacidade comum e excepcional de reelaboração da identidade. *Kalderash, matchuaia, lovari, xoroxane* e *Calon* convivendo cotidianamente lado a lado.

Com freqüência, as relações se tornam conflituosas e hierarquizadas, como as várias vezes em que os *Roma* se recusam a ser comparados aos *Calon*, por exemplo. A disputa em torno das categorizações étnicas ocorre no sentido de evitar um determinado estereótipo, pois o *Calon* é considerado por muitos *Roma* a imagem negativa do cigano, incorporando todos os estigmas e símbolos elaborados nos

¹⁵⁴ STEWART, 1997: 28. (Grifos meus).

¹⁵⁵ Como nos alerta Sahlins para o fato de que os grupos indígenas atuais, assim como os ciganos, “recriam” sua própria cultura a partir de elementos externos, numa prova de sua inventividade e habilidade adaptativas. Ver SAHLINS, 1997.

discursos e práticas do imaginário *gadjo* — neste contexto deve ser compreendido o termo “ciganos brasileiros” cunhado pelos *Roma* aos *Calon*.

Por outro lado, existem momentos em que a identidade intercastas se refaz marcada pela oposição do mundo humano e não-humano, ou seja, idealmente, ciganos *vs gadjé*. **Neste contexto, as relações hierarquizadas entre *Roma* e *Calon* se dissolvem, ou melhor, são suspensas em favor de uma identidade *etnizada* expressa no *romanes*, unificando as diferentes *subtradições* culturais em uma comunidade “re-inventada”.**

A etnicidade cigana, desta forma, expressa-se fragmentariamente, ou seja, não há o que poderíamos chamar de uma “identidade étnica” cigana única, entendida como *status* — atributo ou papel —, mas um encadeamento de eventos emergentes onde as semelhanças e diferenças culturais entre diversos atores e grupos são manipuladas estrategicamente, através de discursos e práticas, em campos de forças e níveis sociais diversos.

A etnicidade cigana permanece imersa nas experiências cotidianas dos atores e nas memórias de um passado submerso que emerge reinterpretado e atualizado a todo momento. No contexto do contato cultural vemos a etnicidade operando em toda sua magnitude, instilando vigorosamente sentimentos e sentidos nos discursos e práticas, através dos mitos de origem e experiências pessoais das tradições culturais como a língua, as vestimentas, o nomadismo, o parentesco etc. Por exemplo, certa vez observei membros de uma família *kalderash* se preparando para uma longa viagem no final do mês de dezembro. Para os ciganos de Belo Horizonte, o período compreendido entre o final do ano, a partir de dezembro, até o mês de março (todo o verão) é o momento certo para as longas viagens pelo território brasileiro. Tais viagens possuem significados econômicos, sociais e políticos, mas simbolicamente, significam muito mais, pois a conquista do território (espaço) possibilita a *experiência* de um sentimento singular (étnico): o *romanes*. O momento da viagem é o momento de experimentar este sentimento de pertença, esta confraternização que incorpora os mitos do passado, as lendas ancestrais, às ações e atores presentes.

O momento da partida é também um momento de confraternização entre os que vão e os que ficam, mas a atenção se volta mesmo para as crianças (*chorrí*) que devem ser socializadas nos princípios morais e éticos do *romanes*. Assim, quando um

dos filhos do *kalderash* Ivan¹⁵⁶ se recusou a seguir em sua primeira viagem, a repreensão veio amparada por todo o grupo — neste caso, toda a *kumpania* — porque o perigo de “contaminação” (devido à humilhação social) ameaçava toda a comunidade. Aquela viagem representava um momento especial, pois implicava na reafirmação do *romanes* no processo de socialização e conseqüente perpetuação do grupo.

Portanto, a interpelação de Ivan a seu filho explorava o sentimento de fraternidade e solidariedade comunitária. A importância da viagem para o filho não estava simplesmente em aprender como montar uma tenda, como fazer negócios ou traçar as rotas ao longo do território, mas sim como fazer tudo isto de uma maneira peculiar, única. Quando seu filho se encontrasse futuramente com outros ciganos ou não-ciganos poderia se “orgulhar de ser um verdadeiro *rom*”, exibindo concretamente seu *romanes*. Ou seja, parece que até na forma como se exhibe o *romanes*, a etnicidade cigana se encontra presente, distinguindo grupos e indivíduos.

Os ciganos não precisam estar sempre exercendo sua própria tradição para serem e se sentirem ciganos. Não deixarão de ser ciganos por não falarem *romani*, fixarem-se em um único lugar ou se casarem com algum *gadjo*.

Assim, podemos chegar à conclusão de que a etnicidade cigana opera em um nível mais essencial, categorizando o mundo em dois pólos distintos, onde os ciganos são os seres humanos, aqueles que possuem o *romanes*.¹⁵⁷ Obviamente não é bom casar com um não-cigano, mas há sempre a possibilidade de assimilá-lo através de uma ou sucessivas purificações rituais, por exemplo.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Ivan tinha mais cinco irmãos que viajavam juntos, formando uma pequena *kumpania*. Tinha também mais dois filhos maiores. O menor tinha cinco anos e fazia sua primeira grande viagem, mas sabia que seria a primeira *Viagem* cigana de sua vida.

¹⁵⁷ Em sua análise da sociedade de Sohar, em Oman, Fredrik Barth (1983) revela a multiplicidade cultural que favorecia a categorização étnica dos grupos viventes em uma mesma cidade. Chama a atenção o caso dos Baluchi: descendentes de imigrantes provenientes do Paquistão e Irã formavam uma minoria étnica com língua e religião diferentes dos Árabes que constituíam a maior comunidade de Sohar. Os Baluchi, a meu ver, se assemelham ao caso dos ciganos, pois sofriam fortes pressões dos árabes. A integração dos Baluchi na sociedade sohari era completa, porém, mesmo violando tradições como o parentesco — casando as mulheres entre os árabes — deixando de utilizar a língua ou exercer sua religião original, eles ainda conseguiam manter uma identidade própria através da separação essencial entre Baluchi e não-Baluchi. Esta separação ocorria no nível do discurso e da permanência de um sentimento de orgulho e resignação dos indivíduos Baluchi. “Um pré-requisito para suportar a aculturação pela língua e pelos costumes árabes parece ser então a manutenção de um nível mínimo de separação entre os Baluchi dos não-Baluchis — especialmente ou ao menos observando algumas situações sociais essenciais” (BARTH, 1983: 209).

¹⁵⁸ Pude observar em campo diversas situações em que não-ciganos (as) tendo se casado com ciganos (as), para serem aceitos dentro da comunidade eram “testados” todos os instantes. Desde o ritual de casamento, festas religiosas como a *slava* e, até mesmo a observação de comportamentos rituais mais cotidianos como a alimentação em grupo ou o tratamento de uma *romni* (mulher) publicamente, são considerados pelos ciganos como rituais de purificação e assimilação do *romanes*. Somente com este

Assim, se pudermos encontrar algum traço de uma identidade comum aos chamados ciganos, este residiria na visão cosmológica que divide o mundo entre humanos *versus* “não-humanos” e fraternidade *versus* segregação. A etnicidade cigana essencial se objetiva através desta primeira separação; e também, através dela, a comunidade cigana é imaginada.

As divisões internas entre as categorias étnicas (*Roma*, *Calon*, *Manush* e as *natsii roma* como os *kalderash*, *lovara*, *matchuaia* e outros)¹⁵⁹ compõem uma segunda forma de separação e ordenação cosmológica do mundo cigano. No entanto, a este nível são todos idealmente iguais, e as diferenças só podem ser definidas em cada contexto — devemos nos lembrar de que as relações entre ciganos e não-ciganos são diferentes das relações entre *Roma* e *Calons*, por exemplo.

Em Belo Horizonte, o grupo mais marginalizado entre os próprios ciganos parece ser os *Calon*. Dada sua particularidade histórica e o estilo de vida no presente, os *Calon* são “inferiorizados” pelos *Roma*. Isto não quer dizer que os *Roma* neguem sua identidade com os *Calon* quando se referem aos *gadjé* (onde se torna referência o universo “não-humano”), pois ambos lutam contra o mesmo problema, e possuem a mesma origem baseada no *romanes*.

Entre os *Calon* também parece existir um princípio de fraternidade que define a forma de organização social semelhante aos *Roma*, pois, tanto quanto seus irmãos, os *Calon* prezam muito a comunidade.

Nas relações onde estão presentes, empírica ou simbolicamente, apenas os ciganos, é natural que a identidade mais básica — aquela definida pelas *vitsii* — seja utilizada como referência subdiscursiva e prática de classificação do espaço social.

No caso de Belo Horizonte, os *kalderash* (*Roma*) ocupam uma posição politicamente dominante. São os mais ricos, os mais numerosos, os mais “tradicionais”, e os que têm maior “trânsito” entre os *gadjé*. Nas relações cotidianas, eles parecem dominar as categorizações normalmente atribuídas aos outros ciganos. Isto é, quando os *kalderash* se relacionam com os *matchuaia*, que também são *Roma*, estes acabam mostrando uma posição “inferior” na relação, tanto assim que,

aprendizado cotidiano (que equivale à purificação) os não-ciganos podem algum dia serem aceitos como ciganos de fato.

¹⁵⁹ Não os chamarei de grupos étnicos porque, genericamente, os *Roma* e os *Calon* parecem fazer parte do mesmo grupo (ciganos) a partir do momento que se reconhecem como tais. O mesmo sentimento de fraternidade, essencial para a imaginação da comunidade, unifica estas duas subtradições culturais, consideradas, frente aos *gadjé*, um único grupo étnico. No entanto, devemos manter a atenção em relação aos campos semânticos em cada contexto, e ter em mente as perspectivas de *gramaticalidade*

freqüentemente os *matchuaia* “cedem” suas mulheres aos *kalderash*, sendo mais raro acontecer o contrário.¹⁶⁰

Para uma melhor compreensão da hierarquização entre as categorias étnicas — baseada nas *natsii* — em Belo Horizonte, podemos imaginar as relações entre ciganos e *gadjé* através de uma espécie de matriz de homogeneidade/humanidade, onde as identidades se definem pelo grau adquirido destes valores. Assim, quanto mais alto o valor de homogeneidade e mais alto o valor do sentimento de humanidade (isto é, presença e força do *romanes*) mais forte se apresentará a identidade. Contudo, não podemos nos esquecer que a definição do grau de homogeneidade e humanidade depende da disputa por esses valores no campo de relações.¹⁶¹ Por isto, a definição destes “graus” é sempre relativa e variável. Cada grupo, subtradição cultural ou indivíduo, dependendo do contexto, pode apresentar um *status* superior ou inferior.

Os *kalderash* em Belo Horizonte, ocupam a posição dominante e central em relação aos demais ciganos; assim, controlam as impressões e classificações sobre sua identidade. De outro lado, do ponto de vista das categorias étnicas ciganas como um todo, os *gadjé* ocupariam o grau mais baixo da hierarquia social (caracterizados idealmente como “não-humanos”).

Nos limites de suas próprias comunidades, os ciganos se imaginam mais “fortes” que os *gadjé*, recusando os discursos estereotipados e as práticas discriminatórias, invertendo assim, no seu imaginário, as relações estabelecidas fora das comunidades locais.

É interessante visualizar também as relações entre graus de homogeneidade e humanidade entre os grupos ciganos. Por exemplo, do ponto de vista da ordenação do mundo social dos *Roma*, a comunidade cigana mais complexa (*Romanesthàn*)¹⁶² possuiria um grau de humanidade maior que a comunidade *gadjé*, sendo esta a distinção fundamental.

adotadas pelos grupos e *subtradições* culturais que nunca são fixas e imutáveis, mas, ao contrário, pervasivas e emergentes.

¹⁶⁰ SUTHERLAND, 1986. Para uma análise comparativa, a autora mostra que nos Estados Unidos esta posição dominante é exercida pelos *matchuaia* e não pelos *kalderash*. Vemos então ocorrer o inverso das relações entre *kalderash* e *matchuaia* em Belo Horizonte. Mais uma vez, o que parece importar é o contexto *etnizado* dessas interações e sua gramaticalidade.

¹⁶¹ Também devo esclarecer que a caracterização das relações entre ciganos e não-ciganos em matrizes de homogeneidade/humanidade significa apenas a utilização de um recurso analítico, um tipo ideal, e não algo que exista definitivamente na cabeça dos ciganos ou daqueles que se relacionam com eles. Assim, não devemos tomar esses “graus” de homogeneidade/humanidade como fatos empíricos, mas apenas como modelos analíticos que tentam esclarecer o teor gramatical das interações e a elaboração da identidade.

¹⁶² “Nação Cigana”.

Uma definição sobre o aspecto político da etnicidade como *relação de poder*, mostra ainda que os *Calon* podem ser considerados “menos humanos”¹⁶³ pelos *Roma*. Desta forma, a hierarquia entre tais categorias étnicas poderia ser construída a partir da manipulação do grau de humanidade de cada grupo.

No nível das *natsii roma*, o grau de homogeneidade é o mesmo entre todas as categorias, mas, como na relação hierárquica e de dominação entre os *Roma* e os *Calon*, as categorias étnicas baseadas nessas *natsii* são construídas também hierarquicamente segundo o grau de humanidade, embora sejam todos considerados igualmente humanos. As *vitsii*, responsáveis pela organização interna das comunidades, também seguiriam este mesmo esquema, operando de acordo com o contexto. Muitas vezes, os *kalderash*, aqui representados como o grupo ou categoria mais importante, podem ocupar uma posição marginal,¹⁶⁴ mesmo em Belo Horizonte, quando por exemplo precisam se estabelecer em um bairro ocupado por outras *vitsii* e *natsii*.

Por algum motivo, político ou econômico, por exemplo, um *kalderash* pode ter de casar sua filha com um *lovara*, ou então deverá estabelecer acampamento, mesmo que momentaneamente, entre os *Calon* — aliás, como ocorre com certa frequência nas viagens com propósitos comerciais para o interior de Minas Gerais ou Centro-Oeste do Brasil onde os *Calon* parecem predominar, segundo informações de um *kalderash* — e conviver com eles de acordo com seus preceitos. **Porém, devemos apontar o caráter dinâmico do sistema de categorias étnicas e como elas são importantes (e mesmo imprescindíveis) para a construção de uma identidade capaz de elaborar, inventar e imaginar, etnicamente, uma comunidade (etnia mais abrangente).**

2.5 A Etnização do Espaço e a Ampliação do Local

2.5.1 Um esboço alternativo: parentesco, política e territorialidade

¹⁶³ Apenas no sentido de serem inferiores ou menos *rom* que os próprios *Roma*. Aqui se aplicariam os códigos morais elementares baseados no núcleo **puro/impuro**, que funciona também como **superioridade/inferioridade** (cf. DUMONT, 1992, cap. 3). Os *Calons* podem ser inferiorizados em determinados contextos a partir do questionamento feito pelos *kalderash* e outros *Roma*. Por exemplo, a **pureza** de alguns comportamentos – com frequência, ouvia dos *kalderash* de Belo Horizonte que os *Calons* são “sujos” (poderíamos dizer, poluídos moralmente) por não respeitarem regras elementares como a utilização da água e dos alimentos. Sobre a descrição destas regras e outras ver, ZATTA, 1989; SUTHERLAND, 1986; OKELY, 1983;

¹⁶⁴ Como citado anteriormente, segundo Sutherland (1986) por exemplo, nos Estados Unidos, são os *matchuaia* que ocupam a posição de dominantes entre as várias subtradições culturais ciganas.

Temos visto que, se tentarmos generalizar conceitos ou hipóteses para compreendermos os ciganos, correremos o sério risco de reificarmos as relações e os fatos, além de, eventualmente, promovermos a exclusão de uns tantos indivíduos, alienando-lhes a própria identidade, ou ainda, instituindo novos estereótipos como a busca pelo “verdadeiro cigano” ou o “cigano puro”, como podemos encontramos na literatura ciganológica.¹⁶⁵

Ao imaginar as inúmeras possibilidades de definição do cigano penso, assim como Edmund Leach em suas análises sobre os *Kachin*,¹⁶⁶ que em qualquer alternativa analítica devemos procurar os aspectos dinâmicos, flexíveis e conflitivos do sistema. Ou seja, tanto quanto os *Kachin*, também os ciganos produzem (e são eles o produto de) relações dinâmicas, podendo ser compreendidos somente a partir da apreensão do movimento perpétuo de suas ações e experiências cotidianas. Leach pergunta se, afinal,

é legítimo pensar que a sociedade *kachin* é organizada em toda parte segundo um conjunto particular de princípios, ou **será que esta categoria bastante vaga de *kachin* inclui muitas formas diferentes de organização social?** E sob quais circunstâncias podemos dizer que duas sociedades vizinhas, A e B, têm estruturas sociais fundamentalmente distintas, enquanto que, de duas outras sociedades, C e D, afirmamos que a estrutura social é essencialmente a mesma?¹⁶⁷

O ciganoólogo se pergunta como definir uma tradição cultural tão fragmentária e “ambígua”, como afirmar, por exemplo, que *Calons* e *Roma* fazem parte do mesmo grupo étnico, compartilham a mesma tradição e elaboram a mesma identidade? Por outro lado, como dizer que os ciganos são uma minoria sem comunidade de valores e sem um passado histórico comum?

Podemos fazer uma breve crítica às recentes idéias de Judith Okely e Micheal Stewart.¹⁶⁸ A autora acredita que os ciganos de hoje teriam muito pouco em comum com seus ancestrais. O passado e suas tradições já teriam sido incorporados e fundidos às tradições locais, proporcionando a existência de uma nova tradição cultural, ignorando o próprio passado. A autora parece afirmar que pouco importa a origem indiana, pois isto não faria diferença para as tradições ciganas

¹⁶⁵ ACTON, 1974.

¹⁶⁶ LEACH, 1995.

¹⁶⁷ LEACH, 1995: 67. (Grifos meus).

contemporâneas, mormente localistas e identificadas com setores da sociedade inglesa da qual se alimentam. Os ciganos seriam indivíduos que, a despeito de viverem nas bordas instituídas do Estado e da sociedade inglesa, identificam-se, segundo Okely, como *insiders*, reciclando sua própria cultura a partir da população e tradição local.

As críticas, quanto a Stewart,¹⁶⁹ se dirigem à suposição de que os ciganos não teriam uma identidade étnica, pois seu *ethos*, baseado no *romanes*, produziria uma espécie de integração da pessoa ao seu grupo através dos laços sociais *atualizados* pelas experiências também locais — como em “uma matriz organizadora das relações pessoais”. Portanto, sob o pretexto de reificação da identidade cigana em uma identidade étnica estática e “segregada”, Stewart descarta também a possibilidade dos ciganos constituírem uma comunidade *transnacional* e uma identidade própria que vá além das fronteiras estabelecidas localmente.¹⁷⁰ Assim, os “*kalderash* de Harángos” são tão somente os “*kalderash* de Harángos”, sendo-lhes negada qualquer possibilidade, mesmo que imaginada e fragmentada, de participarem de uma comunidade e uma identidade que una aqueles aspectos *epocalistas* e *essencialistas* tão caros à construção simbólica da vida e experiência humanas como defendeu Geertz.¹⁷¹

Em resumo, na busca de um esclarecimento sobre a *tradição cultural cigana*, Okely e Stewart parecem ter negado aos ciganos — ao menos em suas análises — a possibilidade da existência de uma comunidade étnica transnacional, onde fronteiras e identidades deslizam e se esfumam como estratégias de composição e criação, de elucidação e imaginação de uma comunidade peculiar. Em outras palavras, não devemos ignorar a perspectiva dos próprios ciganos e sua capacidade de construir uma comunidade utilizando-se, simbolicamente, de elementos *essencialistas* — como a absorção e reinvenção das tradições locais — e *epocalistas* — como a fabricação de uma identidade integrada transnacionalmente através da conquista do espaço pelas redes de fraternidade (parentesco e afinidade experimentados no *romanes*).

A tradição cultural cigana abarca ambos os aspectos *epocalista* e *essencialista*, tomando possível a justaposição de elementos ambíguos e aparentemente incoerentes.

¹⁶⁸ OKELY, 1983: 8-12; cf. também STEWART, 1997: 28.

¹⁶⁹ STEWART, 1997: 28. Este ponto também foi destacado neste mesmo capítulo no início do tópico 2.4.

¹⁷⁰ Sobre os processos contemporâneos que formam as comunidades transnacionais, ver interessante estudo de HANNERZ, 1996; BHABHA, 1998.

¹⁷¹ GEERTZ, 1973: 242-243.

São símbolos que estabelecem as *leis locais*, concebendo ao mesmo tempo as *interpretações transnacionais*, e vice-versa.

Se não compreendermos que os ciganos compõem este misto de experiências pessoais com imposições e coerções emergentes do “movimento geral da história”, não poderemos compreender a essência do *ser cigano* sem mutilá-lo ou confiná-lo a uma existência segregada.

Comparativamente, a tradição cultural cigana parece se assemelhar aos *Nuer*,¹⁷² de um lado, e aos *Kachin*,¹⁷³ de outro. Quanto a estes a semelhança viria do aspecto fragmentário e dinâmico desta sociedade, onde língua, religião, organização política e ocupação espacial se fundem “caoticamente”. Assim como os *Kachin*, podemos descrever a comunidade cigana como uma comunidade fragmentada e trespassada por variadas linhas de clivagem, que se misturam e se fundem. Quanto aos *Nuer*, os ciganos se assemelhariam ao que Evans-Pritchard chama de *distância estrutural* entre os segmentos sociais baseados no parentesco e na organização política e territorial.¹⁷⁴

A distância estrutural se define pela relação geral entre um grupo de pessoas na estrutura social, ou seja, é

a distância entre um grupo de pessoas dentro de um sistema social expressa em termos de valores. (...) Os valores atribuídos a residência, parentesco, linhagem, sexo e idade diferenciam grupos de pessoas através da segmentação, e as posições relativas que os segmentos ocupam uns em relação aos outros fornecem uma perspectiva que nos permite falar das divisões entre eles como divisões do espaço estrutural.¹⁷⁵

Entre os *Nuer*, este aspecto corresponde à organização social onde segmentos políticos, territoriais e de parentesco se correspondem ou equivalem estruturalmente.

Na organização social *Nuer*, o sistema político divide-se em diversos segmentos ou “seções tribais” — chamadas primárias, secundárias e terciárias — sendo que, dentro de cada seção, encontramos outros segmentos menores que se opõem uns aos outros.

A característica fundamental deste sistema segmentar de oposições determina que, no momento em que um segmento menor de uma seção terciária, por exemplo,

¹⁷² EVANS-PRITCHARD, 1993.

¹⁷³ LEACH, 1995.

¹⁷⁴ EVANS-PRITCHARD, 1993: 123.

¹⁷⁵ *Idem*.

inicia uma guerra contra um segmento menor de outra seção terciária, aqueles segmentos que anteriormente se opunham se unam para lutar contra toda a seção terciária.¹⁷⁶

A mesma organização segmentar de oposição define a estrutura de parentesco Nuer: um sistema de linhagens caracterizado pela integração de segmentos menores também opostos — linhagens máximas, maiores, menores e mínimas.¹⁷⁷

A organização social Nuer se caracteriza pela equivalência estrutural destes dois sistemas básicos (político e linhagem) além do sistema de conjuntos etários. De qualquer modo, segundo Evans-Pritchard, “uma tribo é uma estrutura segmentada e há oposição entre seus segmentos; dentro de cada tribo existe um clã dominante e a relação entre a estrutura de linhagem desse clã e o sistema territorial da tribo é de grande importância estrutural; uma tribo constitui uma unidade dentro de um sistema de tribos”.¹⁷⁸

Este tipo de organização pode ser comparado àquele encontrado nas comunidades ciganas em geral. Assim, se tomarmos uma *vitsa* (aqui compreendida como uma linhagem maior) na localidade de Belo Horizonte veremos que ela se conecta com várias outras *vitsii* (linhagens) de mesmo porte, segmentadas dentro de um território específico (como a região metropolitana de Belo Horizonte) para formar uma linhagem máxima ou mesmo um clã, como uma *natsia kalderash* por exemplo.¹⁷⁹

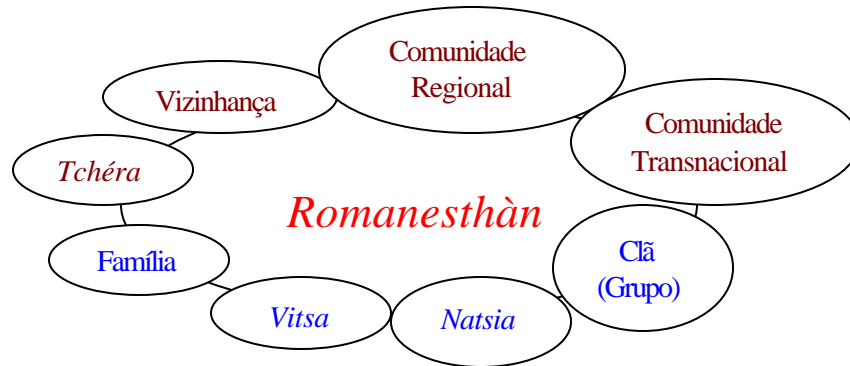
Embora não encontremos na literatura referências específicas do sistema de linhagens entre os ciganos, podemos considerar as divisões entre os grandes grupos, a composição das *natsii* e *vitsii*, como estruturas segmentares semelhantes às dos Nuer. Deste modo, encontramos também na organização social cigana correspondências estruturais entre os segmentos dos sistemas político e de parentesco (ver esquema a seguir).

¹⁷⁶ EVANS-PRITCHARD, 1993: 155, cap. 5.

¹⁷⁷ EVANS-PRITCHARD, 1993, cap. 6.

¹⁷⁸ EVANS-PRITCHARD, 1993: 135-6.

¹⁷⁹ Além disto, as *kumpanias* também podem representar a “unificação” de diversos segmentos com propósitos econômicos e/ou políticos, integrando os sistemas político, de linhagens e territorial. Cf. WILLIAMS, 1994.



Segmentos Políticas

Segmentos de Parentesco

Vemos que cada segmento do sistema político encontra uma correspondência estrutural no sistema de parentesco. O *Romanesthàn*, como símbolo do “lar da ciganidade”, encontra-se presente em todos os segmentos, independente das escalas ou tipos, e por isso, ocupa uma posição central em relação a todos os segmentos.

Como afirmei anteriormente, as *vitsii* são estruturas de parentesco que agregam diversas famílias extensas a partir de um ancestral comum (sistema patrilinear). Além disto, pude observar em campo com frequência que, depois do casamento, os noivos preferem morar junto dos pais e irmãos do marido, fortalecendo a linha paterna.

É também no âmbito das *vitsii* que as decisões políticas fundamentais são tomadas dentro da comunidade local. Assim, os diversos segmentos da comunidade baseados na família extensa se unem em uma ou mais *vitsii*, quando as questões políticas envolvem segmentos familiares diferentes.

Por outro lado, quando as questões políticas extrapolam a comunidade local, as querelas tendem a se resolver em uma instância mais abrangente do sistema político e de parentesco. Deste modo, disputas sobre o território que envolvam famílias de *natsii* diferentes tendem a mobilizar segmentos maiores da comunidade cigana.¹⁸⁰

Por exemplo, o caso dos ciganos dos Estados Unidos, onde *matchuanos* não “gostam” de compartilhar o mesmo território com os *kalderash*, sendo que a *natsia matchuaia* possui ali a posição dominante nas relações hierárquicas do grupo *Roma*. Neste caso, as disputas entre as *natsii* são muitas vezes resolvidas por tribunais

¹⁸⁰ Ver como exemplo mais detalhado o caso da novela *Explode Coração* relatado no capítulo 4.

(*diwano*) constituídos de ciganos pertencentes a diversas *vitsii* e territórios americanos.¹⁸¹

Diante desta semelhança com o caso dos Nuer, poderíamos tratar aqui as *natsii* como clãs. Além de se constituírem em estruturas segmentares de parentesco que se ligam estruturalmente ao sistema político, representado por exemplo pela idéia nativa de “nação”,¹⁸² as *natsii* possuem, segundo Angus Fraser (1995), uma origem baseada em traços diacríticos e funções sociais diferenciadas para cada segmento.

Deste modo,

os principais grupos *Roma*, cujos nomes se baseiam em uma nomenclatura ocupacional, incluem os *kalderash* (caldereiros que lidam com o cobre), os *lovava* (tratadores e comerciantes de cavalos) e os *tchurara* (entalhadores). São também relevantes outros grupos menores que em outras épocas emigraram dos Bálcãs (...) como os *boyásh* (garimpeiros de ouro), os *rudari* (mineiros) e os *ursari* (domadores de ursos).¹⁸³

Também em Belo Horizonte, alguns ciganos dizem que os *matchuaia* são ciganos especializados em ourivesaria e artes em geral (músicos e artistas circenses). Além disto, referem-se aos ciganos *calons* como tendo origem entre os negros confirmada pela cor da pele mais escura que os *Roma* brasileiros.¹⁸⁴

Contudo, para Fraser e outros ciganólogos,¹⁸⁵ este fato sobre as origens diferenciadas dos grupos e subgrupos ciganos pode implicar a existência mais ancestral de um sistema de castas, identificando a origem cigana no subcontinente indiano.

Por estas dúvidas, devemos concordar com Fraser que nos alerta sobre o fato de ainda haver “muito terreno para disputas sobre que tipo de pessoas realmente, em termos de castas, ocupação ou origem étnica, deixaram o subcontinente indiano há mil anos atrás e se consistiam ou não em um grupo único”.¹⁸⁶

Por outro lado, a organização de parentesco cigano é muito dinâmica, e procura, através das alianças entre diversos segmentos de parentesco, a proteção da

¹⁸¹ SUTHERLAND, 1986. Introdução.

¹⁸² Geralmente, o termo *natsia* pode significar *nação*. FRASER, 1995: 238.

¹⁸³ FRASER, 1995: 226.

¹⁸⁴ Um cigano *kalderash* havia contado certa vez que os *Calons* são ciganos de pele escura (negros) porque, no momento em que estavam sendo gerados, o *Sunto Del* havia, acidentalmente, deixado o *calon* cair na fogueira, motivo pelo qual saíram “queimados”. Fraser também faz alusão ao significado lingüístico de *kalé* em *romani*, isto é, *negro*. FRASER, 1995: 8.

¹⁸⁵ HANCOCK, 1996; GILA-KOCHANOVSKI, 1994.

comunidade e a garantia da mobilidade espacial.¹⁸⁷ Uma família extensa, isolada do convívio social com outras, significa uma família condenada à morte. Por isto é comum a fusão de várias *vitsii* constituindo comunidades novas — como o caso exemplar dos *xoroxané*, já citado.

Portanto, dependendo do contexto, os ciganos podem promover a união de segmentos opostos em uma dimensão social ou outra através das alianças, visando o fortalecimento político dos segmentos ou uma simples empreitada econômica, como ocorre às vezes com as alianças entre *kalderash* e *Calons*, por exemplo.

Comparando a organização social cigana com os *Nuer* podemos afirmar, juntamente com Evans-Pritchard, que

quanto menor o segmento tribal, mais compacto é seu território, mais contíguos estão seus membros, mais variados e íntimos são seus laços sociais genéricos, e mais forte, portanto, é seu sentimento de unidade. (...) Um segmento tribal é cristalizado em torno de uma linhagem do clã dominante da tribo e, quanto menor o segmento, mais próximas são as relações genealógicas entre os membros desse fragmento de clã. (...) A coesão política, em conseqüência, não altera somente com as variações da distância política, mas é também uma **função da distância estrutural** de outros tipos.¹⁸⁸

Deste modo, na organização social cigana constatamos também a equivalência entre o sistema político e o sistema de parentesco, que relaciona estruturalmente desde o segmento político mais elementar, a *tchéra*, até o segmento mais abrangente que é a comunidade transnacional, com a família como segmento de linhagem elementar, até o grupo cigano (*Roma*, *Calon* e *Sinti*) definido pelos laços de humanidade (ver diagrama a seguir).

Assim como um homem é membro de um segmento tribal oposto a outros segmentos da mesma ordem e, contudo, também é membro da tribo que abrange todos esses segmentos, da mesma forma ele é membro de uma linhagem oposta a outras linhagens da mesma ordem e, contudo, também membro do clã que abrange todas essas linhagens. (...) O sistema tribal prolonga e segmenta os clãs dominantes e lhes fornece sua forma característica de linhagens.¹⁸⁹

¹⁸⁶ FRASER, 1995: 28.

¹⁸⁷ Cf. WILLIAMS, 1994.

¹⁸⁸ EVANS-PRITCHARD, 1993: 154. (Grifos meus).

¹⁸⁹ EVANS-PRITCHARD, 1993: 250.

Portanto, a organização social da comunidade cigana através da conexão entre parentesco, sistema político e territorialidade também engendra relações estruturais que organizam as experiências e interpretações dos atores, de acordo com o contexto interétnico.

2.5.2 *Etnizando a comunidade: estilo cultural e interstícios espaciais*

No mundo contemporâneo, onde o local se torna fonte de resistência aos avanços globais, os ciganos há muito tempo colocam um desafio às teorias sociais tradicionais, exigindo de nós um esforço criativo no sentido de instituir uma nova forma de compreensão de certos fenômenos sociais que não encontram mais resposta satisfatória nas velhas fórmulas.

Como sempre “a coruja de Minerva, que traz sabedoria, voa no crepúsculo”. O paradoxo do *global versus local* implica o embate das diferenças culturais, colocando à prova a *harmonia da diversidade*.

Homi Bhabha afirmou recentemente que,

os termos do embate cultural, seja através de antagonismo ou afiliação, são produzidos performativamente. A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos *preestabelecidos*, inscritos na lápide fixa da tradição. **A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica.**¹⁹⁰

Como já havia afirmado Barth há trinta anos em seu *Ethnic Groups*, esta representação da diferença não deve ser reificada em aspectos discretos da realidade cultural. São antes interações dinâmicas, pervasivas e aleatórias que, de uma forma ou de outra, necessitam de uma abordagem mais crítica e *aberta*, capaz de apreender as ações e os símbolos em seu contexto emergente.¹⁹¹

Também, nada mais *híbrido* do que os ciganos. Se nos concentrássemos nos aspectos mais significativos que caracterizam os hibridismos próprios da história contemporânea, veríamos que a dificuldade em se compreender esta tradição cultural,

¹⁹⁰ BHABHA, 1998: 20-21. (Grifos meus).

encontra-se na perspectiva tradicionalmente adotada por ciganólogos e cientistas sociais.

Em geral, não se leva em consideração a habilidade da resistência cultural e a assimilação da qual nos fala Marshall Sahlins.¹⁹² Por outro lado, os ciganos são freqüentemente tratados como “espécies” culturais, derivadas de uma certa *genética social*, constituindo grupos plenamente caracterizáveis e observáveis.

Os chamados ciganos parecem possuir uma autonomia comum, uma identidade compartilhada e uma comunidade imaginada fraternalmente. Não constituem grupos étnicos no sentido tradicional que estamos acostumados a tratar, mas novas formas sociais de organização da experiência.

Como afirma Hannerz, “algumas formas novas de relacionamento estão sendo identificadas, e algumas qualidades de relacionamentos estão sendo redistribuídas no espaço”. Assim, a noção de “comunidades transnacionais” parece-me ser importante para uma compreensão sobre os ciganos, procurando acomodar seu *hibridismo* às tendências contemporâneas do embate cultural.

as *comunidades transnacionais* não são uma contradição de termos. **Esta é uma questão de parentesco e afinidade**, de tempo livre, e de comunidades ocupacionais e organizacionais. O que é pessoal, primário, de pequena escala, não está necessariamente estreitamente confinado no espaço, e o que se espalha por continentes não precisa ser, de forma alguma, de grande escala.¹⁹³

Isto ocorre porque, como já havia mostrado Benedict Anderson, as comunidades mais do que nunca são imaginadas, sendo a *Nação* o melhor exemplo desta modificação da percepção e dos relacionamentos humanos. Para Anderson, as comunidades imaginadas se baseiam no parentesco e nas malhas simbólicas da religião e da linguagem, principalmente.¹⁹⁴

Mas, ainda assim, estas comunidades não são ilimitadas mas, ao contrário, “limitadas e soberanas”, necessitando da integração entre seus membros e, como

¹⁹¹ Ver também mais recentemente as inovações teóricas sugeridas por Barth (1992). Também acompanha as novas tendências no campo das teorias sociais como as “conexões transnacionais” de Ulf Hannerz e os “híbridos” de Bruno Latour.

¹⁹² SAHLINS, 1997. Sahlins propõe que a *cultura* está mais viva do que nunca neste momento em que a diversidade se instaura e se expande. Por todos os lados podemos encontrar trincheiras de uma forte e viva resistência cultural. Os ciganos não estão desaparecendo, apenas incorporam as tradições locais e reinventam os símbolos transnacionais à sua maneira.

¹⁹³ HANNERZ, 1996: 98.

¹⁹⁴ ANDERSON, 1991.

defende Anderson, segundo um *estilo* próprio. Deste modo, a imaginação das comunidades é uma questão de estilo cultural, de se pensar a si mesmo.

Quanto aos ciganos, a imaginação de sua comunidade é algo que parece ir além da concepção construída sob os auspícios do movimento iluminista do século XVIII. **Os ciganos formam uma comunidade imaginada, a partir de um estilo cultural singular, que une simbolicamente aspectos essencialistas e epocalistas em uma forma de comunhão e de solidariedade, objetivada na relação entre parentesco e espaço.**

Muito antes das concepções iluministas e mesmo dos hibridismos contemporâneos, a comunidade cigana teria se organizado *transnacionalmente*, sendo caracterizada por sua luta travada nos interstícios e bordas das sociedades dominantes sob uma marginalidade imposta.

Assim, o que Bhabha fala de uma inovação ou transformação histórica atual, já vinha ocorrendo com os ciganos há algum tempo.

O acesso político e o crescimento da causa multiculturalista vêm da colocação de questões de solidariedade e comunidade em uma perspectiva intersticial. **As diferenças sociais não são simplesmente dadas à experiência através de uma tradição cultural já autenticada; elas são os signos da emergência da comunidade concebida como projeto** – ao mesmo tempo uma visão e uma construção – que leva alguém para “além” de si para poder retornar, com um espírito de revisão e reconstrução, às *condições* políticas do presente.¹⁹⁵

A comunidade transnacional cigana imaginada é, portanto, um projeto estabelecido nos interstícios espaciais e também temporais. Isto é, como pretendo mostrar, a possibilidade da “Nação Cigana”, ou mesmo a possibilidade da existência de qualquer comunidade cigana que vá além das tradições locais — de *kalderash*, *Calons*, *matchuanos* etc. — está ligada a um estilo cultural de imaginação simbólica e, em consequência, a um estilo peculiar de organização social das experiências.

Assim, a ligação do cigano com o espaço, ignorando as questões sobre o nomadismo ou sedentarismo, implicaria *um estilo cultural de imaginação e experiência*.

Os ciganos, através de sua organização de parentesco — alianças e afinidades — instituiriam, performativamente, um espaço etnizado que

¹⁹⁵ BHABHA, 1998: 21-22. (Grifos meus).

funcionaria como substrato para a imaginação e “invenção” simbólica de uma comunidade transnacional.

Estes aspectos relativos à comunidade transnacional e, principalmente, a relação da tradição cultural cigana com o espaço social através do parentesco, serão desenvolvidos no quarto capítulo e na conclusão desta dissertação.

Agora, devemos apresentar uma breve história sobre os percalços enfrentados pelos ciganos e sua sobrevivência nos interstícios sociais, ou seja, no espaço marginal da diferença. Este parece ter sido um processo de aprendizagem que proporcionou o desenvolvimento e o fortalecimento da característica cultural da resistência entre os ciganos.

A capacidade de assimilar representações do imaginário *gadjo*, integrando-o à própria tradição de uma maneira singular, parece ter habilitado os ciganos a imaginarem uma comunidade transnacional que hoje se torna cada vez mais presente.

CAPÍTULO 3.

BREVE HISTÓRIA DAS REPRESENTAÇÕES SOBRE OS CIGANOS

Com o passar das estações e das missões diplomáticas, Marco adestrou-se na língua tártara e em muitos idiomas de nações e dialetos de tribos. As suas eram as narrativas mais precisas e minuciosas que o Grande Khan podia desejar, e não havia questão ou curiosidade à qual não respondessem. Contudo, cada notícia a respeito de um lugar trazia à mente do imperador o primeiro gesto ou objeto com o qual o lugar fora apresentado por Marco. O novo dado ganhava um sentido daquele emblema e ao mesmo tempo acrescentava um novo sentido ao emblema. O império, pensou Kublai, talvez não passe de um zodíaco de fantasmas da mente.

— *Quando conhecer todos os emblemas—* perguntou a Marco —, *consegurei possuir o meu império, finalmente?*

E o veneziano:

— *Não creio: nesse dia, Vossa Alteza será um emblema entre os emblemas.*

Italo Calvino, *Cidades Invisíveis*

3.1 Desconstruindo Representações

Assim como o império de Kublai Khan, imaginado a partir das memórias e impressões de Marco Polo, os ciganos e sua tradição cultural também se assemelham a um “zodíaco de fantasmas da mente”. Um emblema entre emblemas, elaborados ao longo de séculos de intenso contato entre estes “civilizadores do continente perdido” e os habitantes cristãos do Velho Mundo.¹⁹⁶

Neste capítulo analisaremos os processos de **desconstrução** destes emblemas, ou seja, as representações coletivas — a um só tempo, do senso comum e científicas ou acadêmicas — que são criadas e inventadas sobre a realidade de grupos étnicos alheios aos costumes e valores das sociedades ocidentais dominantes.

¹⁹⁶ Utilizo aqui o termo “civilizadores” propositalmente como ironia, a fim de “desarmar” as expectativas sobre a imagem cotidiana do cigano, tido e visto como selvagem (a bem da verdade, sempre percebido como *mau selvagem*), *sarraceno imoral*, *ignorante* e *herege*, *fascínora* e *covarde*. Na melhor das hipóteses, o estereótipo cigano elaborado pelo imaginário *gadjo*, em geral, mostra a figura de um indivíduo indolente, um ser imoral, bárbaro e perigoso (HANCOCK, 1987; WILLELMS E LUCASSEN, 1990: 33-34). Acredito que os ciganos devam se assemelhar mais àqueles de Gabriel Garcia Marquez, como o Melquíades de **Cem Anos de Solidão**, onde os ciganos são apresentados como mercadores de produtos estrangeiros e informação, intermediários entre o mundo civilizado e os confins semi-habitados do Novo Mundo (cf. Conclusão, neste trabalho).

Poderemos compreender melhor não só a origem mas também o motivo e os diferentes momentos das relações entre aqueles *rotulados* como *ciganos* e os indivíduos das sociedades envolventes, através da história das representações.

O termo *cigano* é, na realidade, um estereótipo que incorpora vários significados e interpretações preconceituosas que, de certo modo, impõem àqueles assim identificados, determinadas formas de comportamento e valores. Por outro lado, o termo *cigano* também não é uniforme ou fixo no tempo e espaço, pois depende das percepções individuais e coletivas, do contexto das interações e dos sentidos ou das interpretações elaboradas pelos atores. Assim, como ficará mais evidente adiante, tento mostrar que o estereótipo sobre o cigano é um produto de representações coletivas, que esculpem, por assim dizer, as imagens e emblemas característicos do “cigano” (genérico), manipulados pelos atores em suas práticas e experiências cotidianas.

As representações coletivas utilizadas na elaboração da imagem do cigano parecem ser responsáveis, em alguma medida, pelas práticas sociais cotidianas desenvolvidas em relação a eles. A imagem dos ciganos construída a partir dos discursos científicos e acadêmicos, por exemplo, contribuem para a implantação de políticas governamentais em relação a determinados grupos minoritários, definidos genericamente (e muitas vezes de forma equivocada) como ciganos.

Willems e Lucassen mostram como os *verbetes* sobre ciganos, presentes em grandes enciclopédias e dicionários europeus do século XVIII ao XX, foram fundamentais para o desenvolvimento das percepções e estereótipos elaborados pelo imaginário *gadjo* europeu. Os pesquisadores acreditam que,

as enciclopédias desempenharam um importante papel na divulgação de certas visões sobre os ciganos, particularmente entre as classes altas. O fato das pessoas responsáveis pelas políticas em relação aos ciganos terem vindo destas classes justifica a escolha das enciclopédias como um recurso privilegiado para análise.¹⁹⁷

Eles sustentam ainda que as enciclopédias e dicionários fornecem representações objetivas sobre os ciganos, já que elas, de uma certa forma, padronizam, ou melhor, produzem um estereótipo mais ou menos padronizado através da seleção editorial.

¹⁹⁷ WILLEMS E LUCASSEN, 1990: 31.

Por esta suposição, Willems e Lucassen analisaram alguns dos termos mais freqüentes e representativos do estereótipo cigano como *bohemians*, *egyptians*, *gypsies*, *heathens*, *tsiganes*, e *zigeuners*.¹⁹⁸ Todos estes termos identificam os indivíduos tidos por “ciganos”. Porém, de acordo com cada país ou região da Europa, os termos variavam a partir de relações *etnizadas* no campo semântico, ou seja, de acordo com o contexto interétnico os termos eram utilizados diversificadamente, significando oposição lingüística e cultural. Como atesta Jean Pierre Liégeois,

os nomes atribuídos aos ciganos são muito variados e designam, para aqueles que os empregam, realidades imprecisas e diferentes. Estas denominações nascem de uma visão míope e parcial da história dos ciganos (como é o caso na França com os chamados *bohemians*, nome dado aos ciganos que levavam cartas do rei da *Bohemia*, ou do espanhol *húngaros*), bem como de lendas e mitos (tal é o caso de todos os termos que procedem da palavra “Egito” como *gitans*, *gitanos*, *gypsies*...) e de uma terminologia empregada na língua cigana deformada (por exemplo, na França os chamados *manouches* e os *romanichels* [nos EUA]), ou termos mais ou menos pejorativos e regionais, ligados a um aspecto físico (como os *mustalainen* da Finlândia — “os negros”).¹⁹⁹

Os nomes parecem conter em si mesmos as imagens e símbolos determinantes da condição de *ser* cigano. Isto é, os nomes são como emblemas que definem um determinado conjunto de atributos e parâmetros classificatórios que variam com o contexto de interação.

Estas imagens ou emblemas elaboradas pela ciência (filósofos, historiadores, lingüistas, antropólogos, e outros), pelo senso comum e pelas autoridades públicas, revelam a tensão e conflito existentes entre discursos e práticas sociais que se inscrevem em um campo de forças simbólicas.²⁰⁰

Isto é, as imagens sobre os ciganos são o resultado de manipulações e disputas entre atores (ciganos ou não) no campo de forças simbólicas, onde discursos e práticas se formam e se fundem, possibilitando a percepção e categorização do mundo social, onde atores rotulados como ciganos ocupam um espaço socialmente estigmatizado, correspondente às relações de poder.

Segundo Pierre Bourdieu, este processo de luta por discursos e práticas constitui-se no elemento central da identidade. Isto é, organizada a partir dos critérios

¹⁹⁸ WILLEMS E LUCASSEN, 1990: 44.

¹⁹⁹ LIÉGEOIS, 1988: 46-7.

²⁰⁰ Ver BOURDIEU, 1980b.

das práticas sociais e das representações coletivas, as identidades conferem sentido aos emblemas, estigmas, comportamentos e estratégias.

Para Bourdieu, **as práticas sociais são estrategicamente constituídas e simbolicamente manipuladas pelos atores visando o controle das representações, traduzidas no controle dos símbolos, estigmas e imagens sobre a identidade do Outro.**

Assim, a luta travada pelos atores em busca de uma identidade, segundo Bourdieu, está ligada à luta pelo controle dos critérios e propriedades (estigmas e símbolos) da categorização. O discurso regional (étnico) produz e reproduz, dentro do campo de forças, uma divisão do mundo social a partir do *lugar de origem* dos atores e grupos dentro da estrutura social.

O conhecimento e o reconhecimento da origem e da divisão do mundo em categorias sociais delimitadas seria o que Bourdieu chama de um *ato mágico*, ou seja, transformar em fato social uma “continuidade natural” (o território natural se transforma em um espaço social), dividindo-o em categorias distintas, portadoras de um *quantum* de poder definido no campo de forças. Os grupos tentam o monopólio do poder de fazer ver e crer, o poder de impor sua própria classificação e o poder de dominar o mercado de bens simbólicos — ou seja, o domínio das imagens e estereótipos.

Aplicando este raciocínio ao caso dos ciganos, veríamos as representações que dão sentido às imagens — e uma espécie de discurso “classificatório” das pessoas e dos grupos em categorias distintas —²⁰¹ como produto de uma relação particular entre o saber (discurso) científico e o saber (discurso) mitológico, que se confundem (e também se fundem) na construção da *comunidade e identidade etnizadas*.²⁰²

Procurando identificar o processo de desconstrução das representações e, conseqüentemente, das imagens sobre os ciganos de uma maneira geral, podemos utilizar como ponto de partida as análises de Pierre Bourdieu sobre *A Teoria dos Climats*, de Montesquieu.²⁰³

²⁰¹ Muitas vezes, estas categorias se definem pelas imagens exóticas, caracterizando-se por atributos negativos – estigmas – como o cigano herege (*heathens*) e/ou nômade, por exemplo. Piasere e Campigotto (1990) analisam as transformações das imagens sobre os ciganos a partir da literatura renascentista italiana, apontando as figuras emblemáticas de indivíduos imorais, selvagens e infiéis encarnados pela personagem exótica e ambígua do cigano (*Cingar*).

²⁰² Aqui, a utilização do conceito de comunidade e identidade *emizadas* deriva da compreensão da etnicidade como fenômeno *performativo*, ou seja como produto e produtora de símbolos e significados pervasivos e inefáveis, presentes e atuantes em contextos variáveis de interação. Conferir no capítulo 1.

²⁰³ BOURDIEU, 1980a: 21-25.

Quando o filósofo francês pergunta se “a diferença entre os climas onde os homens nascem contribue para a diferença entre seus espíritos”, tenta justificar as diferenças morais (do caráter e do comportamento) entre os habitantes de determinadas regiões da França, a partir de considerações *preconceituosas* sobre a influência geoclimática na constituição social e moral dos homens.

Segundo Bourdieu, esta seria uma teoria bem sucedida quanto à justificação das diferenças regionais na formação da identidade de grupos e indivíduos, pois Montesquieu teria conseguido formular uma teoria científica a partir de elementos míticos, já que se encontravam estabelecidos previamente no imaginário popular, incorporados pelas tradições locais. Assim, sua concepção — *transnacional* — sobre a influência do clima, da geografia e demografia (fatores naturais) sobre a formação do caráter humano, fora formulada a partir da crença do pensamento — *local* — comum e cotidiano, preconceituoso, regionalizado e mitificado, sendo posteriormente mesclado ao pensamento iluminista, científico e racionalista, próprio de sua época.

Segundo Bourdieu,

a *Teoria dos Climats* é, de fato, um paradigma da *mitologia “científica”*, discurso fundado na crença (ou no preconceito) sobre a ciência e que se caracteriza então pela coexistência de *dois princípios de coerência conjugados*: uma **coerência proclamada**, do desenvolvimento científico que se afirma pela multiplicação dos signos exteriores da cientificidade, e uma **coerência camuflada**, mítica em seu princípio.²⁰⁴

As diferenças culturais, categorizações e preconceitos *locais*, seriam justificados coerentemente dentro do discurso mitológico, caracterizado no pensamento comum e cotidiano pelas oposições binárias elementares.

Em Montesquieu, estas *coerências simbólicas* de natureza mitológica se fundem ao discurso científico de tal modo que as diferenças se tornam “legítimas” e passam a ser utilizadas como instrumentos de *distinção* (segregação) e de dominação justificadas. À coerência científica proclamada, racional e objetiva, se mistura clandestinamente a coerência mítica camuflada, obscura e ambígua. As relações de poder em torno deste discurso (mitológico-científico) ficam mais claras à medida que Montesquieu apresenta suas conclusões sobre a constituição dos Estados e das leis do espírito que governam as ações e instituições humanas.

²⁰⁴ BOURDIEU, 1980a: 21.

Assim, de acordo com sua concepção científica, aqueles que procedem do norte são fortes, vigorosos, intelectualmente privilegiados e senhores (nasceram para a conquista e a dominação); de outro lado, aqueles que procedem do sul são fracos, sensíveis (no sentido pejorativo, efeminados), indolentes, brutos (selvagens) e escravos (nasceram fracos e servís). Neste discurso, onde ciência e mito se fundem, opõem-se senhores e escravos, dominadores e dominados, o masculino e o feminino, o forte e o fraco, o frio e o calor, potência e impotência, norte e sul, centro e periferia, desenvolvidos e subdesenvolvidos.²⁰⁵

Em suma, Bourdieu nos mostra como o discurso e as práticas cotidianas do senso comum se fundem ao discurso e práticas eruditas, próprias do projeto científico iluminista.

No caso de Montesquieu, a coerência mítica definida pelas oposições binárias características do pensamento comum acabam se legitimando dentro do discurso científico, justificando conseqüentemente, as relações assimétricas e estigmatizantes entre habitantes do norte e do sul. As diferenças culturais e suas representações são, desta forma, legitimadas e organizadas em um campo simbólico, determinando o teor das interações entre os atores portadores de identidades e emblemas distintos.

3.2 Discursos Científicos, Mitos e Perseguições

Desde as mais remotas origens, as lendas e fantasias sobre os ciganos se confundem com sua verdadeira história. Esta é essencialmente “mítica”, misturando perspectivas discursivas diversas e ambíguas que, ao final, nos contam mais sobre a história não-registrada do Velho Mundo do que a história dos ciganos propriamente ditos.²⁰⁶

²⁰⁵ “Vemos que, através da oposição principal entre masculino e feminino, a relação da mulher e da sexualidade governa, neste caso, esta mitologia que é o produto da combinação de fantasmas sociais e de fantasmas sexuais socialmente instruídos” (BOURDIEU, 1980a: 24). E também a partir destas relações entre masculino e feminino se configuraria, em Montesquieu, a ligação da dominação doméstica com a política dos Estados.

²⁰⁶ Os mitos e lendas sobre a chegada dos ciganos à Europa, e mais tarde a sua expulsão, muitas vezes revelam mais o caráter da sociedade européia da época do que propriamente o caráter da “cultura cigana”. David Sibley (1981) defende que a perseguição a grupos minoritários como os ciganos na Europa representa a necessidade desta sociedade em projetar suas “fantasias” e “desejos inconscientes” em grupos marginais (*outsiders*) que funcionam como *bodes expiatórios*, objetivando a manutenção de fronteiras a partir de sua própria percepção cultural. Também, HANCOCK, 1987: 129-130.

Segundo Angus Fraser,²⁰⁷ os ciganos teriam chegado a Constantinopla por volta do ano 1000 d.C. sendo chamados de *adsincani*, um grupo de mágicos e feiticeiros viajantes, “notórios pelas predições e feitiçaria” que praticavam. Mais tarde, constata-se a utilização do termo grego *atsínganoi* ou *atzínganoi* denominando grupos de feiticeiros e “leitores da sorte” (*fortune-telling*). É importante destacar que estes últimos termos parecem ser uma corrupção lingüística do termo *athínganoi*, o nome de uma antiga seita herética grega.²⁰⁸

Esses grupos de viajantes se fixam na região do Peloponeso, na Grécia, no início do século XII, e a partir daí aparecem vários testemunhos indicando sua presença, através da descrição de monges cristãos em peregrinação à Terra Santa e de outros nobres senhores donos de terras.²⁰⁹

Talvez o fato mais importante para a história dos ciganos tenha ocorrido na fixação de alguns grupos numa região grega denominada *Pequeno Egito* (ou monte *Gyppe*). Posteriormente, ao longo do século XV, muitos ciganos chegando em solo ocidental passam a afirmar sua proveniência do Pequeno Egito, que freqüentemente seria confundido pelos europeus com o próprio Egito. Os nomes *gypsies* (inglês), *gitanos* (espanhol), *gitan* (francês), *zingari* (italiano), *zigeuner* (alemão) e *ciganos* atestam esta relação e esta representação fundamental sobre grupos etnicamente distintos.

No final da Idade média, principalmente a Europa ocidental parecia se debater entre uma forma de “renovação cultural e tecnológica” e a consolidação de antigas instituições e valores morais — período de grandes descobrimentos e revoluções mas também período de grandes perseguições e catástrofes. Em meio a tudo isto, a presença dos ciganos se mostrava de maneira delicada. Em um primeiro momento, 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.

²⁰⁷ FRASER, 1995.

²⁰⁸ FRASER, 1995: 46.

²⁰⁹ FRASER, 1995: 47-50; LIÉGEOIS, 1988: 35-39.

Por volta de 1500, os aspectos exóticos ou bizarros associados aos ciganos são intensificados pelos perigos sociais: “uma vez que a curiosidade levantada pelos ciganos desaparece e suas cartas e salvo condutos para peregrinação perdem credibilidade, eles passam a ser tratados como vagabundos.” Somam-se assim aos muitos *erranti* (andarilhos) associados aos mendigos, resultantes da crise econômica. Tornam-se desterrados, aqueles que não podem voltar para seu lugar de origem, refugiados ou escorraçados em geral, contra os quais se fazem freqüentes os banimentos e perseguições com a ordem de salvaguardar a *saúde pública* e manter a paz.²¹⁰

Segundo Ian Hancock, a virtual ausência de uma classe trabalhadora especializada em fundição e manufatura de armas de fogo tornou bem-vinda a presença de alguns poucos ciganos,

mas essa atitude não duraria. Por causa de seu estranho idioma e aparência, e sua pele escura, nas terras cristãs foram confundidos com os *tártaros*, invasores de terras agora ocupadas por mulçumanos. Isto era especialmente verdade em áreas remotas, afastadas do contato islâmico, onde a população local não tinha a menor idéia de como eram os *tártaros*. Mesmo hoje, dois termos que designam ‘ciganos’ em alemão são *tatar* e *heiden* (isto é, herege e pagão). Há ainda a indicação de que nas áreas mulçumanas os ciganos eram considerados cristãos, ou ao menos não-mulçumanos.²¹¹

Assim, muito rapidamente a repulsa e estigmatização dos ciganos na Europa ocidental se tornou um fato constante. Podemos ver, principalmente, através das crônicas e depoimentos veiculados por jornais e diários populares de fins do século XV, a difusão entre (e pela) população das imagens negativas sobre os ciganos. Liégeois nos apresenta um cronista do século XV que escreve no *Diário de um burguês em Paris*, que os recém-chegados ciganos

(...) eram os mais pobres seres que jamais haviam chegado à França, **segundo se recorda**. E apesar de sua pobreza seguiam em sua companhia as bruxas que olhavam as mãos das pessoas e que diziam o que havia acontecido ou o que iria acontecer (...). E o pior era que falando das criaturas, por arte da magia ou de outro modo, pelo inimigo do inferno ou por artimanhas e outras habilidades, esvaziavam as bolsas das pessoas e enchiam as suas, **segundo se dizia**. A bem da verdade, estive lá três ou quatro vezes para lhes falar, porém **nunca** me dei conta de haver perdido um só centavo, nem os vi lerem as mãos, **mas assim diziam por todas as partes** (...). Afinal tiveram que ir embora, e partiram no dia de Nossa Senhora, em setembro, seguindo para Pontoise.²¹²

²¹⁰ PIASERE E CAMPIGOTTO, 1990: 18.

²¹¹ HANCOCK, 1987: 13.

²¹² Extraído de LIÉGEOIS, 1988: 43. (Grifos meus).

Um outro exemplo é o relato do cronista alemão Aventinus que, em 1439, escreve sobre os ciganos:

Desta vez, aquela ladroeirada raça de homens que vivem nas bordas do Império Turco e da Hungria (nós os chamamos *Zigeni*) começaram a vagar por nossas províncias sob as ordens de seu Rei Zindelo, e por meio de furtos, bandidagem e feitiçaria (*fortune telling*) eles procuram seu sustento com impunidade. Afirmam falsamente que vieram do Egito e são obrigados por Deus a se exilar, fingindo desavergonhadamente sofrimento e flagelo (...).²¹³

Também quando chegaram à Itália foram bem recebidos inicialmente, adquirindo salvo condutos do Papa em Roma, permitindo-os vagar pelas províncias italianas. Mas logo os cronistas locais começaram a descrevê-los como “a raça mais horrorosa jamais vista” até então, “negros e magros que comem como porcos”. Teriam cometido tantos furtos de maneira tão vulgar que logo ganharam fama de perigosos ladrões e selvagens.²¹⁴

Numa das crônicas da época, a *Cronaca Fermana*, é relatada a chegada a Fermo, em 1430 “de certas pessoas conhecidas como *zengari*... elas tinham privilégios papais e imperiais... e eram pessoas muito vis que tentavam defraudar e iludir qualquer pessoa que pudessem. Diziam ser quiromantes, e quando podiam, roubavam tudo de uma só vez”.²¹⁵

A partir destes breves relatos podemos ver como as primeiras representações sobre os ciganos se organizavam dentro do imaginário popular que alimentava as diversas crônicas e depoimentos em jornais. Vários documentos da época mostravam as impressões do povo em relação aos ciganos.

Na realidade pouco se sabia sobre estes “seres excêntricos” que vinham de terras distantes. Apenas o que era *dito* ou *comentado* parecia ser suficiente para preencher as curiosidades e fantasias da população — afinal, “o que se dizia por todas as partes” sobre os ciganos era o que importava.

Para Donald Kenrick e Grattan Puxon, aparentemente o ódio e os preconceitos em relação aos ciganos na Europa atual são reflexos da memória e de folclores populares relativos às primeiras impressões ainda na Idade Média. A “convicção de que a negritude denotava inferioridade e perversidade [própria dos mouros e dos

²¹³ Extraído de FRASER, 1995: 85-86.

²¹⁴ PIASERE E CAMPIGOTTO, 1990: 15.

²¹⁵ Extraído de PIASERE E CAMPIGOTTO, 1990: 15.

chamados sarracenos] estava bem sedimentada na mentalidade ocidental. A pele quase negra de muitos ciganos condenou-os a serem vítimas do preconceito”.²¹⁶

A condenação moral dos ciganos como indivíduos perversos, hereges e selvagens e, conseqüentemente, a suposição de banditismo, violência e vagabundagem tomou contornos definitivos ao longo dos séculos XVI e XVII, graças à incorporação dessas representações populares sobre os ciganos pela literatura e caracterizações artísticas do início da Idade Moderna.

Inicialmente, as personagens ciganas surgiram nas narrativas fantásticas e satíricas de literatos e intelectuais do período renascentista, sofisticando-se posteriormente nos romances picarescos do século XVII.

Por exemplo, Piasere e Campigotto estudam a arqueologia de uma imagem genérica dos ciganos no período renascentista italiano e sua incorporação literária nos poemas do ciclo carolíneo, de autoria de Luigi Pulci e Teofilo Folengo.

Segundo esses pesquisadores, as duas personagens principais das histórias, Margutte e Cingar “são representações de dois momentos emblemáticos da passagem da figura literária do Sarraceno/Egípcio/Infel para a figura do *Cingaro* (cigano), que toma lugar na virada do século XV”.²¹⁷ As personagens Margutte e Cingar representam o protótipo do indivíduo imoral, ambíguo e anti-social. Tentam a todo momento serem “normais” mas, sempre em vão, dada sua natureza monstruosa e néscia.

Margutte, personagem dos poemas de Luigi Pulci, incorpora as características do Sarraceno, estrangeiro pagão que tenta se aproveitar da boa índole das pessoas, enfim, um fascínora incorrigível. No caso de Cingar, a personagem dos poemas de Teofilo Folengo, segundo Piasere e Campigotto, existe uma representação mais profunda de determinadas atitudes relativas às camadas sociais da população. Cingar, é na realidade, a fusão de atributos opostos: de uma fantasia intelectual — o desejo de liberdade de expressão e aquisição do conhecimento — e uma situação social instável — o indivíduo excêntrico, viajante e aventureiro, plebeu sem propriedades (à exceção do suposto conhecimento).

Assim, Cingar representa a ambigüidade moral e intelectual da sociedade renascentista; como “Margutte é um degenerado Sarraceno, Cingar é um degenerado Cristão, com a diferença de que o último é também um astrólogo. (...) O banimento de

²¹⁶ KENRICK e PUXON, 1972: 19.

²¹⁷ PIASERE E CAMPIGOTTO, 1990: 15.

Cingar significa também o banimento de um intelectual que se recusa a aceitar as hierarquias sociais de seu tempo”.²¹⁸

As representações sobre os ciganos continuaram através dos romances picarescos dos séculos XVII e XVIII e, mais recentemente, nos romances do período romântico do século XIX, revelando novos atributos e redefinindo outros. A representação do cigano passa a incorporar de vez a imagem do indivíduo anti-social e imoral, ao mesmo tempo que representa romanticamente o aventureiro, amante inveterado e boêmio.

Em 1773, Goethe encontra na figura do cigano a encarnação do *nobre selvagem*, contrastando-o com os aspectos materiais e fugazes da vida cotidiana, perfeitamente de acordo com os preceitos românticos e liberais do iluminismo alemão. Mas, segundo Fraser,

de acordo com outros [escritores], convenções mais depreciativas se espalharam no século XIX, apresentando os ciganos como selvagens e marginais que se entregavam ao sobrenatural, ao misterioso e ao crime: eles podiam ser usados em livros para crianças ou adultos, como uma estratégia de construção do roteiro, explicando roubos, estranhos acontecimentos ou eventos ocultos, ou (seguindo uma história precedente de Cervantes em *La Gitanilla* e depois *Moll Flanders* de Defoe) o relato do desaparecimento de crianças roubadas de seus pais.²¹⁹

Escritores como Gil Vicente, Cervantes, Henry Fielding, Daniel Defoe, Goethe e, posteriormente, Victor Hugo sintetizaram as diversas imagens — principalmente negativas, por vezes romantizadas — encontradas nas histórias e provérbios populares, e ainda ajudaram a difundir outras imagens um tanto equivocadas sobre os ciganos.

Contudo, as imagens sobre os ciganos não foram difundidas e cristalizadas no imaginário popular apenas pelos depoimentos de cronistas e jornalistas, ou pelas histórias e narrativas construídas pelos escritores da época. Muitas das representações coletivas que fundamentam as relações entre ciganos

²¹⁸ PIASERE E CAMPIGOTTO, 1990: 23-24. Vale dizer ainda que o equivalente do Cingar italiano na França, segundo os autores, é representado pela figura paradoxal de Panurge, o anti-intelectual rabelaisiano, responsável por muitas das grandes aventuras de Pantagruel.

²¹⁹ FRASER, 1995: 197. Ver também, VAUX DE FOLÉTIER, 1983: 185-188, que afirma ter sido Cervantes o primeiro propagador do estereótipo “ladrão de crianças”. Para maiores referências à presença de ciganos entre escritores europeus do período romântico; TEIXEIRA, 1998: 62-68, para referência às representações literárias do cigano no Brasil.

e não-ciganos, atualmente, foram elaboradas a partir dos discursos acadêmicos e científicos desenvolvidos desde o período renascentista.

Voltamos aqui ao problema inicial proposto na análise de Bourdieu sobre a *Teoria dos Climats* de Montesquieu. Isto é, o que podemos constatar na nascente *ciganologia* e em seus desdobramentos é a fundamentação de um discurso mitológico-científico, que incorpora representações próprias do senso comum (os mitos e lendas sobre as origens e constituição moral dos indivíduos identificados como ciganos) às representações científicas (explicações objetivas, disciplina moral e, supostamente, a neutralidade axiológica na análise da cultura e história cigana), criando uma espécie de “justificativa racional” para os preconceitos e estereótipos “inventados” e assimilados historicamente pelo senso comum em geral.

Traçando o perfil das análises feitas por filósofos, cientistas, intelectuais e acadêmicos sobre os ciganos, podemos constatar a falta de dados etnográficos fidedignos e outros de primeira mão, que só irão surgir no cenário da *ciganologia* a partir da década de 1970.

Os primeiros intelectuais e cientistas a falar sobre os ciganos foram os filósofos, lingüistas e historiadores que muitas vezes se confundiam com aventureiros, missionários ou viajantes a serviço da Igreja ou dos Estados Coloniais e que, na maior parte das vezes, nunca haviam sequer visto um cigano.

As informações colhidas sobre os ciganos baseavam-se em geral nas crônicas e depoimentos antigos. Deste modo, em 1751, encontramos na *Enciclopédia* de Diderot uma representação já amplamente aceita entre a população sobre as imagens do cigano, aprovadas por aquela que seria o baluarte do movimento Iluminista. Ali, os ciganos são definidos como “vagabundos que professam ler a sorte através da leitura das mãos. Seu talento está em cantar, dançar e roubar”.²²⁰ Nada além das imagens já cristalizadas no imaginário comum, só que desta vez sustentado por um intelectual de vanguarda.

As opiniões expressas nas enciclopédias e dicionários nos informam a respeito das representações sobre os ciganos, já que estas eram as principais formas de divulgação do conhecimento a partir do século XVIII — e especialmente o conhecimento *burguês*, isto é, o conhecimento *legítimo* — entre os homens cultos, autoridades e políticos e, finalmente entre aqueles das classes menos favorecidas que começavam a ter acesso a um sistema de educação formal.

²²⁰ Extraído de FRASER, 1995: 147.

Segundo Willems e Lucassen, as enciclopédias em geral difundiam um número relativamente constante de atributos. Os ciganos eram apresentados como preguiçosos por natureza, e “só trabalharão quando forçados por extrema necessidade”. “Não lhes falta inteligência, mas dada sua educação e baixa moralidade, este atributo geralmente se transforma em malícia”. E, “porque os ciganos (geralmente) não têm noções de moralidade, permitem que seus instintos os regulem facilmente, pois não têm senso de honradez, são insaciáveis (...) e frívolos”. “Conseqüentemente os ciganos são rudes e selvagens”, sem qualquer noção de *civilidade*, são freqüentemente desleais e desonestos, cruéis mas ao mesmo tempo covardes e insensíveis.²²¹

Um bom exemplo da difusão destas imagens deterioradas está em uma enciclopédia cristã, editada na Holanda em 1886, onde se afirmava que, “embora os ciganos tivessem vivido entre cristãos durante séculos, não tinham eles abandonado seu paganismo, pelo que permaneciam rudes e selvagens, presos a uma existência nômade (...)”.²²²

No entanto, a consolidação das representações dentro do discurso científico (ou melhor, mitológico-científico), não se deu apenas através dos trabalhos de intelectuais, apresentados nas enciclopédias e dicionários.

Como mostram Willems e Lucassen, boa parte do material utilizado na confecção dos textos e definições dos verbetes enciclopédicos, baseavam-se largamente em algumas poucas mas importantes produções e pesquisas dos primeiros ciganólogos. Especial atenção merecem o filósofo, lingüista e historiador alemão, Heinrich Grellmann (1753-1804) e o tradutor e bibliotecário inglês, George Borrow (1803-1881).²²³ Ambos produziram trabalhos que se tornaram sucesso editorial, e muitos dos estereótipos elaborados em suas análises permanecem até hoje, não só entre o senso comum, mas também entre alguns ciganólogos contemporâneos.

Em 1783, Grellmann escreveu *Die Zigeuner (Os Ciganos)*, que se tornou um *best seller*, sendo traduzido para várias línguas imediatamente. Ali, Grellmann apresentou as principais teorias sobre os ciganos conhecidas até então, reforçando-as ou criando novas representações.

²²¹ WILLEMS E LUCASSEN, 1990: 34-35.

²²² Extraído de WILLEMS E LUCASSEN, 1990: 35.

²²³ Cf. MOONEN, 1996: 30-37; FRASER, 1995: 194-197; WILLEMS E LUCASSEN, 1990: 34, 37 e 42.

Embora Grellmann não tenha sido o primeiro intelectual a escrever livros sobre ciganos, certamente foi o primeiro a produzir uma obra de grande impacto bastante sistemática e padronizada sobre o assunto, além de sintetizar boa parte das representações sobre os ciganos existentes na época.

“Além da originalidade de seu trabalho, sua importância reside no fato de ter compilado e popularizado diferentes tipos de estereótipos. Podemos comprovar este fato pois as muitas opiniões sobre os ciganos formuladas posteriormente, ainda são encontradas em suas formas rudimentares ou ampliadas em seu livro.”²²⁴ Por exemplo, a idéia do suposto canibalismo praticado pelos ciganos tem sua primeira aparição em um trabalho “científico”, no livro de Grellmann. Segundo Fraser,

Grellmann estabeleceu os padrões para os subseqüentes pesquisadores ao longo de muitos anos. Ele também ampliou e difundiu vários temas sensacionalistas como a irrestrita depravação das mulheres ciganas e as acusações de canibalismo. Quanto a isto, ele deu crédito considerável aos comentários absurdos de jornais húngaros e alemães envolvendo mais de 150 ciganos, 41 dos quais, depois de confissões extraídas sob tortura, foram executados pelos mais variados métodos devido a crimes que incluíam o [suposto] canibalismo.²²⁵

Porém, a contribuição mais importante de Grellmann ao desenvolvimento da ciganologia foi sua teoria lingüística da origem indiana dos ciganos, que permanece até hoje, tendo sido corroborada por estudos lingüísticos mais sofisticados e atuais. Segundo Willems e Lucassen,

Grellmann fundamentou sua noção da ascendência indiana dos ciganos atuais a partir de dois fatores: o primeiro, compreendendo os estudos lingüísticos comparativos que, de acordo com Grellman, indicavam uma grande afinidade entre a língua *romani* dos ciganos e as línguas derivadas do *hindustani*. O segundo fator se baseia nos relatos de viajantes lidos por Grellmann que davam conta da existência de uma casta de párias (...), dos quais a cor, forma, caráter, moral e costumes apresentavam muitas semelhanças com as imagens que ele tinha dos ciganos e de seu modo de vida.²²⁶

²²⁴ WILLEMS E LUCASSEN, 1990: 42.

²²⁵ FRASER, 1995: 195-196. Pouco tempo depois, na segunda edição de seu livro, Grellmann procurou se retratar já que haviam descoberto a fraude das confissões, sendo que nada podia ser afirmado sobre o canibalismo daqueles ciganos. Entretanto, o mau já havia sido feito, e até a metade deste século ainda podia ser encontrada na literatura produzida por alguns ciganólogos, como Popp Serboianu (em *Les Tsiganes*, 1930), a representação de ciganos canibais.

²²⁶ WILLEMS E LUCASSEN, 1990: 33.

As suposições de Grellman, a respeito da origem indiana dos ciganos embora corretas, contribuíram para a invenção de outros estereótipos apresentados sutilmente através do discurso científico, montado sobre as teorias e conceitos dos nascentes estudos lingüísticos.

Pela primeira vez encontramos a caracterização étnica dos ciganos, ou ao menos a idéia de que estes possuíam uma tradição cultural específica e autônoma, já que a descoberta de um lar localizado na região centro-oeste do território indiano “não deixava dúvidas” quanto à sua herança cultural.

Até então, muitos intelectuais e autoridades públicas supunham que os ciganos na realidade compunham uma classe de seres degenerados socialmente, misturados a mendigos, vagabundos, pequenos ladrões, loucos e tantos outros marginais sociais produzidos pela sociedade medieval e pré-capitalista.

As teses de Grellmann derrubaram um mito mas criaram outro. Se os ciganos compunham um grupo cultural original da Índia, o que importava era o fato de *constituírem desde o princípio uma raça de degenerados*. Por isto, segundo Grellmann, assemelhavam-se tanto aos párias da sociedade indiana.

“Uma pele escura, baixa estatura, crianças nuas, moradia em tendas, preferência por roupas encarnadas, uma língua secreta, danças sensuais, **endogamia**; indivíduos sujos e horrorosos, medrosos e covardes, ladrões, **mentirosos**, sem noção do pecado (...), as mulheres tinham uma conduta imoral (...)”. Além disto, possuíam uma cultura material pobre tendo que viver em cavernas ou habitações primitivas junto de animais selvagens.²²⁷ **De indivíduos pertencentes às classes baixas se tornaram indivíduos racialmente degenerados, justificando a assimilação ou extermínio destes grupos estranhos.**

Posteriormente, nos séculos XIX e XX, George Borrow e vários outros ciganólogos contribuíram para a difusão de idéias e imagens equivocadas sobre os ciganos.²²⁸ Borrow que também escreveu *best sellers* — como *The Bible in Spain* (1843) e *Lavrengo* (1851) — elaborou muitos dos mitos conhecidos sobre os ciganos hoje em dia, acusando-os de prática de canibalismo, rapto de crianças, utilização de

²²⁷ MOONEN, 1996: 31-32. (Grifos meus).

²²⁸ Ver em WILLEMS E LUCASSEN, 1990: 42, que traçam uma espécie de genealogia do pensamento ciganológico determinante para a construção e difusão dos mitos sobre os ciganos. Além de Grellmann e Borrow, Leibich (1863), Wislocki (1890), Serboianu (1930), Block (1936), Bloch (1953) e Clébert (1961). Especialmente Leibich, Serboianu e Block contribuíram para as políticas nazistas anti-ciganas, preparadas na Alemanha desde o final do século XIX e aplicadas extensivamente no período da Alemanha nazista.

seus conhecimentos de medicina (curandeirismo) e feitiçaria para envenenamentos de animais e pessoas, heresia e furtos.²²⁹

O ponto a ser destacado, no entanto, é a fusão do discurso científico ao discurso mitológico como ficou evidenciado acima. Sob a pretensa objetividade científica os mais absurdos e preconceituosos relatos e histórias populares foram confirmados e legitimados. Esses ciganólogos, ao fundirem o conhecimento comum ao científico, deram a justificativa necessária aos governantes e às pessoas em geral para que pusessem em prática, sem conflitos éticos ou morais, suas políticas racistas e seus comportamentos discriminatórios em relação aos ciganos.

Freqüentemente subestimamos a importância destas representações para a construção da identidade *etnizada* dos ciganos. Podemos ver como, ao longo dos séculos posteriores à chegada dos primeiros ciganos à Europa ocidental, as representações vão se definindo cada vez mais negativamente.

As representações do senso comum — o cigano como indivíduo imoral, infiel, violento e exótico — são logo adaptadas ao discurso literário, e depois, ao discurso científico, formando o substrato para novas imagens e atributos: ciganos representados como indivíduos anti-sociais, desonestos, ardilosos, parasitas sociais etc. A estas representações se fundem, em um dado momento do século XVI, as representações elaboradas pelas autoridades públicas e pelos governantes em geral, que sob o argumento de “protegerem a ordem pública”, passam a implementar as primeiras políticas persecutórias em relação aos ciganos — eles serão perseguidos simplesmente por serem ciganos. Considerados, inicialmente, vagabundos, avessos ao trabalho, exploradores da boa fé e ladrões violentos e perigosos, com suas bruxarias e, posteriormente, indivíduos racialmente impuros e degenerados, tornou-se possível a plena justificação das perseguições e expulsões, a assimilação ou o extermínio destes indivíduos indesejáveis, pelas autoridades públicas.

Em princípio, os ciganos passaram a sofrer punições como banimentos e expulsão dos territórios pelos quais passavam e se tentavam fixar. Mas, com o agravamento das relações entre a população em geral e os ciganos, e ainda, com a cristalização das representações no imaginário popular, a impaciência das autoridades públicas se tornou cada vez maior, e como resultado intensificaram-se as punições no sentido da assimilação ou do extermínio completo dos grupos e indivíduos.

²²⁹ WILLEMS E LUCASSEN, 1990: 33-37; MOONEN, 1996: 34-35.

Em algumas regiões do leste europeu, como na Moldávia e Transilvânia, ciganos *roma* foram escravizados por 500 anos, forçados ao trabalho sem remuneração, negociados como mercadoria de segunda categoria entre os senhores feudais e extirpados de toda forma de propriedade.²³⁰ Segundo a descrição do reformador e abolicionista romeno Kogalniceanu, pelas ruas se viam

...seres humanos acorrentados pelos braços e pernas, outros com grilhões de ferro nas cabeças e outros ainda com coleiras de metal ao redor dos pescoços. Eram punidos cruelmente, seja pela fome, pelo confinamento solitário ou sendo jogados nus na neve ou em um rio congelado (...). Da santidade do casamento e dos laços familiares eram feitas zombarias: a esposa era separada de seu marido, (...) as crianças tomadas da mãe e vendidas, como gado, a diferentes compradores pelos quatro cantos da Romênia.²³¹

Na Europa ocidental a despeito da escravidão não ter sido instituída, nenhum tratamento melhor foi destinado aos ciganos. Fraser, por exemplo, comenta que em 1530 em Baden, na Alemanha, “ciganos vagavam em todo lugar, e as autoridades locais ordenaram que não se permitisse a fixação deles, alertando-os que seriam enforcados caso fossem pegos defraudando as pessoas. (...) quando encontrados deveriam ser presos e punidos de acordo com a lei, se encontrados na fronteira deviam ser banidos”.²³² Casos como este eram freqüentes em toda a Europa, e não raro alguns países e principados se organizavam em “caçadas” aos ciganos, promovendo sua expulsão ou mesmo sua execução.²³³

Em Espanha e Portugal os ciganos eram normalmente condenados às galés, ou então degredados para as colônias de além-mar. Por exemplo, em Portugal, a provisão de 17 de junho de 1694 declarava que “todos os que tiverem entrado neste Reino, saiam dele em termo de dois meses, com pena de morte, e passados o dito termo, serão havidos e banidos e se praticará com eles a pena de banimento na forma da lei”, e ainda, em último caso, seriam todos os ciganos obrigados a “seguirem para as conquistas de África ou Índias”.²³⁴ Conseqüentemente, os primeiros ciganos a aportarem no Brasil resultaram da aplicação de políticas persecutórias de Portugal. Na sua maioria, *Calons*, que de uma forma ou de outra contribuíram para o povoamento

²³⁰ FRASER, 1995: 223-226; HANCOCK, 1987.

²³¹ Extraído de FRASER, 1995: 224.

²³² FRASER, 1995: 92.

²³³ FRASER, 1995; LIÉGEOIS, 1987 e 1988.

²³⁴ PIERONI, 1993: 120.

das áreas mais inóspitas do território, constituindo-se ainda como mão-de-obra barata, dedicados especialmente ao mercado paralelo de escravos.²³⁵

Várias tentativas também foram feitas no sentido de assimilar ou exterminar a “raça” cigana, pois sendo ela uma “raça degenerada”, poderia haver duas formas de combate: assimilar seus indivíduos, diluindo seus traços genéticos e seus costumes entre a população “saudável”; ou o extermínio completo, eliminando tanto sua cultura quanto sua herança genética. A primeira forma possui exemplos antigos e modernos: de um lado a tentativa da Rainha Maria Teresa da Áustria no século XVIII e mais tarde, já no século XX, o grande projeto assimilacionista das minorias étnicas nos países socialistas do leste europeu.²³⁶

A seguir um trecho que sintetiza as medidas assimilacionistas tomadas pela Rainha da Áustria durante a segunda metade do século XVIII:

(...) Maria Teresa, depois de reprimir violentamente os ciganos, mudou sua política completamente em 1758, através de uma série de decretos. Primeiro, ela forçou todos os ciganos a venderem seus cavalos e caravanas, enquanto os grandes donos de terra tiveram de dar-lhes terras e materiais para que construíssem suas casas. O resultado foi o confinamento dos ciganos aos quais não era permitido transitarem além de suas vilas sem autorização escrita. Ela então, banuiu o uso do termo *Cigány* que foi substituído por “novo cidadão” (...). Em 1767, proibiu o tradicional “*voivoda*” (chefe) de manter julgamentos sobre seu grupo; os grupos familiares passaram a se sujeitar às magistraturas locais, e gradualmente se desintegraram. Viagens, vestimentas, linguagem, alimentação e comércio praticados foram controlados, e os infratores das novas normas eram então punidos. De 1773 em diante os casamentos entre ciganos foram proibidos e a cada casamento interracial eram conferidos 50 florins. Aos 5 anos de idade as crianças ciganas eram tomadas de seus pais e doadas às famílias camponesas a fim de que pudessem educá-las.²³⁷

Já no século XX, nos países socialistas do leste europeu, as políticas de assimilação visaram sobretudo a unificação ideológica das minorias étnicas às classes trabalhadoras.

Os comunistas viam os ciganos como membros do lumpen proletariado e, portanto, opositores potenciais às mudanças socialistas da sociedade. A tarefa, conseqüentemente, era “criá-los” entre as classes trabalhadoras, junto às fábricas. Lá, a disciplina, a organização, e o espírito de coletividade da linha

²³⁵ DONOVAN, 1992: 33-40.

²³⁶ LIÉGEOIS, 1987; HANCOCK, 1987; HELSINKI WATCH, 1991; CROWE, 1995, especialmente o capítulo sobre a Romênia e Hungria.

²³⁷ LIÉGEOIS, 1987: 99.

de produção socialista, proveriam os ciganos com o modelo básico a ser utilizado não só de seu trabalho mas em todos os aspectos de suas vidas.²³⁸

Mas, tais políticas não tiveram êxito, já que os ciganos sempre foram tratados como trabalhadores de segunda classe, sem merecer muita confiança das pessoas. O passado e as representações não podiam ser assimiladas ou eliminadas da memória (e das ações).

Contudo as piores políticas empreendidas foram sem dúvida aquelas que buscaram o completo extermínio dos ciganos, exemplificado classicamente pelas políticas da Alemanha nazista.

Em 1899 é criado em Munique o *Bureau Central Para Luta Contra a Perturbação Cigana*, bureau este que não havia sido fechado oficialmente até 1970.²³⁹ Apoiados nas antigas teorias e estereótipos desenvolvidos nos trabalhos de Grellmann e Leibich e, posteriormente, com os estudos da antropologia física e criminologia — como podem ser atestados pelos trabalhos de Lombroso sobre os ciganos —,²⁴⁰ as autoridades alemãs se convenceram da dura tarefa de exterminação da “raça” cigana.

Já nos primeiros dias de governo nazista, segundo Hancock, “um estudo de um grupo SS sugeria que todos os ciganos presentes na Alemanha deveriam ser mortos por afogamento, conduzindo-os para navios que, em alto mar, seriam afundados”.²⁴¹ Hancock faz notar também que as políticas anti-semitas ainda não haviam sido implementadas.

Mais tarde, autoridades do recém criado *Centro de Pesquisa para Higiene Racial e Biológica da População*, em Berlin, iniciou seus estudos sobre os ciganos, codificando as pessoas de origem *romani* através da elaboração de genealogias.

Kenrick e Puxon, analisando as aplicações das leis nazistas sobre ciganos e judeus, descobriram mais tarde que o critério utilizado pelos alemães na classificação da herança cigana era duas vezes mais estrita que a classificação utilizada para os

²³⁸ STEWART, 1997. Ver especialmente os comentários de Stewart sobre o relacionamento entre o antigo regime comunista da Hungria e os ciganos.

²³⁹ HANCOCK, 1987: 61.

²⁴⁰ Vale lembrar que o trabalho de Lombroso sobre as tendências criminógenas dos ciganos foi inteiramente extraído das páginas de Grellmann. Para Lombroso, os ciganos “são um exemplo vivo de toda uma raça de criminosos, tendo todos os vícios e paixões de criminosos. (...) São vis, delinquentes (...). Cometem assassinatos a sangue frio com o objetivo de roubar, e eram originalmente suspeitos de canibalismo... Essa raça, tão baixa moralmente, e tão incapaz de se desenvolver cultural e intelectualmente, é uma raça que nunca desenvolverá qualquer atividade industriosa (...).” Extraído de HANCOCK 1987: 113.

²⁴¹ HANCOCK, 1987: 62.

judeus.²⁴² Vinte mil ciganos poderiam ter sido salvos se os mesmos critérios aplicados aos judeus fossem utilizados para os ciganos. No entanto, aproximadamente 1/3 da população cigana européia (especialmente alemã) foi exterminada nos campos de concentração nazista

Em 1933, bem antes dos judeus, as mulheres ciganas começaram a ser esterilizadas; 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.²⁴³

Depois da II Guerra Mundial, muitos ciganos haviam sido mortos; mesmo assim, algumas políticas desastrosas continuaram sendo empregadas em diversos países como Inglaterra, Holanda, Alemanha e França. Sob o pretexto de se utilizarem estudos e métodos científicos no “controle” dos grupos ciganos, apoiados em grupos de cientistas sociais, médicos, psicólogos e assistentes sociais, muitas autoridades públicas continuaram e ainda continuam tratando os ciganos discriminatoriamente.

Os preconceitos, imagens e histórias “inventados” cotidianamente pelo senso comum, são freqüentemente utilizados como substrato por determinados discursos científicos — ou pretensamente científicos — fundindo-se e se confundindo com estes.

Como na *Teoria dos Climats* de Montesquieu, diferenças culturais são justificadas “objetivamente” pelas leis naturais. A diferença cultural em relação aos ciganos, depois de *naturalizada*, torna-se passível de tratamento, correção e extermínio. A “imoralidade” e “impureza” ciganas podem ser explicadas cientificamente pela biologia, sociologia ou psicologia e, posteriormente, corrigidas e adaptadas aos padrões considerados “normais”, “saudáveis”, “puros” e “dominantes”.

Enfim, o discurso mitológico-científico tem o poder de dividir socialmente o mundo, legitimando algumas representações e imagens, e condenando outras. Utilizado como recurso para o estabelecimento de estratégias e políticas públicas,

²⁴² Se um entre oito avós de uma pessoa fosse parcialmente cigano, era suficiente para classificar esta pessoa como cigana. No caso dos judeus era necessário um avô entre apenas quatro. Ou seja, para as leis alemãs, 1/8 de sangue cigano bastava para condenar o indivíduo à morte, enquanto que para um judeu era necessário 1/4 de sangue. Cf. HANCOCK, 1987: 64.

o discurso mitológico-científico da ciganologia contribuiu, em alguma medida, para a consolidação das perseguições e exclusões aos ciganos, além da cristalização e manutenção de muitas de suas imagens deterioradas.

3.3 Traficando Mitos e Representações

Em seu estudo pioneiro, Thomas Acton analisou diversos preconceitos de ciganólogos, de alguns ciganos, e o senso comum em geral, que fundamentavam a crença em um “cigano de sangue verdadeiro” (*true blooded gypsy*). Para Acton,

a maior falha da literatura sobre os ciganos, tanto a oficial quanto a acadêmica, é a super generalização; os observadores foram facilmente levados a acreditar que práticas particulares de um grupo são universais, com a conseqüente sugestão de que qualquer grupo que não seguisse as mesmas práticas não seriam “verdadeiros ciganos.”²⁴⁴

Desta forma, apenas os ciganos que utilizassem a **língua vlax romani** — ou o romani falado pelos ciganos romenos — e mantivessem determinadas instituições tradicionais, como a *Kris romani* (espécie de tribunal de anciãos) ou o **nomadismo** por exemplo, eram considerados verdadeiros ciganos.

Esta falsa idéia, ou melhor, estes preconceitos baseados em determinadas representações sobre os ciganos, segundo Acton, na maior parte das vezes eram propagados pelos próprios ciganos,²⁴⁵ pelos pesquisadores acadêmicos e pelas autoridades públicas responsáveis pelas políticas sociais.

A conseqüência, como em outras épocas, foram as políticas anti-ciganas devastadoras implementadas na Inglaterra das décadas de 1960 e 70. Para o governo inglês, assim como para outros governos europeus baseados nestas idéias, apenas aqueles indivíduos que possuíssem o *status* de “ciganos puros ou verdadeiros” teriam os direitos e garantias reservados às minorias étnicas.

²⁴³ HANCOCK, 1987: 65.

²⁴⁴ ACTON, 1974: 3.

²⁴⁵ Neste caso, muitas vezes eram ciganos *kalderash*, do grupo *Roma*, que na Inglaterra se consideravam ciganos “puros” ou “verdadeiros” desdenhando a condição dos ciganos autóctones, que já haviam se misturado com a população local ou com os chamados *travellers* através de casamentos interraciais. O mesmo fato se repete no Brasil com os *Calons* sendo acusados por seus “irmãos” *roma*, de serem “falsos” ciganos, ou ciganos de “segunda classe”. Apesar dos *Calons* terem sido os primeiros ciganos a chegarem ao Brasil, os *Roma* se consideram mais puros, por falarem o *romani* e manterem alguns costumes tradicionais.

Em outras palavras, os milhares de ciganos ingleses, adaptados há séculos em algumas cidades ou regiões, passaram a ser tratados como *marginais sociais*, e não mais como *minorias étnicas*, a partir do momento em que deixaram de ser reconhecidos como *ciganos*.

Os chamados *policy-makers*, assistentes sociais, oficiais de justiça e legisladores, passaram a atuar sob as representações dos chamados “ciganos puros”, isto é, **nômades, exclusivamente descendentes de ciganos, praticantes da língua romani**, além de outras características exóticas como as vestimentas coloridas, as danças e outros costumes.

Como afirma Acton, “em algumas ocasiões, as autoridades locais e os próprios ciganos produziram, por diferentes razões ideológicas, **mitos coincidentes sobre o verdadeiro cigano, que acabaram confundindo** os acadêmicos, observadores ...” e principalmente as autoridades públicas com suas políticas incoerentes.²⁴⁶

Sobre estes mitos e representações que definiram e ainda definem não só as políticas públicas em relação aos ciganos mas, principalmente, as interações entre ciganos e *gadje* — além, é claro, das imagens e símbolos construídos e inventados ao longo de todo este processo —, analisaremos a seguir uma representação essencial sobre os ciganos: o nomadismo.

3.3.1 Nomadismo como mito

A caracterização do nomadismo é exemplar, pois nos mostra o complexo processo de construção da imagem cigana. Isto é, nas representações sobre o cigano e sua tradição cultural, onde o nomadismo aparece como símbolo determinante e atuante, não podemos deixar de notar as ambigüidades e imprecisões de que este termo se alimenta. Ora o nomadismo se apresenta como uma **instituição** cultural — como a família ou a religião —, ora se transforma em **atributo** e, como qualquer traço cultural, torna-se um *artefato* catalogável, observável e manipulável como as vestimentas que o cigano carrega consigo. Ainda neste oceano de nomes e significados, muitas vezes o nomadismo é identificado com uma **ideologia**, como atributo genético (**instinto**), ou como “**estado de espírito**”.

²⁴⁶ ACTON, 1974: 54. (Grifos meus); conferir também, sobre as aplicações de políticas anticiganas por parte do Governo Britânico, ADAMS, 1975 e OKELY, 1983.

O senso comum e a ciganologia frequentemente definem o cigano como um indivíduo nômade. Para alguns, o nomadismo seria uma instituição cultural, já que este fato não pode ser dissociado da cultura cigana sob pena de descaracterizá-la totalmente.

Ciganólogos, como o francês Vaux de Folétier, afirmam que “o termo nômade é quase **sinônimo** de *bohémien* [o cigano francês] tanto na linguagem cotidiana quanto na literatura. (...) As andanças são apresentadas como o efeito de uma maldição antiga, e o cigano é comparado a um judeu errante. (...) Mas a **verdadeira** vida dos ciganos é a **viagem** em família ou em grandes companhias”.²⁴⁷

Os ciganos seriam “nômades por natureza” e, aqueles que levam uma vida sedentária, devem se constituir nos “degenerados dos degenerados”. Como afirma Jules Bloch, os ciganos

nômades desdenham dos sedentários que teriam **perdido sua independência e renunciado gradualmente às suas tradições**. Além disso, não ignoram que muitos deles **descendem de criminosos expulsos** de suas antigas tribos. Os sedentários, por sua vez, menosprezam **burguesamente** estes inquietos irmãos que permanecem na **barbárie**.²⁴⁸

E, deste modo, ciganos que deixam de ser nômades se tornam sinônimo de “ciganos degenerados”, “falsos ciganos” ou “menos ciganos” — sem tradições.

Por esta mesma perspectiva, o nomadismo é definido como *instinto*, algo que existe no sangue. Jean Paul Clébert por exemplo, seguindo os passos de ciganólogos mais antigos como George Borrow (1851), Martin Block (1938) e o próprio Jules Bloch (1953), afirma que o nomadismo está no sangue cigano. Desde sempre estes indivíduos teriam sido nômades, uma característica (cultural, mas...) *natural(izada)* da identidade cigana — ao menos parece ser esta representação de Clébert sobre o nomadismo.

O cigano é inicialmente e sobretudo um nômade. Sua **dispersão pelo mundo se deve menos às necessidades históricas ou políticas do que à constituição da sua própria natureza**. Mesmo entre os ciganos ‘sedentários’ alguns sinais evidentes do ritual de nomadismo são indicações de uma definição **característica** deste grupo **racial**. (...) Os ciganos sedentários são geralmente pessoas ‘excluídas’, grupos ou famílias que se uniram a outros ou

²⁴⁷ VAUX DE FOLÉTIER, 1983: 43. (Grifos meus).

²⁴⁸ BLOCH, 1962: 27. (Grifos meus).

que foram banidos de seus clãs por serem *marimé* [poluídos], isto é, impuros devido às sérias violações das tradições.²⁴⁹

Portanto, esses ciganólogos, de alguma maneira, contribuíram para a propagação das imagens mais generalizadas no pensamento comum, acadêmico e governamental: o estereótipo mais freqüente e equivocado do cigano como indivíduo essencialmente nômade, sendo que esta característica se associa diretamente à percepção *biológica* da “raça” cigana.

De outro lado, por vezes, as representações sobre o nomadismo cigano se modificaram, permanecendo contudo seus aspectos mais estruturais, a exemplo da chamada *travelling ideology* (uma espécie de “ideologia dos viajantes”), apresentada pela antropóloga inglesa Judith Okely.²⁵⁰ Neste caso, a imagem do cigano nômade e o nomadismo foram compreendidos como aspectos de uma ideologia difundida universalmente pelos próprios ciganos. A *travelling ideology*, defendida por Okely, coloca o nomadismo como uma *representação coletiva* elaborada pelos ciganos com o objetivo de construir sua própria identidade em oposição ao *gadjo*. Por isto, segundo Okely, “é significativo que os ciganos prefiram ser chamados de *travellers* [grupo nômade inglês], especialmente quando conversando com os *gadje*”.²⁵¹ Além disto, segundo a autora, a rígida distinção entre ciganos e *gadje*

é mantida como uma forma de ideologia, apesar das semelhanças culturais entre os grupos e a perda de homogeneidade na sociedade urbana [onde o uso da terra é limitada, dificultando a vida nômade]. Ela também [tal distinção entre ciganos e *gadje*] é reforçada pelas diferenças institucionais reais produzidas principalmente pelo nomadismo cigano (...).²⁵²

Porém, o nomadismo poderia ser um *diacrítico*, um demarcador de fronteiras, uma imagem criada a partir das tensões existentes nas relações entre ciganos e *gadje*. Mais que uma ideologia produzida e utilizada pelos ciganos, funcionaria como um símbolo que se inscreve em um campo de forças onde as relações assimétricas (e

²⁴⁹ CLÉBERT, 1963: 201-202. (Grifos meus). Deve-se ter em mente que “raça”, para Clébert e boa parte destes ciganólogos até a década de 1970, era considerado um atributo biológico e não cultural. A cultura decorria da composição biológica dos indivíduos.

²⁵⁰ OKELY, 1983: 125-131.

²⁵¹ OKELY, 1983: 128. Vale dizer que estes grupos, *Travellers*, constituem-se principalmente de indivíduos não-ciganos, antigos moradores das áreas urbanas que resolveram levar uma vida alternativa em *travellers* e caravanas.

²⁵² OKELY, 1979: 64.

hierarquizadas) entre ciganos e *gadjé*, determinam discursos mitológico-científicos e práticas sociais discriminatórias.

Assim, o **nomadismo, seria mais um produto de representações elaboradas ao longo das interações (campo de forças) entre ciganos e *gadjé***, objetivando-se em estereótipos, emblemas, categorias, ações e sentimentos.

O nomadismo, como representação simbólica fundadora das relações (de dominação) entre ciganos e *gadjé*, legitima-se como “artefato cultural”, perpetuando discursos e práticas sociais excludentes. A história do nomadismo cigano parece mais uma história de terror, tortura e perseguições sofridas por estes grupos *marginalizados*, constantemente segregados e expulsos das terras por onde passam. Não surpreende um “sentimento inato” para peregrinação e andanças. O problema talvez esteja em querer encontrar no nomadismo uma *condição essencial* para a construção da identidade cigana, legitimando esta crença através de um discurso científico (ciganologia) que possibilita o uso de práticas discriminatórias e racistas.

Muitos ciganos, em Belo Horizonte ou em qualquer outro lugar, na maior parte das vezes, esforça-se-ão para passar a imagem de um Melquíades, o cigano-eterno-viajante de *Cem Anos de Solidão* de Gabriel Garcia Marques, corpulento e bruto, mas livre, independente e destemido. No nível do discurso são todos nômades, pois foram “condenados por Cristo a vagar eternamente pela terra”.²⁵³ Mas na prática, uma grande parte dos ciganos em Belo Horizonte — por exemplo os *kalderash*, considerados um dos grupos mais tradicionais — mora no mesmo lugar há mais de 20 anos, viaja com pouca frequência, a não ser a trabalho, por questões políticas ou visitas aos parentes mais distantes. Apesar disto, a imagem que se tem dos ciganos é fortemente influenciada pelo nomadismo, pois tanto os *gadjé* quanto os ciganos se relacionam baseados nestas representações determinantes.

Ainda podemos encontrar também a representação do nomadismo como uma instituição econômica, de acordo com uma perspectiva instrumentalista. Como afirma David Sibley,

minha experiência sugere que existem especificidades econômicas, sociais ou políticas para todos os movimentos, e que a sugestão de Okely, de que haveria um instinto migratório ou uma ideologia do nomadismo, parecem

²⁵³ Esta é uma história narrada pelos ciganos, dos mais novos aos mais velhos. Como no provérbio, “acima o Céu, abaixo a Terra e no meio os Ciganos”.

me obscurecer a **concepção racional da migração**, contribuindo ainda para o mito romântico e a imagem da marginalidade.²⁵⁴

Em outras palavras, o nomadismo, como instituição social e funcional, opera como um dispositivo econômico (racional) através das migrações e transumâncias, explicando a vida nômade de ciganos através da necessidade estrita da sobrevivência — busca contínua por recursos variados (alimentos, trabalho, proteção, dinheiro etc).²⁵⁵

Finalmente, há também uma perspectiva mais fenomenológica do nomadismo, que identifica o cigano como aquele que se considera nômade, ou viajante, por um *estado de espírito*. Algo que está além dos fatos mais concretos da vida material e que não se exprime completamente pelas ações propriamente caracterizadas da migração, deslocamentos constantes e viagens infundáveis.

Por exemplo, Liégeois acredita que

assim como os sedentários, ainda que estes viajem não deixam de ser sedentários, também os ciganos ainda que não viajem não deixam de ser nômades. Por isto é preferível falar de ciganos *sedentarizados* do que *sedentários*, já que o primeiro termo indica uma etapa provisória de pessoas para as quais o movimento continua sendo importante. **O nomadismo é mais um estado de espírito do que um estado de fato.**²⁵⁶

A despeito de uma definição mais profunda, conferindo maior relevância à *autodeterminação cigana* e seus aspectos mais simbólicos, a noção do nomadismo como estado de espírito ainda contribui para uma representação equivocada da realidade cigana. Aqui, o nomadismo é concebido como símbolo evocado e pertencente a todos os ciganos, universalmente. Além disto, parece relegar a um segundo plano as tensões políticas e disputas de poder sobre o espaço social, fazendo-nos acreditar que os ciganos “sempre” vagaram por “desejo próprio”, como se as constantes perseguições e ameaças à vida que sofreram ao longo da história não os obrigasse a isso.

Concordo com o intelectual cigano e lingüísta Ian Hancock quando afirma que,

²⁵⁴ SIBLEY, 1981: 73. (Grifos meus).

²⁵⁵ Cf. ACTON, 1974: 259, segundo o qual os ciganos “quando viajam são melhor entendidos como economicamente nômades, pois onde o nomadismo econômico não pode ser sustentado eles se assentam”; e, principalmente, LAUWAGIE, 1979: 310-337, sobre os desdobramentos desta perspectiva instrumentalista para definição da identidade étnica cigana.

²⁵⁶ LIÉGEOIS, 1988: 52.

tem sido demonstrado que a mobilidade da população *romani* foi o resultado de circunstâncias históricas, que na maioria dos países não deixaram outra opção aos ciganos senão as torturas e mortes, forçando as famílias ciganas a se mobilizarem em um estilo de vida nômade [e, como se não bastasse], tal mobilidade foi [então] romantizada na ficção, tornando-se o aspecto principal do estereótipo cigano.²⁵⁷

O nomadismo pode ser tudo isto e, sem atropelos, a um só tempo. Pois, o que importa salientar aqui são as possibilidades *representacionais*, sobretudo performativas, contidas nos símbolos étnicos.

O nomadismo, como qualquer outro símbolo étnico, é capaz de representar várias formas organizacionais, conferir sentido a vários significados e inventar imagens diversas.

As representações simbólicas sobre o nomadismo dependem de seu *contexto de inscrição*, ou seja, dependem do teor das interações entre os atores, das imagens postas em jogo, das estratégias concebidas pelos atores, da apreensão dos significados e, especialmente, dependem da forma como estes símbolos e atores irão se estabelecer dentro do campo de forças simbólicas.

O nomadismo parece expor uma relação singular do cigano com o espaço. Como pretendo demonstrar no capítulo seguinte, esta relação é essencial para compreendermos a territorialidade cigana e a imaginação do *Romanesthàn*.

Por enquanto, podemos dizer apenas que os ciganos se relacionam com o espaço de uma maneira diversa daquela **experimentada** pelos não-ciganos. Como afirma Rodrigo Teixeira, os ciganos expressam sua territorialidade como um “*arquipélago* de pequenos territórios”, isto é, levam consigo, em seus símbolos, artefatos, instituições e sentimentos, um *espaço portátil, conquistado, domesticado*.²⁵⁸

Aqui a palavra-chave é **experiência** (*performance*).²⁵⁹ Para compreendermos o valor do nomadismo para a construção da identidade e imaginação da comunidade cigana, devemos perceber que, à maneira de um símbolo *etnizado*, o nomadismo se torna um elemento, ambíguo e pervasivo, vivenciado pelos atores em determinados contextos — não é uma categoria “natural” nem imutável.

Neste sentido, como ficará mais claro no capítulo 4 e na conclusão, os ciganos se identificam como tais a partir do momento em que são capazes de experimentar e

²⁵⁷ HANCOCK, 1987: 130.

²⁵⁸ TEIXEIRA, 1998: 60-61.

²⁵⁹ Cf. TURNER, 1987; BARTH, 1992.

interpretar suas interações com a comunidade cigana e não-cigana, incorporando o *romanes* ao espaço social através das redes de parentesco.

CAPÍTULO 4.

ROMANESTHÀN — A CONSTRUÇÃO SIMBÓLICA DA COMUNIDADE TRANSNACIONAL

Ao procurarmos chamar a atenção para os aspectos representacionais e as construções *arbitrárias* que formam a tradição cultural cigana mostramos também que, ao contrário do que concebe o imaginário *gadjo*, esta tradição complexa não encerra sob um único *rótulo* (ciganos) traços, valores e pessoas homogêneas, lisas e definidas (ou definitivas).

A tradição cultural cigana engloba diversas subtradições que constituem um todo heterogêneo, coexistindo muitas vezes de forma conflituosa. Entretanto, formam paradoxalmente uma unidade que exprime uma realidade mesclada, borrada e dinâmica.

Os *ciganos* e sua tradição cultural existem, porém, o rótulo sob o qual este universo é concebido pelo imaginário *gadjo*, limita e condiciona sua existência a representações que não traduzem a diversidade e a complexidade cultural desta tradição.

O que é heterogêneo e fragmentado em um nível, o real, pode ter coerência e homogeneidade em outro, o imaginário, e a fusão (ou integração) entre estes dois níveis — que ocorre através dos discursos e práticas sociais — determina a organização social das experiências humanas no cotidiano.

Como vemos, a tradição cultural cigana se constitui a partir de representações que caracterizam um conjunto heterogêneo de indivíduos sob a determinação de um mesmo rótulo, fundindo o imaginário (*gadjo* e cigano) e a realidade vivida.

Afinal, este trabalho se concentrou na análise dos processos de construção das representações sobre os ciganos e de como tais representações foram e são utilizadas com o objetivo de fundamentar identidades, grupos e relações. Como todas as representações, as que existem sobre os ciganos também mudam, se dinamizam e se reestruturam. Com o objetivo de compreender o sentido destas representações e de suas dinâmicas, tentarei, neste capítulo, sintetizar algumas idéias próprias, abrindo caminho para interpretações alternativas sobre o chamado “cigano”. Procuo oferecer uma *alternativa interpretativa sobre a “tradição cultural cigana”* que dê maior relevância aos seus fragmentos e heterogeneidade interna.

Em geral, tendemos a explicar as diferenças culturais como aspectos não previstos e mesmo indesejáveis da existência do *Outro* — alguma coisa que parece estar fora do lugar. Esta mesma percepção *etnocêntrica* da realidade nos permite (e condiciona) observar e analisar tais diferenças através de um “modelo interpretativo” exclusivo, ou seja, aquele modelo cultural ao qual nos adaptamos e pelo qual fomos moldados, a ponto de acreditarmos ser o único modelo possível e correto, objetivo e verdadeiro. Esta reflexão é necessária se quisermos compreender melhor o *Outro*, neste caso o “cigano”. Esta é uma tarefa complexa mas imprescindível para a antropologia e também para nossa própria percepção de outra “cultura”.

Gostaria de chamar a atenção não apenas para o que parece ser alguns dos “equivocos” interpretativos mais frequentes disseminados através de estereótipos como “cigano-ladrão-de-criancinhas” ou “cigano-pagão-e-vagabundo”, considerados no capítulo anterior. Neste capítulo, pretendo apresentar e discutir uma questão teórica de maior profundidade, qual seja: por que se torna tão legítimo e comum analisar a tradição cultural cigana a partir de conceitos e teorias aparentemente estreitas e avessas à realidade vivida pelos chamados ciganos? Talvez com um exemplo esta dúvida fique mais explícita.

Analisarei a questão do “nacionalismo cigano” que tem se tornado não apenas uma “polêmica estéril” do ponto de vista teórico mas um “símbolo de revitalização cultural” do ponto de vista empírico — através da construção de ideologias nacionalistas que fomentam a unificação cultural de grupos minoritários isolados.

Entretanto, esta tensão apresentada pela concretude dos movimentos nacionalistas ciganos, as representações da *Nação Cigana* e suas diversas narrativas,²⁶⁰ colocam um questionamento mais profundo sobre como tratamos e analisamos certos fenômenos. Problematizando as várias perspectivas teóricas utilizadas, podemos perceber que muitas delas aparentemente não conseguiram, ou não conseguem, atingir o âmago da “questão cigana”. Isto é, uma tradição cultural que se funda nos *interstícios sociais*, pervasiva e dinâmica, demanda também uma alternativa teórica capaz de estabelecer modelos de interpretação que ultrapassem as dicotomias redutoras do nômade/sedentário ou nação-com-estado/nação-sem-estado, utilizadas com frequência nas análises sobre os ciganos.

²⁶⁰ Como pretendo mostrar mais adiante, a *Nação Cigana* é narrada por diferentes vozes, uma polifonia inventiva que elabora símbolos e representações diversas. São as vozes de *ciganos, gadjé, ciganólogos, Roma, Calons, kalderash, matchuanos etc.*

Tento mostrar que, para compreendermos a tradição cultural cigana, necessitamos abstrair de nossas próprias categorias (conceitos e teorias) e suas *lógicas redutoras*, procurando inovar no sentido da interpretação, evitando as reificações constantes dos chamados ciganos em estereótipos, grupos e rótulos (como o fazem os discursos eruditos) pouco concernentes à fragmentação e à heterogeneidade características desta tradição.

Neste sentido, discutirei, sucintamente, as recentes perspectivas antropológicas sobre a nação e a comunidade, apresentando algumas idéias sobre a **tradição cultural cigana como uma comunidade imaginada transnacionalmente**.

4.1 Para Uma Crítica à Nação Moderna e ao Nacionalismo

Diante da emergência de novos grupos étnicos, minorias nacionais e suas respectivas organizações políticas, os mapas do mundo contemporâneo nos mostram novas fronteiras, sinais e escalas que parece não mais se acomodarem dentro dos esquemas do *projeto modernista*.²⁶¹

São diferentes formas simbólicas e *formas de organização social da vida cotidiana* que se instalam nos interstícios das nações, conferindo voz a diversos grupos e tradições culturais até então marginalizadas, criando alternativas de organização política, social e econômica, a partir daquilo que Ulf Hannerz chamou de “ecumenismo global”.²⁶²

Um deslocamento de perspectiva, como o desempenhado pelo conceito de *etnização*, que leva o foco da análise para as características performativas e processuais da ação e para identidades elaboradas no contexto interétnico, pode ser incorporado à análise das chamadas comunidades transnacionais — e por extensão, ao caso do *Romanesthàn*, a ser tratado mais detalhadamente.

Da mesma forma que o conceito de *grupo étnico*, as teorias sobre *nação* tendem a reificar a realidade social em compartimentos estanques e, como certa vez

²⁶¹ Aqui trato por *projeto modernista* a tradição política e cultural do ocidente que se inicia com o **Iluminismo** no século XVIII. Tentarei destacar como o conceito de nação adotado pelas teorias sociais atuais tende a refletir as práticas e discursos próprios daquela tradição. Para uma crítica alternativa, cf. **APPADURAI**, 1996.

²⁶² **HANNERZ**, 1996, cap. 1 e 4.

disse Ernest Gellner, acaba-se por “inventar nações onde não existem”, sendo entendidas como “fenômenos naturais” que possuem uma existência dada a priori.

Ter em mente que a nação, tal como a conhecemos hoje, é na realidade uma criação humana — melhor dizendo, uma criação arbitrária de um tipo de sociedade (ocidental), que precisa ser contextualizada histórica e politicamente — é essencial para compreendermos porque na atualidade este modelo de organização social (e também sua versão conceitual e ideológica) sofre contestações no plano da vida cotidiana, da política da etnicidade e das teorias sociais.²⁶³

Segundo Gellner, “possuir uma nação [*nacionalidade*] não é um atributo de humanidade, mas atualmente este fato é tido como tal”,²⁶⁴ ou seja, parece-nos imprescindível possuir uma nacionalidade ou algum **lar exclusivo e fixo** chamado “Nação”. Aqueles que não possuem uma nacionalidade se transformam logo em “alienígenas” ou marginais perigosos que podem pôr em risco toda a ordem social.

Assim, a nação, tanto em sua “forma conceitual” quanto empírica (bem como toda a sociedade e os fenômenos sociais), tende a se tornar um “fato natural” que deve existir *independentemente* dos seres humanos, embora seja ela apenas uma invenção dentre outras tantas.

Podemos portanto entender porque, apesar da nacionalidade não ser um atributo de humanidade, como afirmou Gellner, ela é utilizada como tal: a nacionalidade, neste sentido, qualifica o “ser humano civilizado” ou o “homem ocidental moderno”.

A *nação*, como forma de organização das sociedades humanas, parece ter “sempre existido”. Porém, ela surge de fato como resposta política e ideológica às necessidades do homem moderno e, principalmente, surge atrelada ao projeto iluminista do século XVIII, acompanhando o desenvolvimento econômico impulsionado pelo capitalismo industrial.

Para Gellner, as nações modernas são produtos das sociedades industriais que trataram de implementar uma organização social, política e econômica eficaz que suportasse o novo modo de produção capitalista.²⁶⁵ Entretanto, talvez seja mais importante salientar os aspectos culturais e étnicos anteriores à formação das nações e que, atualmente, são utilizados como recursos estratégicos por grupos minoritários que lutam pela melhoria das condições de vida e direitos sociais, no cenário da

²⁶³ APPADURAI, 1996: 21.

²⁶⁴ GELLNER, 1983: 6.

²⁶⁵ GELLNER, 1983;

política internacional contemporânea. Muitas questões ainda persistem sobre as origens étnicas das nações e seus *nacionalismos*. Porém, alguns autores concordam que as nações possuem como substância elementar a *cultura*.²⁶⁶

Para Gellner, as nações são adventos (culturais) modernos das sociedades industriais, tendo sido inventadas como parte de uma mudança organizacional ampla iniciada com a revolução industrial mas significando, sobretudo, a superação de um estágio organizacional agrário. O novo modo de produção capitalista exigia a **centralização política** e a **homogeneização cultural** das sociedades, a fim de permitir os avanços tecnológicos necessários, a acumulação de conhecimento científico e a alocação de recursos e grandes massas de trabalhadores a um só tempo. Correspondendo a tais necessidades, a nação surge como aparato político e cultural legítimo. Como afirma Gellner,

a maior parte da humanidade entra na era industrial a partir de um estágio agrícola (...). A organização social das sociedades agrárias, no entanto, não é de forma alguma favorável ao *princípio nacionalista, à convergência de unidades políticas e culturais, e à homogeneidade e natureza de transmissão intelectual da cultura, presente em cada unidade política*.²⁶⁷

Ao identificar as nações como uma espécie de síntese entre unidades políticas e culturais, e ainda, como resposta a um processo evolutivo — do *passo* da sociedade agrária para a industrial —, Gellner coloca no centro de suas análises o Estado, pois este aparato político-administrativo parece ser o único capaz de implementar o projeto da nação moderna. Deste modo, “imediatamente se segue que o problema do nacionalismo não se coloca para as sociedades sem Estado. Se não há Estado, obviamente ninguém pode perguntar se suas fronteiras são congruentes ou não com os limites da nação”.²⁶⁸ Partindo desta perspectiva, as nações seriam formadas através da “coincidência” de linhas culturais e linhas políticas de ação, ou seja, através da *sobreposição de uma etnia em um Estado*.

Para Gellner, o nacionalismo impõe a homogeneidade cultural e a centralização política, e não o contrário (o nacionalismo como produto de tal homogeneidade), pois ele é percebido como a **ideologia que possibilita a fusão entre etnia e Estado**, fusão esta imprescindível ao processo de consolidação das sociedades industriais. Contudo, esta perspectiva não é nova, ou pelo menos não é única. Alguns

²⁶⁶ SMITH, 1991; BANKS, 1996: 133; ERIKSEN, 1993.

²⁶⁷ GELLNER, 1983: 39. (Grifos nossos).

analistas chamaram a atenção para o fato curioso, e cada vez mais freqüente, de grupos étnicos se organizarem em movimentos políticos que logo se autonomizam em movimentos nacionais, ou em movimentos que colocam em questão a origem e distribuição étnica nos Estados.²⁶⁹

Recentemente, Thomas Eriksen analisou este fenômeno identificando o nacionalismo como o *símbolo* (ideologia) da conexão exitosa de grupos étnicos ao Estado, e a nação como o aparato político onde clivagens étnicas e de classe se superpõem. Isto é, segundo o autor, o que distinguiria o nacionalismo e seus termos correlatos da etnicidade (e também seus termos correlatos) seria o fato de determinados grupos sociais tomarem o controle do Estado e suas instituições.

Portanto, o que poderia levar um grupo étnico a se tornar uma comunidade nacional seria sua capacidade de exercer um controle efetivo (poder) sobre as atribuições do Estado e suas instituições e, em conseqüência, estabelecer um sistema político estratificado em classes justapostas às categorias étnicas, onde tal comunidade figurasse como grupo dominante. Além disso, para Eriksen, a nação pode também oferecer uma alternativa moderna às chamadas *comunidades étnicas elementares*, ou seja, grupos étnicos menores em escala, destituídos de instituições como o Estado e o mercado, e não raro, desterritorializados.

A nação e as ideologias nacionalistas (ideologias étnicas, em princípio) funcionariam parcialmente como *ferramentas simbólicas* utilizadas por determinadas classes ou grupos de pessoas que disputam o poder político em torno do Estado.²⁷⁰ Como vimos, Gellner já havia salientado a característica das nações como construções humanas. Em última análise, as nações seriam invenções não muito recentes elaboradas pelas sociedades industriais. No entanto, as caracterizações simbólicas deste processo de construção são relegadas a um segundo plano, dando espaço para a necessidade organizacional e instrumental do novo modo de produção (capitalista).

Eriksen resgata então os trabalhos de Benedict Anderson e Anthony Smith, cujas idéias se complementam na perspectiva adotada por Gellner, além de ampliarem

²⁶⁸ GELLNER, 1983: 4.

²⁶⁹ Por exemplo, Abner Cohen (1974) mostra como a organização de grupos étnicos (ou tribais) africanos em determinadas linhas políticas de ação – por vezes contra o Estado e o mercado – se tornou uma forma comum de luta nos conflitos entre grupos informais e instituições; Leo Després (1975) também mostra como os movimentos étnicos na Guiana, que lutam contra a organização discriminatória do Estado, põem em xeque a própria idéia de nação dominada etnicamente por um grupo; para um último exemplo, pode-se citar a tese de Donald Horowitz (1975) que expõe a complexidade do processo de identificação étnica entre grupos diversos e o Estado na Índia, que ocorre através da superposição das fronteiras políticas às fronteiras étnicas.

²⁷⁰ ERIKSEN, 1993: 101-107.

as análises em torno do significado das formas simbólicas que constituem o processo de construção da nação.²⁷¹

Para Anderson, as nações são comunidades políticas imaginadas que possuem **soberania** e **limite**. O sentido de “comunidade imaginada” não implica necessariamente a idéia de invenção, mas sim a idéia de *criação* ou *construção*. Para ele, as nações são imaginadas de uma maneira peculiar, a partir de um *estilo cultural* exclusivo, pois elas apresentam formas de associação e comunhão entre seus membros, diferentes das pequenas comunidades. O fenômeno do nacionalismo ocorre entre indivíduos que talvez nunca se vejam na vida mas que se consideram unidos por um sentimento único de pertença e lealdade.

Assim, todas as comunidades maiores que aqueles pequenos grupos, onde prevalecem as relações face-a-face, podem se constituir em comunidades imaginadas. O aspecto mais importante, afirma Anderson, está no fato de que tais “comunidades devem ser identificadas não por sua falsidade/credibilidade, mas a partir do **estilo** em que são imaginadas.”²⁷² Em segundo lugar, as nações são imaginadas como comunidades porque são em geral concebidas através de “profundas e horizontais relações de fraternidade. Ultimamente, é esta fraternidade que torna possível, através destes dois últimos séculos, para muitos milhares de indivíduos, não apenas matar mas também desejar morrer por tais imaginações limitadas.”²⁷³ A lealdade e o sentimento de pertença brotam de um senso de fraternidade e união incondicional que parece existir, independente de quaisquer forças individuais, justificando então os laços primordiais contaminados pelos sentimentos e emoções.

O sentido de *fraternidade horizontal* em Anderson é na realidade a metáfora do parentesco, ou seja, a Pátria-Mãe, **a nação como uma comunidade de irmãos ligados por um mesmo laço, um sentimento único de camaradagem**. Simbolicamente, através desta metáfora do parentesco, criam-se as fronteiras e os espaços sociais, a legitimidade dos limites e a auto-determinação coletiva, ou seja, cria-se a soberania como símbolo (e objetivo) das comunidades nacionais — **soberania de uma “família” sobre outras**.

A unificação das pessoas em uma comunidade é, em larga medida, influenciada pela imaginação, no sentido de que ela se fundamenta **simbolicamente** sobre determinados sentimentos de pertença. Por conseqüência, as formações

²⁷¹ ANDERSON, 1991; SMITH, 1991;

²⁷² ANDERSON, 1991: 6. (Grifo meu).

²⁷³ ANDERSON, 1991: 7.

nacionais contemporâneas teriam se originado a partir de formações mais simples em escala, mas não menos **densas** que as comunidades locais baseadas no parentesco ou na religião.

Para Anderson, as comunidades nacionais seriam extensões mais complexas dessas comunidades religiosas e familiares mais antigas e elementares, seguindo o mesmo padrão simbólico, dinamizando e expandindo através dos símbolos nacionais os sentimentos mais puros de lealdade e comunhão.²⁷⁴ Em nenhum momento de seu trabalho Anderson utiliza o conceito de *etnicidade* sobre as origens das nações. Entretanto, sua preocupação com os laços primordiais que fundamentam as nações podem ser tomados como traços étnicos ou mesmo sentimentos e símbolos de etnicidade. Quando trata das origens das nações e nacionalismos a partir das comunidades religiosas, das *revoluções filológico-lexicográficas* e dos pequenos grupos de parentesco, Anderson na realidade ressalta as raízes culturais (étnicas) destas comunidades imaginadas, apontando uma vez mais para as singularidades étnicas das nações modernas.²⁷⁵

Mas é em Anthony Smith²⁷⁶ que encontramos uma hipótese mais clara e precisa sobre as origens étnicas das nações. As nações modernas seriam desenvolvimentos mais complexos de comunidades étnicas elementares, ou o que chama propriamente de *ethnies*.

Segundo Smith, deve haver uma continuidade cultural entre pequenas comunidades (*ethnies*) e as nações contemporâneas através de princípios básicos de organização que comporiam uma espécie de núcleo étnico (*ethnic core*).²⁷⁷ Assim, as nações atuais teriam se desenvolvido a partir desses núcleos elementares, responsáveis

²⁷⁴ ANDERSON, 1991: 12-19; 88-94, para um exemplo de “nacionalismo oficial” vs imperialismo, onde a herança da comunidade lingüística (escoceses e ingleses) emerge como ceme do problema de legitimação da comunidade nacional imaginada.

²⁷⁵ Especificamente sobre a linguagem, um poderoso artefato cultural, Anderson afirma que muito mais importante que simples aparato da ideologia nacionalista é “sua capacidade em gerar comunidades imaginadas, construindo *solidariedades particulares*”(ANDERSON, 1991: 133). Além disso, quando as línguas deixam de ser meros vernáculos e se tomam línguas-francas, devido ao avanço tecnológico da imprensa nos primórdios do capitalismo, possibilitam a imaginação de comunidades mais complexas, capazes de ultrapassarem limites inimaginados. Para Anderson, esta evolução tecnológica capitalista da “língua-impressa” foi determinante para a consolidação dos Estados-Nações modernos (ANDERSON, 1991:134-5). Mas, como podemos constatar hoje em dia, a autonomização de grupos lingüísticos marginalizados (como pode ser um exemplo evidente o caso dos ciganos e sua língua *romani*, ou ainda os francófonos na Bélgica e os bascos na Espanha) em organizações étnicas complexas parece decretar o fim ou ao menos uma crise das nações modernas.

²⁷⁶ SMITH, 1991.

²⁷⁷ Segundo Marcus Banks (1996), este termo – *ethnie* – utilizado por Smith pretende resgatar a essência do *ethnos* grego, salientando os “atributos culturais similares de uma comunidade, mais que seus fatores biológicos ou de parentesco; *ethnie* serve para unificar a exclusividade cultural à continuidade histórica.” (BANKS, 1996: 129-130).

pela configuração organizacional dos valores, símbolos, sentimentos e instituições sociais.

Os núcleos (*cores*) não são grupos étnicos mas “mecanismos de unificação” construídos a partir de traços e símbolos de etnicidade (ou poderíamos dizer diacríticos [?]).²⁷⁸ Eles fundamentam *ethnies* particulares, distribuindo os elementos necessários à consolidação dos estados e reinos em nações.²⁷⁹ Deste modo, a etnicidade dos grupos, ou melhor, o princípio organizacional étnico de comunidades mais elementares, segundo Smith, moldaria posteriormente o caráter das nações. “Quer dizer, o núcleo étnico de um Estado com frequência molda o caráter e as fronteiras da nação; por ser muito frequente a forma que os estados assumem a partir do núcleo étnico, ocorre das nações se tornarem coalescências do Estado”.²⁸⁰

O maior problema aqui é a relação apresentada entre *ethnies* (ou comunidades étnicas), Estado e nação. Smith se concentra nos aspectos formais de constituição das comunidades, em especial na existência de fronteiras físicas e territórios comuns. Para ele, as nações são projetos humanos formalizados, isto é, são construções baseadas em aspectos institucionais que têm suas origens (é verdade que um tanto remotas mas historicamente “evidentes”) em comunidades étnicas elementares (*proto-comunidades*).

Por definição, a nação é uma comunidade de mitos comuns e memórias, como em uma *ethnie*. É também uma comunidade territorial. **Mas, se no caso da *ethnie* a conexão com o território pode ser histórica e simbólica, no caso da nação ela é física e real: nações possuem territórios.** Em outras palavras, as nações sempre requerem “elementos” étnicos. Estes podem ser retrabalhados é claro; e em geral o são. Mas **as nações são inconcebíveis sem alguns mitos comuns e memórias de um lar territorial.**²⁸¹

O elemento distintivo entre nações e comunidades étnicas, segundo Smith, concentrar-se-ia nos aspectos institucionais dos quais o Estado é fundamental.

Enquanto as comunidades étnicas produzem relações mais fluidas e emotivas, baseadas nos sentimentos primordiais, as nações figurariam como “evoluções” institucionalizadas, onde tais sentimentos e símbolos de uma ordem mais “primitiva”

²⁷⁸ Faço aqui uma alusão ao trabalho de Barth. Aliás, pouco citado por Smith, mas que parece se utilizar de alguns princípios já expostos por aquele. Os *ethnic cores* neste sentido seriam uma espécie de *organizational type*, responsáveis pela articulação dos diacríticos culturais. Cf. BARTH, 1976.

²⁷⁹ SMITH, 1991: 38-39.

²⁸⁰ SMITH, 1991: 39.

²⁸¹ SMITH, 1991: 40. (Grifos meus).

poderiam se cristalizar em formas mais estáveis e formais, definindo os limites dos territórios e também das relações sociais. Assim como Gellner, Smith também não concebe a realização da nação-sem-estado, e conseqüentemente, da nação-sem-território.

Em linhas gerais, a nação como comunidade política e cultural poderia ser compreendida como o resultado da construção simbólica da coletividade a partir de um núcleo ou raízes étnicas.

Na maior parte das vezes parece mesmo que as nações são criadas, inventadas ou imaginadas a partir de símbolos étnicos — em outras palavras, símbolos *etnizados* e manipulados pelas comunidades em contato.

O nacionalismo cigano parece se manifestar de forma inovadora, pois apresenta um padrão diferenciado no qual as **representações coletivas sobre a nação transcendem as fronteiras do espaço físico, do Estado e do mercado.**

Nicolae Gheorghe, cigano romeno e sociólogo, membro de organizações pró-ciganas, defende a utilização do termo *transnacionalismo* para se referir aos ciganos.

A idéia ou o significado indica que nós [ciganos] **podemos nos desenvolver através de um caminho diferente dos Estados-Nações e minorias nacionais.** Gostaria de afirmar que **nós podemos construir uma nova e dinâmica imagem étnica** como meio de referência em nossas interações com instituições não-nacionais ou supranacionais.²⁸²

A dificuldade em se compreender o (*trans*)nacionalismo cigano pode ser apenas a insistência em uma *lógica* ou em um *modelo convencional* sobre os Estados-Nações modernos.

Como podemos ver, o *transnacionalismo* cigano é um desafio não só às questões de política internacional e planejamento estratégico de políticas públicas,²⁸³ mas também um desafio às teorias sociais atuais que parecem inócuas quando tentam explicar as organizações e os sentimentos nacionalistas e étnicos ciganos.

²⁸² GHEORGHE, 1997: 161. (Grifos meus).

²⁸³ Vale lembrar principalmente a luta atual de organizações ciganas européias e as conseqüentes polêmicas em torno do *status* adquirido pela comunidade cigana junto às organizações governamentais internacionais como a ONU e a CEE. Muitos ciganos desejam o *status* genérico de *minorias nacionais* ou mais recentemente, *minorias transnacionais*, ao invés de minorias étnicas, como forma de estratégia política frente às relações locais com autoridades públicas. Como membro de uma comunidade transnacional, um problema de discriminação racial pode tomar as dimensões de um problema internacional e de violação de direitos políticos legitimados internacionalmente enquanto, como

Porém, antes de entrar na discussão final sobre o deslocamento analítico necessário à melhor compreensão do nacionalismo cigano, apresentarei a seguir uma breve descrição e análise dos símbolos e representações que me parecem compor o chamado *transnacionalismo cigano*.

4.2 A Mitoprática da “Nação Cigana” — um exercício de imaginação etnográfica

Utilizo-me de um argumento de Marshall Sahlins²⁸⁴ sobre a mitoprática entre os maori, para analisar os “movimentos nacionalistas ciganos”, ou a idéia “quase-mítica” da “Nação Cigana”.²⁸⁵

No caso dos maori, Sahlins mostra como o mito das origens possibilita a variação dos significados dos eventos concretos, ou seja, a mitologia maori é constantemente reinterpretada pelas experiências cotidianas dos indivíduos. Como afirma Sahlins,

é claro que os maori são argutos mitólogos, com capacidade de selecionar, do corpo flexível de tradições, aquelas mais apropriadas à satisfação de seus interesses correntes, assim como são concebidos. O que distingue a mitoprática maori de outras, não é a existência (ou ausência) desses interesses, mas exatamente que sejam concebidos dessa forma.²⁸⁶

Assim, as práticas sociais maori devem ser consistentes com o *corpus* mitológico que fundamentava universalmente as relações entre homens e natureza. Haveria sempre uma interpretação “correta” de um determinado evento encaixado em algum provérbio mítico unificador do microcosmo onde a ação se passa e o macrocosmo transcendental ordenador de todos os eventos naturais e humanos. Mais uma vez Sahlins é esclarecedor a este respeito. Segundo ele,

o passado maori é um vasto esquema de possibilidades de vida, que vão desde os mitos antigos até à memória recente através de uma série de épocas paralelas na estrutura, e análogas no evento, enquanto sucessivamente vão mudando de conteúdo, do abstrato e do universal ao concreto e individual,

membro de uma comunidade étnica local, o indivíduo parece se encontrar à mercê das autoridades locais – freqüentemente desfavoráveis às causas minoritárias. Cf. MIRGA e GHEORGHE, 1997.

²⁸⁴ SAHLINS, 1990.

²⁸⁵ Literalmente o “lar do ser humano”. *Romanes* é a *essência do homem (rom)*, enquanto *-thàn* é o lugar de origem, o *lar*, ou a casa em seu sentido cosmológico. Cf. também HANCOCK, 1994 e LIÉGEOIS, 1988.

²⁸⁶ SAHLINS, 1990: 79-80.

do divino ao humano e assim até o grupo ancestral, da separação entre Céu e Terra à delimitação dos territórios dos clãs.²⁸⁷

A mitoprática maori se caracteriza pela flexibilidade das estruturas de significado dos mitos que possibilita a grande variação de sentidos das ações cotidianas e interpretações dos eventos concretos. Estes eventos, entre os maori, só podem ser compreendidos como uma cadeia de significados interligados entre a realidade concreta individual (microcosmos) e a realidade divina ancestral (macrocosmos) responsável pela ordenação do universo. Deste modo, os mitos e memórias fundamentam e definem a realidade concreta ao mesmo tempo em que são reinterpretados e reinventados em uma estrutura performativa.

Entre os ciganos, os mitos de origem parecem se organizar a partir da divisão central do universo entre humanos e não-humanos, pureza e impureza. Os eventos concretos estão imersos nesta dualidade da existência humana, e a partir dela seus significados são reinterpretados, reinventados e organizados socialmente.²⁸⁸

Neste contexto, devemos compreender grande parte dos mitos e práticas responsáveis pela invenção da comunidade e não só dela, mas também da própria identidade cigana.

O único mito sobre as origens de que tive conhecimento²⁸⁹ afirma que os ciganos teriam recebido do *Sunto Del* (Deus) toda a Terra para nela viver como bem entendessem – como diz o provérbio nativo, “entre o Céu e a Terra, os Ciganos”. Em contrapartida, os ciganos deveriam ser fiéis ao poder divino e seguir seus desígnios (ou leis), que teriam sido então definidos em uma reunião entre os *barôs*²⁹⁰ de todos os clãs ciganos. Neste conselho de chefes teriam sido definidas mais de 80 leis, que na realidade compõem desde os códigos morais elementares até as regras rituais de purificação.

Após a reunião o *Sunto Del* teria ordenado que os clãs se separassem e **se “espalhassem pela terra como grãos de trigo ao vento” sem se fixar em um território, mas antes, “levando sempre um pedaço da terra no coração”**. Porém, o

²⁸⁷ SAHLINS, 1990: 81.

²⁸⁸ Adiante tentarei mostrar como a realidade social do cigano parece se estruturar sobre a dualidade do puro/impuro, criando assim uma rede de relações hierarquizadas entre diversas categorias étnicas dentro da comunidade local e, externamente, em relação ao universo *gadjo*. Este modelo, como já demonstrado no capítulo 2, possui algumas semelhanças com o sistema de castas indiano descrito por Dumont (1992).

²⁸⁹ Relato de um *kalderash* chefe de família em Belo Horizonte, portanto, membro da *kris romani*.

²⁹⁰ Literalmente “grande chefe”. Um *barô* é normalmente um ancião, chefe de alguma família extensa, que incorpora os valores mais nobres do cigano.

que parece definir a comunidade de valores, sentimentos e experiências entre diversos grupos e categorias étnicas ciganas (comum a *Roma* e *Calons*, por exemplo), é a relação entre **puro/impuro** incorporada em um elemento totalizador como o *romanes*. Podemos verificar este fato através de exemplos como o tratamento dado aos mortos pelos ciganos.²⁹¹ Angus Fraser nos relata, “o medo da presença assustadora do espírito desencarnado (*mulo*) de algum morto que não teve bem executado seu rito funeral”, e de como esta falha (quanto ao ritual funerário) pode atingir toda a comunidade cigana. Segundo Fraser,

ainda mais pervasivo é o **medo da contaminação** e os tabus que surgem dele. Apenas em tempos relativamente recentes se reconheceu a importância e o significado dos códigos de pureza ciganos: agora, as crenças na **poluição moral** podem ser vistas como **um elemento nuclear de sua cultura, servindo como expressão e reforço das fronteiras étnicas e separação fundamental entre ciganos e gadjé**.²⁹²

Como vimos acima, de um ponto de vista mais geral, a tradição cultural cigana parece se estabelecer a partir da relação universal **puro/impuro** que, incorporada ao *romanes*, organiza hierarquicamente os grupos e suas fronteiras, tanto interna quanto externamente.

O cigano transita entre dois mundos opostos e perigosos, e a comunidade, ao mesmo tempo que é protetora pode ser também “perversa”. Do mesmo modo que protege o grupo das impurezas do mundo profano (*gadjo*), pode ser fonte de poluição entre todos os indivíduos a partir do momento em que algum membro do grupo deixa de seguir as regras e normas prescritas pela tradição, como um rito funerário mal feito, por exemplo.

“Para um cigano, ser declarado impuro (*polluted*) é a maior vergonha que ele pode carregar, e também **toda sua família**. É a morte social, e mais que isto, a condição de “morto”: tudo o que tocar ou usar se configura em **poluição para todos os outros da comunidade**”.²⁹³

²⁹¹ FRASER, 1995; GROPPER, 1975; SUTHERLAND, 1986; OKELY, 1983; STEWART, 1997.

²⁹² FRASER, 1995: 242-244. (Grifos meus).

²⁹³ FRASER, 1995: 244-245. (Grifos meus). Ver também em Stewart (1997: 210-211) uma boa descrição sobre os ritos funerários e os aspectos da poluição moral. Segundo este autor, entre os ciganos a dualidade puro/impuro implica diretamente em honra e vergonha. **Pureza = possuir honra**. Os gadjé, obviamente, não possuem honra nem vergonha por serem impuros.

Judith Okely sugere que o espírito do cigano morto (*mulo*) “torna-se *gadjo*. Morte equivale à assimilação.”²⁹⁴ Isto é, quando o cigano morre, momentaneamente seu espírito se torna impuro, equivalendo ao estado em que se encontram os *gadje* na vida cotidiana.

Stewart e Piasere afirmam que muitos ciganos acreditam em uma viagem espiritual até o mundo sagrado dos mortos (ciganos). Por isto, o *mulo* deve passar por um ritual de isolamento e purificação — quando é enterrado — que irá permitir sua reintegração em um lugar superior e mais puro em relação à vida na Terra.²⁹⁵

Podemos notar que as regras de purificação funcionam como fronteiras (simbólicas) étnicas entre o mundo cigano e o mundo não-cigano, fundamentando as relações sociais em bases hierarquizadas, onde a comunidade cigana cumpre um papel decisivo de distinção, neste caso uma distinção étnica.²⁹⁶

Assim, as relações entre ciganos e *gadje* parecem se orientar de acordo com um mito fundador do universo, onde aqueles são humanos e foram designados a povoar e viver livremente na Terra. Os *gadje*, por outro lado, são **impuros** e não sabem como viver em comunhão com a natureza, devendo portanto serem “isolados” do contato com qualquer cigano, sob pena destes terem toda a sua comunidade contaminada pelas impurezas do mal (*o beng*). Portanto,

os *gadje* são, por definição, **impuros, ignorando as regras do sistema moral e sem um sentido apropriado de “vergonha”**: eles existem fora das fronteiras sociais, e seus lares e alimentos preparados apresentam um constante perigo de poluição. **O código de pureza serve então para isolar** aqueles ciganos que mantêm um contato mais freqüente e intenso com os *gadje*; sua existência torna mais compreensível a preocupação dos ciganos, tão evidente em sua história, em evitar qualquer forma de emprego que requeira tal contato.²⁹⁷

Este “isolamento” só se torna possível através da força exercida pela comunidade sobre seus indivíduos. A experiência constante dos ciganos com a vida em comunidade sustenta a crença e as tradições do grupo, conferindo a elas um

²⁹⁴ OKELY, 1983: 228-229.

²⁹⁵ STEWART, 1997: 217-223; Leonardo Piasere é citado por Stewart na nota número 30 do capítulo 12. Stewart afirma ainda que a crença no mundo dos mortos e a reintegração do *mulo* em uma outra dimensão sagrada deve variar de acordo com o nível de integração dos grupos ciganos à sociedade *gadji* – por exemplo, a crença no mundo dos mortos parece ter grande influência do cristianismo sobre determinados grupos.

²⁹⁶ Cf. ZATTA, 1989. Nesse estudo o autor mostra como as fronteiras étnicas de um grupo roma da Eslovênia em relação aos *gadje* se fundamentam nos códigos de **pureza/impureza** dos alimentos. Ver especialmente o simbolismo em torno do cavalo (p. 448-449). Também OKELY, 1983: 100-102.

significado mais amplo e profundo contido no *romanes*. É neste sentido que devemos procurar entender o significado de *Romanesthàn*. Isto é, o problema da constituição de uma “Nação Cigana” não implica **apenas** em uma *política da etnicidade*, ou em questões mais formais como o estabelecimento de instituições como o Estado ou organizações jurídico-administrativas. Este é um fenômeno essencialmente simbólico, que se inscreve em uma história singular, a história (mitoprática) das lutas e resistências de diversas categorias étnicas ciganas, integradas em uma *comunidade total*.

Discursos e práticas determinaram a vida de milhares de indivíduos rotulados pelo termo “ciganos”, implicando um estereótipo mais ou menos fixo. Cabe aqui mostrar como esses discursos e práticas também influenciaram (e continuam influenciando) na identificação e construção simbólica de uma comunidade (transnacional) como a “Nação Cigana”.

Como vimos, a história dos ciganos é cheia de infortúnios. O isolamento em relação aos *gadje* é uma constante batalha pela sobrevivência. A “comunidade cigana”, com muito esforço e persistência, consegue se manter coesa e “purificada”, pois, na grande maioria das vezes, o que vemos é a pressão das sociedades envolventes procurando a assimilação dos chamados ciganos.²⁹⁸

A história desses indivíduos se confunde com sua própria mitologia e a mitologia criada através dos discursos acadêmicos, “oficiais” e do senso comum, que insistem em definir a maneira de *ser* dos ciganos.

Portanto, eu diria que a mitoprática cigana parece ocorrer de maneira um tanto diversa das outras, pois ela mistura seus mitos e crenças com a história de perseguições e segregação.

Os discursos racistas e as práticas discriminatórias, depois de séculos de conflitos e muita opressão, fundem-se aos mitos fundadores ciganos, criando novas “possibilidades de vida”. A própria comunidade passa a ser reinterpretada e reinventada a partir desses discursos (mitologias científicas e outras) e práticas, criando assim a possibilidade do *Romanesthàn*, ou seja, a emergência de uma *totalidade sui generis*.

²⁹⁷ FRASER, 1995: 246. (Grifos meus).

²⁹⁸ Mais uma vez, como afirmou Okely, o banimento e conseqüente assimilação do cigano pelo mundo gadjo equivale à morte. OKELY, 1983: 229.

Como mostrou Pierre Bourdieu, a luta pelos discursos (mitologias) e práticas, fundamentam as relações sociais e, conseqüentemente, também as identidades e a *divisão do mundo social*.²⁹⁹

A construção da “Nação Cigana” como comunidade se transforma em uma luta entre o “mito nativo” da origem e o “mito construído” pelas relações conflituosas entre ciganos e *gadjé*, através dos discursos “científicos” (dos ciganólogos) e da história “oficial”, que se mesclam ao discurso racista e eficiente das políticas públicas e as representações etnocêntricas do senso comum.

Se observarmos as características apresentadas anteriormente por Anthony Smith sobre a definição de nação, veremos que muitas delas são incorporadas “inversamente” pela mitoprática cigana. Assim, o nome coletivo “ciganos” é na realidade um *rótulo* (étnico) legitimado por representações “cientificistas” e “oficiais”. As memórias históricas e tradições ciganas se confundem sistematicamente com sua verdadeira história de horrores, perseguição, exclusão e degredos.

É significativo que, mais do que uma história da cultura, encontramos os relatos oficiais das políticas anti-ciganas, pelas quais as “memórias históricas” se conservam traumatizadas e dolorosas para os ciganos. A associação específica com um “lar” não passa, muitas vezes, de uma ilusão criada pelas lendas e histórias contadas e sustentadas por alguns ciganólogos e intelectuais ciganos. Mesmo a origem comum na Índia não deixa de fazer parte da “geografia mitificada” do imaginário e discurso científico da ciganologia.

Apesar de tudo isto, a idéia da “Nação Cigana” encontra ressonância não só nas imaginações de ciganólogos e alguns intelectuais ciganos, mas também se incorpora à realidade vivida por muitos deles, reinventando suas próprias tradições e imaginando a comunidade por caminhos alternativos.

De fato, o *rótulo* “ciganos” possui uma origem social, referendada por discursos eruditos e populares. Assim, os ciganólogos e suas teorias científicas contribuem decisivamente para a legitimação de uma homogeneidade cultural entre os chamados ciganos. Este e outros rótulos sobre a constituição da tradição cultural cigana são também *performativos*, uma vez que permitem a eles, os ciganos, se verem através das representações “alienígenas” — o “olhar *etnizado*” — encontrando a partir daí, uma unidade cultural concreta que fundamenta discursos e práticas nacionalistas, por exemplo.

²⁹⁹ BOURDIEU, 1980a.

Se por um lado as tradições se baseiam em discursos locais antigos, como é o caso do mito fundador dos clãs e suas leis, por outro lado a inserção destas memórias, tradições e discursos em um processo histórico contemporâneo transforma o mito em uma realidade alternativa, reinventando-o e reinterpretando-o.

O mito da origem cigana atualmente está condicionado aos novos avanços teórico-metodológicos da lingüística, da história e da antropologia (física e social). Descobre-se, ou melhor, inventa-se, um novo “lar” ancestral situado nas planícies do noroeste indiano, uma nova língua pura e verdadeira, uma nova ideologia do que é ser cigano.³⁰⁰

Em outras palavras, as tradições, imagens, metáforas e retóricas são redefinidas e incorporadas em um esquema discursivo e prático próprio do cigano, uma espécie de ideologia *nacionalista* cigana que os possibilita imaginar e vivenciar a comunidade étnica como *Romanesthàn*. Neste momento, as hierarquias internas, as categorizações intraétnicas, as distâncias estruturais, códigos, valores morais e símbolos são reinterpretados e reorganizados através da experiência comum. A própria percepção do *Outro* se modifica por algum momento, e aquele tratado como *matchuano* pode ser tratado como *Roma*; aquele que antes se apresentava como um “cigano brasileiro” (*Calon*) passa a se apresentar como um “cigano” (*rom*)³⁰¹; assim, a “comunidade total”, a idéia da “Nação Cigana” se concretiza, mesmo que momentaneamente, nas experiências e representações dos ciganos sobre si mesmos.

De modo semelhante às castas indianas, os grupos ciganos se integram em um *sistema total* hierarquizado. Porém, como o sistema estabelece posições relativas para os eventos e fatos concretos de acordo com o contexto, as relações entre indivíduos e grupos tendem a variar.

Como afirma Dumont, “uma casta particular é um grupo complexo ou, se quisermos, um conjunto de grupos de ordens ou níveis diversos onde funções distintas (profissão, endogamia etc.) se fixam em diferentes dimensões; (...) a casta é um *estado de espírito* que se expressa pela emergência em situações

³⁰⁰ FRASER, 1995.

³⁰¹ Estas transposições de identidades, onde as hierarquias internas são suspensas momentaneamente, ocorrem em contextos políticos e sociais específicos, como a aliança de duas famílias que se vêem ameaçadas pela escassez de recursos econômicos locais, ou mesmo uma disputa local entre vitii rivais – a aliança com outras categorias étnicas pode representar maior poder no enclave local e, deste modo, uma revisão sobre as identidades pode se fazer necessário (como no caso da aliança entre *Calons* e *kalderash*).

variadas (...)"³⁰² O poder que uma casta exerce em um determinado contexto (ou território) pode ser bem diferente daquele que exerce em outro.

Entretanto, o *princípio de hierarquização* do sistema de castas, como também encontramos entre os ciganos e suas categorias étnicas, baseia-se no valor da relação puro/impuro, pois esta supõe superioridade/inferioridade. Mais uma vez Dumont é esclarecedor.

Esta oposição supõe a hierarquia, a superioridade do puro sobre o impuro, supõe a separação, pois se faz necessária a separação entre puro/impuro, supõe também a divisão do trabalho pois as ocupações puras e impuras devem, elas mesmas, serem separadas. O conjunto se funda sobre a coexistência necessária e hierarquizada das oposições.³⁰³

Como vimos no capítulo 2, esse princípio elementar de hierarquização (a partir da oposição puro/impuro) organiza socialmente o universo cigano, traçando uma linha divisória, ou se quisermos, estabelecendo fronteiras (étnicas) interna e externamente, entre ciganos e *gadje*, conferindo sentido à comunidade cigana mais ampla.

O *romanes* determina as fronteiras e identidades e caracteriza o *Romanesthàn*, possibilitando a organização e arregimentação das diferentes categorias étnicas ciganas em uma comunidade transnacional

4.2.1 Movimentos Nacionalistas Ciganos

Durante muito tempo permaneceram no imaginário social dos ciganos e, em especial no imaginário *gadjo*, as representações que destacavam o cigano como sendo essencialmente um nômade, ou seja, a forte presença do estereótipo do nomadismo.³⁰⁴ Poderíamos dizer que assim eram imaginados, com mais frequência, a comunidade cigana e o próprio cigano.

Como tentei mostrar, principalmente no capítulo 3, várias representações sobre os ciganos que permanecem no imaginário social foram criadas e transformadas ao longo da história cigana.

³⁰² DUMONT, 1992: 52.

³⁰³ DUMONT, 1992: 65.

³⁰⁴ GHEORGHE et alli, 1995; LIÉGEOIS, 1988.

As representações sobre o “nomadismo cigano” fundamentam talvez o mais forte estereótipo que simboliza e identifica o cigano, principalmente dentro do imaginário *gadjo*. Entretanto, este parece ser um símbolo *reductor* das diferenças e da diversidade existente entre as diversas categorias étnicas que compõem a tradição cultural cigana. Na medida em que a vida sedentária se tornou um costume cada vez mais comum e evidente entre as comunidades ciganas, imprimindo uma modificação na organização social e econômica nativa, as representações sobre o nomadismo se enfraqueceram e a idéia de uma unidade da tradição cultural cigana, imaginada a partir daquelas representações, sofreu sensíveis alterações.

As mudanças ocorridas nos discursos e representações sobre os ciganos e também nas práticas sociais marcam, efetivamente, a mudança nas estratégias políticas das organizações ciganas e, por extensão, a mudança na forma de se conceber a comunidade.

As representações dominantes sobre o nomadismo cigano são apenas algumas daquelas que influenciaram a maneira como a comunidade cigana foi e é, com frequência, imaginada e vista pelos *gadje* e pelos próprios ciganos.

Em um período anterior ao surgimento das primeiras organizações ciganas, parecia não haver nenhuma preocupação em compreender, tanto por parte dos ciganos como dos ciganólogos, este processo de construção de representações e imagens que determinam, de alguma maneira, as práticas e percepções dos ciganos sobre si mesmos.

Isto é importante, pois como veremos, a diferença entre aquelas organizações ciganas *localistas* (isto é, conservadoras e “dominadas” pela tradição local) e outras organizações baseadas em princípios *epocalistas* (isto é, princípios globais e cosmopolitas) poderia ser explicada a partir da **consciência** e da **experiência** diferenciadas sobre determinadas representações sociais.

Assim, a representação sobre o *Romanesthàn* deve ser, hoje em dia, bastante diferente daquela imaginada há 50 ou 100 anos atrás. Também traços como o nomadismo, a língua, a descendência e a religião devem ser imaginados e representados diferentemente, pois são elementos dinâmicos da cultura.

Deste modo, os ciganos estabelecem formas alternativas de organização de suas experiências, modificando também as estratégias de ação política das diversas comunidades ciganas.³⁰⁵

Em outras palavras, a ação política atual se distingue daquelas utilizadas pelos ciganos há 50 ou 100 anos atrás, pois incorpora as experiências cotidianas em uma organização social atualizada de acordo com o contexto.³⁰⁶

As primeiras organizações ciganas surgiram fortemente influenciadas pelas representações do imaginário *gadjo* sobre a existência de *reis* e *príncipes* ciganos. Não é de hoje que a “Nação Cigana” e sua “realeza” povoam a imaginação do senso comum, dos governantes, dos acadêmicos e dos próprios ciganos.

A invenção de um suposto império cigano — para alguns, império de *vagabundos*, *fascínoras* e *assassinos*, para outros, império *selvagem*, *paradisíaco* e *romântico* — surge logo após a chegada dos ciganos ao continente europeu. São confundidos com habitantes do “Pequeno Egito”, uma região montanhosa da Grécia, e, a partir daí, passam a ser chamados de “egípcios”.³⁰⁷

Alguns destes ciganos, mais tarde, recebem cartas e salvo-condutos de nobres alemães, romenos e húngaros, permitindo que atravessassem suas terras e domínios, pedindo para que outras autoridades e nobres que os recebessem lhes oferecessem abrigo e ajuda. Ao que tudo indica, esta deveria ser mais uma tática dos nobres europeus no sentido de afastarem aquela gente “excêntrica” e “indesejada” de suas terras. Com isto, muitos ciganos, normalmente **chefes** de *kumpania* ou grandes grupos como as *vitsii*, receberam títulos de nobreza dos reis e príncipes europeus também com a condição de que continuassem a peregrinar até sair de seus domínios.

Mais tarde, aparentemente com a falsificação dos títulos e salvo-condutos, os ciganos chegaram à Europa Ocidental já com a fama de imigrantes de uma nação oriental exótica, com seus príncipes, *voivodas* e duques ciganos.³⁰⁸

Nos séculos que se seguiram, a imaginação e a ignorância popular fizeram apenas aumentar e desenvolver os estereótipos sobre os ciganos. Há motivos para se acreditar que os próprios ciganos se encarregaram de perpetuar tais crenças, muitas vezes de forma inconsciente. E, ainda hoje, muitos ciganos afirmam, vez por outra,

³⁰⁵ HANCOCK, 1997; e GHEORGHE, 1997. Demonstram a tentativa de modificar as estratégias políticas das organizações, partindo de “novas” representações sobre os ciganos. Por exemplo, a representação sobre a “origem indiana” e a padronização da língua romani.

³⁰⁶ STEWART, 1997.

³⁰⁷ FRASER, 1995; LIÉGEOIS 1988; Deste nome surgem as variações em diversas línguas: gitanos, tziganes, zigeuners, gypsies, ciganos etc.

terem vindo do Egito ou da Índia. Alguns também defendem a existência de uma certa “Realeza Cigana”. Este tipo de discurso parece ter uma função estratégica em relação aos *gadjé* e também em relação a outras categorias étnicas, dependendo do posicionamento hierárquico e local, pois procuram elaborar um discurso do tipo nacionalista, explorando a idéia de uma Pátria-Mãe ou um Lar Ancestral. Mesmo que os ciganos não acreditem de fato e nem se preocupem com sua origem indiana ou com a existência de reis e príncipes, muitas vezes utilizam estes recursos *ideológicos* como forma de se relacionarem estrategicamente com a comunidade interna e externa.

Assim, no Brasil e também na Europa e Estados Unidos, alguns ciganos crêem de fato em seus reis por ser estrategicamente “conveniente”. Muitos são “descendentes” de *Famílias Reais* como o caso dos Kwiek e Stanescon, aqui no Brasil.³⁰⁹

Segundo Liégeois, a invenção do mito dos reis ciganos e, conseqüentemente, da nação, surge a partir de várias histórias presentes no imaginário *gadjo*, apropriadas e adaptadas pelos ciganos como ação política em relação aos *gadjé* e a outras *vitsii* ou *natsii* ciganas, simultaneamente. Assim, um cigano procura reivindicar sua “nobreza” e um território do qual ele seria o soberano. “E alguns bem espertos se fazem coroar, levam uma insígnia real, elaboram programas que, **por mais míticos que sejam, servem de inspiração para quem quiser tornar este fato uma realidade.**”³¹⁰

Este é o caso da “família real cigana” dos Kwiek (*roma* originários da Romênia) que também possui seus descendentes aqui no Brasil (Belo Horizonte e Rio de Janeiro). Em princípio o Rei Miguel II, no início da década de 1930, já sonhava com um Estado Cigano legítimo que fosse estabelecido às margens do rio Ganges, na Índia. Mas, é somente com a coroação de Janush Kwiek, em 1937 na Polônia, que se dá início à objetivação do mito da “Nação Cigana”. Em seu primeiro discurso como monarca, Janush Kwiek dizia:

Primeiramente vou enviar um delegado a Mussolini para lhe pedir que nos dê uma faixa de território na Abissínia [atual Etiópia], para que os ciganos se estabeleçam ali. **Nosso povo está farto de vagar sem destino pelas eras: é chegado o momento de cessar nossa vida nômade.** Que nos deixem enviar nossos filhos às escolas polonesas para que ali sejam educados, e assim teremos nossos representantes na Sociedade das Nações.³¹¹

³⁰⁸ FRASER, 1995.

³⁰⁹ Ver mais adiante um pouco da história destas duas famílias um tanto “emblemáticas”.

³¹⁰ LIÉGEOIS, 1988: 227. (Grifos meus).

³¹¹ LIÉGEOIS, 1988: 229. Transcrição de J-P. Liégeois. (Grifos meus).

Esta coroação seria anunciada até mesmo no Brasil que, como mostrou D'Oliveira China, teve noticiado o encontro da realeza cigana em vários jornais da época. Em apenas um exemplo,

O Estado de São Paulo, de 21 de fevereiro de 1936, publica o seguinte telegrama:

Congresso Extraordinário de Ciganos

Varsóvia, 20 - Os representantes dos ciganos do mundo inteiro reúnem-se brevemente em Rowne, na Polônia, em congresso extraordinário. Estarão presentes oito reis, **inclusive o dos ciganos brasileiros**, Futulesco Kwiek, que **assumirão a presidência do congresso incumbido de escolher o “rei” dos “reis”, isto é, o soberano de todos os ciganos**. O congresso examinará igualmente a possibilidade de **escolha, para os ciganos, de um território em que pudessem estabelecer-se definitivamente.**³¹²

A dinastia Kwiek se estenderia ainda por muitos anos, mas não seria a única nem a última a reivindicar o *status* de realeza entre os ciganos. Vários exemplos podem ser dados sobre a auto-proclamação de reis ciganos.

Mais recentemente, como exemplo de que estas representações sobre a nação ou império com seus reis ainda persistem *localmente* em algumas comunidades ciganas, temos os casos de Íon Cioba, e de Mirian Stanescon.

No caso de Íon Cioba (também um *roma* de origem romena), sua fama, como a dos Kwiek, assumiu proporções gigantescas, apesar de seguir o princípio e o estilo de “políticas *localistas*”.³¹³ A *vitsa* Cioba já dominava a cena entre os ciganos romenos há mais de meio século, sendo Íon um *kalderash* importante na hierarquia de seu grupo. Assim, este cigano rico e poderoso, através da política *local* entre as *vitsii* romenas, após a queda da ditadura de Ceaucescu resolveu se auto-proclamar rei dos ciganos, com o objetivo de capitalizar mais poder e dinheiro. Como informa Isabel Fonseca,

ser senador, eleito ou inventado, não era grande coisa. Um doutorado era difícil de ser atribuído. E assim, em 1992, Íon Cioba declarou-se rei dos ciganos romenos. Mandou fazer uma coroa de ouro e alugou a igreja ortodoxa

³¹² Citado em D'OLIVEIRA CHINA, 1936: 637. (Grifos meus).

³¹³ Exemplificando a afirmação de Hannerz de que o que é local, “pessoal, primário e de pequena escala, não está necessariamente confinado no espaço, e o que se espalha por continentes não precisa ser de forma alguma de larga escala” (HANNERZ, 1996: 98).

de Sibiu para uma elaborada cerimônia de coroação. Mas houve disputa. O primo de Cioba, Iulian Radulescu, voltara de uma breve mas glamourosa estada em Queens, Nova York. Para não ficar atrás, Radulescu contra atacou com a reivindicação de ser imperador de todos os ciganos de toda parte. Desde então os dois vêm disputando e emitindo reais denúncias recíprocas.³¹⁴

O ponto importante aqui é o aspecto *localista* das disputas, quer dizer, as lutas pelo poder ocorrem em torno dos grupos familiares, das *vitsii*. Porém, tais lutas conseguem destaque para além das famílias e dos grupos locais.

Como afirma Fonseca mais adiante, sobre esta disputa de coroação de Cioba, “o principal, porém, é que **tocaram num item comercial para exportação**; reis ciganos, afinal, são **apenas** invenção do imaginário *gadjé*. Como tantos reis instantâneos antes deles, ambos sabiam que a **realeza exerce um fascínio que secretários gerais e membros de entidades não têm**”.³¹⁵

No Brasil, também recentemente, outra disputa *localista* arregimentou as forças de algumas famílias *roma*, e até *calons*, em torno de alguns candidatos à realeza cigana. Neste caso, as atenções se voltaram para a *vitsa kalderash* dos Stanescon.

A revista *Magia Cigana*, lançada à época da novela apresentada pela Rede Globo, *Pedra Sobre Pedra* (1992), que mostrava a vida de um grupo de ciganos, revela alguns detalhes sobre a disputa real entre os ciganos brasileiros.³¹⁶ Segundo a reportagem da revista,

³¹⁴ FONSECA, 1996: 320. Vale lembrar que Ion Cioba morreu em 1997, deixando espaço para seus sucessores, o que foi noticiado até no boletim acadêmico da Gypsy Lore Society. “Ele era um verdadeiro defensor dos direitos ciganos, porém considerado por alguns apenas um bufão. Seus sucessos representando seu povo foram poucos. Obteve mais sucesso desenvolvendo as aparências de seu poder, ostentando os produtos de seus negócios em encontros com oficiais do governo”(Newsletter of Gypsy Lore Society, 20/1, 1997: 2-3).

³¹⁵ FONSECA, 1996: 321. (Grifos meus). De fato este é um “produto” que pode ser comercializado, mas que leva benefícios apenas para as famílias e empresários que giram ao seu redor, como é característico de movimentos e organizações *localistas*. Ainda, como ficará claro mais adiante, não posso deixar de discordar de Fonseca quanto aos reis serem “apenas” invenção do imaginário *gadjé*. A autora ainda insiste em que “os próprios ciganos jamais reconheceram reis. Líderes para disputas locais era o máximo que qualquer grupo necessitava ou tolerava, e esses homens eram de fato mais juízes do que governantes.”(1996: 322). Isto mostra seu desconhecimento sobre os processos de construção simbólica das comunidades e da própria “Nação Cigana”. Como certa vez afirmou David Schneider, a antropologia deveria estar mais preocupada com o que os indivíduos fazem e pensam do que com o que **dizem** que fazem e pensam a respeito.

³¹⁶ Vale lembrar que alguns membros da família Stanescon prestaram consultoria à Rede Globo, no tocante à reconstrução da vida dos ciganos. Fato que, posteriormente, em outra novela de 1996, *Explode Coração*, provocou uma crise mais intensa entre diversas *vitsii* e outros grupos ciganos. Neste momento tive a oportunidade de observar as discussões entre alguns ciganos da comunidade *kalderash* de Belo Horizonte.

No final do século passado, o Rio de Janeiro recebia um cigano da tribo *kalderash* chamado Nicolas Stanescon (ou Rhitsa). Ele vinha chefiando cerca de sessenta famílias, e mais tarde, na época da Segunda Guerra Mundial, trouxe outras trinta e cinco. Respeitado por seu povo, **tornou-se uma espécie de rei** – um prestígio que, ao morrer, transferiu à esposa, Yordana. Dessa forma começou uma fase de lideranças femininas no clã comandado pelos Stanescon que perdura até hoje. Com a morte de Yordana, considerada uma rainha, o “poder” passou para a sua filha mais velha, Lhuba Stanescon, que ainda o exerce. Mas já tem herdeira certa: a filha mais velha, Mirian Stanescon Batuki Siqueira, ou apenas Mirian Cigana (formada em Direito... e **casada com um empresário não-cigano**, tem quatro filhos...).³¹⁷

Mais tarde a família Stanescon e, especialmente, Mirian Stanescon foi acusada por vários outros *roma* e *calons* de propagarem uma falsa imagem dos ciganos através das novelas da Rede Globo.

Ao que parece, foram apenas mais alguns episódios de disputas entre famílias e grupos, pois a repercussão destas disputas em Belo Horizonte, naquela época, mostraram que os Stanescon pareciam pretender o *status* adquirido historicamente pela família Kwiek. Os próprios Kwiek de Belo Horizonte e outros *kalderash*, com os quais mantive contato, questionavam levemente as pretensões reais dos Stanescon, primeiro desdenhando a existência de reis ciganos, para depois afirmarem a força da *vitsa* Kwiek.³¹⁸

Portanto, apesar de reis ciganos figurarem freqüentemente no imaginário social de *gadjé* e ciganos, estas representações expressam mais as práticas e discursos locais. Revelam as linhas de ação política, fortemente tradicionalistas, alçadas sobre convenções locais, e que se objetivam nas relações de parentesco.

Ao mesmo tempo em que estas representações se formavam e que ainda persistem neste imaginário e nas experiências locais de ciganos e não-ciganos, outras formas de ação política e outras representações foram sendo elaboradas ao longo da história das organizações ciganas.

A partir da década de 30, na Europa, surgem várias organizações políticas ciganas. Muitas delas, tentando elaborar um programa político “transnacional”, ou seja, almejando resultados que fossem além das disputas familiares, trabalhando pela melhoria de seus direitos e o reconhecimento de sua situação marginalizada como minorias étnicas.³¹⁹

³¹⁷ **Magia Cigana**, 1992: 15. (Grifos meus).

³¹⁸ No entanto, como mostrarei mais adiante, devido à política da etnicidade cigana, estas *vitsii* podem se unir, como no caso da *vitsa* Stanescon e a Kwiek, de acordo com os interesses locais de cada grupo.

³¹⁹ LIÉGEOIS, 1987; CROWE, 1995;

No entanto, essa “nova” forma de ação política ocorre fragmentariamente, assim como se expressa a etnicidade entre os ciganos. A coroação do Rei Kwiek é, na realidade, um ato idiossincrático, isolado, mas que produz profundos ressentimentos políticos entre as diversas *natsii* e grupos ciganos em todo o mundo.

Alguns continuaram presos a estas disputas *localistas*, enquanto outros, procurando alternativas de ação, fundaram organizações e entidades representativas com a finalidade de institucionalizar o “movimento cigano”, obtendo conquistas mais significativas para todos os ciganos frente ao mundo *gadjo*.

Atravessando os percalços da política cotidiana, as organizações ciganas constituem um capítulo à parte na história deste mito.

Inicialmente, as organizações surgiram através das mãos de uma ou mais pessoas associadas aos laços familiares. Estas organizações correspondiam mais às relações comunitárias locais, baseadas principalmente nas relações de parentesco e afinidade. Assim, tomaram forma algumas organizações, associações e jornais ciganos, especialmente no leste europeu que, mais tarde, sob o jugo dos nazistas, e posteriormente, sob o domínio do governo comunista, foram suprimidas ou assimiladas.³²⁰

A partir da década de 50, após o período da Segunda Grande Guerra, algumas organizações ciganas se formaram na Europa (especialmente na Alemanha) com o objetivo, entre outros, de obter reconhecimento dos governos internacionais e ressarcimento para as vítimas do holocausto, como os judeus. Mas, é apenas a partir de 1960 que estas organizações passam a representar alternativas políticas de ação na dimensão internacional.

Em 1965 é fundada em Paris a *Communauté Mondiale Gitane*, que pouco depois, através de alguns dissidentes, formaria o *Comité International Tsigane*, em 1967. “Este comitê rapidamente se tornou a conexão entre diversas organizações nacionais, formando uma federação internacional (23 organizações em 1972, representando 22 países). Em 1971, foi organizado o primeiro Congresso Internacional *Romani* (cigano), em Londres, de 8 a 12 de abril, contando com a

³²⁰ Cf. CROWE, 1995; LIÉGEOIS, 1987: 165-166. Interessante notar como o perfil das organizações ciganas, principalmente no leste europeu, vai se modificando de acordo com o regime político. Após a queda do “comunismo” ocorre, segundo Crowe, a proliferação de organizações ciganas de todos os tipos, freqüentemente “amadoras”, geridas por uma só pessoa e familiares, buscando verbas governamentais destinadas à ajuda humanitária; somente na Hungria foram mais de 1000, a partir de 1991. (CROWE, 1995: 105).

presença de várias delegações ciganas”.³²¹ Neste congresso foram traçados os principais objetivos da organização: a unificação de todos os ciganos (*rom*), encorajando-os a agir efetivamente na luta por seus direitos políticos e sociais, e de viverem segundo suas próprias aspirações, e a luta pelo reconhecimento de seu *status* minoritário, *eticamente* diferente. Os delegados presentes também rejeitaram a utilização do termo genérico *ciganos*, *gypsies*, *tsiganes*, *zingari*, *gitanos*, *zigeuner* etc., concluindo que estes não representam a realidade de seu povo, desde então oficialmente referido pelo termo *romani* (ou *rom*). Posteriormente, o *Comité International Romani* (ou *Komiteto Lumniako Romano*, antigo *Comité International Tsigane*) tornou-se um secretariado executivo permanente; uma **bandeira** e um **hino romani** foram criados.³²²

No segundo congresso internacional realizado em Genebra em 1978, mais de 60 delegados e observadores se fizeram presentes, contando ainda com a participação de observadores convidados, representantes da **Índia, que nesta ocasião foi reconhecida oficialmente como a “Pátria-Mãe” de todo o povo romani.**

Em 1979, a *Romano Yekhipé (União Romani)*, uma organização executiva criada durante o segundo congresso internacional, representando 71 associações em 21 países, é reconhecida oficialmente pelas Nações Unidas, adquirindo o *status* consultivo. **Os ciganos passam a ser considerados minorias étnicas segundo o estatuto da ONU.**

Anos antes, num discurso publicado em um jornal filiado, o antigo *Comité Internacional Cigano* proclamava que

não descansaremos enquanto todos os ciganos do mundo não forem livres e sem medo de viver. Trabalharemos juntos até que ouçam nossa voz em todos os países. **Somos humanos e não animais**, e nossos direitos estão escritos na Carta das Nações Unidas. Somos mais de 10 milhões de pessoas espalhadas por todo o mundo e devemos recordar a frase que diz que a união faz a força; permanecer divididos é deixar-se morrer. **Nossa força está em nossa fraternidade.**³²³

Muitas vezes, este espírito fraternal e ao mesmo tempo *internacionalista* (isto é, *transnacional*) não foi bem sucedido pois, aparentemente, a organização social cigana sobre seus aspectos políticos e de parentesco, de uma certa forma inibiriam a

³²¹ LIÉGEOIS, 1987: 167-168.

³²² LIÉGEOIS, 1987: 168.

³²³ Trecho extraído do texto apresentado em LIÉGEOIS, 1988: 234. (Grifos meus).

elaboração de organizações e associações que pudessem estar além das questões *localistas*, como as disputas entre linhagens e chefias locais.

Não é por acaso que, ao lado de empresas “bem sucedidas” (como a *União Internacional Romani* e, mais recentemente, a associação *The Patrín*,³²⁴) ainda persistem e, na realidade compõem o grosso das organizações e associações ciganas, princípios *localistas* e amadorísticos que possibilitam apenas a institucionalização de alguns grupos no nível regional. As políticas também são inócuas no plano nacional ou internacional, permitindo a sobrevivência das disputas locais e dificultando a ação de grupos *internacionalistas* mais organizados.

No caso dos ciganos no leste europeu, após a queda do “comunismo”, várias foram as organizações e até partidos políticos criados com o objetivo de representar os ciganos frente ao Estado. Mas muitos destes ainda funcionam a partir de um forte tradicionalismo e paternalismo herdados do período comunista.³²⁵ Como nos mostra Fonseca,

A partir de 1989, surgiram os primeiros partidos políticos ciganos e também seus primeiros representantes, membros do Parlamento, delegados à ONU. Poetas ciganos agora publicam sua obra em *romani* e em outras línguas. Na Romênia e na Macedônia existem programas de televisão em *romani*, produzidos por ciganos; existe já uma primeira geração cigana de editores de jornais e revistas (...). Tudo isto é novo; e a excitação é palpável. Mas pode-se também afirmar, sem ofender, que **abaixo da superfície as coisas não mudaram. A chegada da Democracia não indica de forma alguma um reordenamento das tradições ciganas. A política secreta continua.** O cercado espinheiro de proibições - a cerca viva cigana - continua intacto.³²⁶

Isto que Isabel Fonseca chama de “política secreta cigana” parece ser nada mais nada menos que a *política cotidiana local*, fundamentada sobre os princípios tradicionalistas da comunidade imaginada (localmente).

A grande dificuldade, mas não *impossibilidade*, destas organizações atingirem um nível de organização internacional “bem sucedido” está concentrada na articulação equilibrada, mas dinâmica, entre o *local* e o *transnacional*. Mais uma vez, o problema da política da etnicidade cigana é encontrar a dose certa de *essencialismo*

³²⁴ *The Patrín* é uma organização não-governamental, gerida por um dos mais respeitados ativistas no meio cigano, o intelectual *roma* Ian Hancock. O *Patrín* conta com um extenso arquivo documental, representa os ciganos em diversas disputas internacionais, como as responsabilidades do holocausto, e ainda possui um jornal editado eletronicamente pela *Internet*.

³²⁵ STEWART, 1997; HELSINKI WATCH, 1991a & b; CROWE, 1995; KAWCZYNSKI, 1997;

³²⁶ FONSECA, 1996: 26. (Grifos meus).

e *epocalismo* que possibilite a organização e a imaginação de uma **comunidade cigana transnacional**.

Segundo Pieter Hovens,

a fonte principal da diversidade e complexidade das organizações ciganas é a falta de congruência entre os padrões tradicionais de liderança e as necessidades requeridas pelas organizações políticas na sociedade moderna. Esta tem desenvolvido e definido mecanismos formais e instrumentais para as organizações que querem tomar parte no processo decisório. No sentido de aproveitar tal oportunidade, os ciganos se vêem diante do fato de aceitar tais regras e padrões ou então permanecer fora da arena política. Tal aceitação implica na **adoção de determinadas regras e valores que normalmente não são compartilhados pelos ciganos, sendo mesmo antagônicos aos seus valores e normas tradicionais.** A inovação requer ajustes normativos, tais como a formalização das organizações (...). Competência e profissionalismo são esperados de seus representantes. Mas tais inovações podem conflitar com os padrões tradicionais de liderança, baseados na adscrição (parentesco e idade) e aquisição (sucesso econômico e sabedoria). **A natureza segmentária da sociedade cigana limita severamente a atuação política e freqüentemente leva a acusações de auto-interesse por ciganos e gadjé.**³²⁷

Embora fique claro que as tensões entre o *local* e o *transnacional* ditem os caminhos e estilos da política cigana, seja através das organizações ou através dos discursos “mitificados” das realezas ciganas, não posso deixar de dizer que a mitoprática da “Nação cigana”, o projeto do *Romanesthán*, por mais utópico que seja, parece persistir nas representações da tradição cultural cigana. Isto porque tais representações influenciam a definição do estilo em que a comunidade cigana é imaginada.

Assim, “com ou sem ajuda financeira, com ou sem infraestrutura, alguns centros ciganos já estão em operação e outros estão sendo planejados. **Tais aquisições possuem um valor simbólico considerável** (como expressão do projeto utópico do *Romanesthán* em uma forma concreta), podendo ainda fornecer suporte para muitas atividades(...)”,³²⁸ principalmente como um lugar de encontro e preservação da própria cultura.

Esta inclusive é a característica das organizações ou *centros de cultura cigana* aqui no Brasil, que ainda se conservam fortemente determinados pelos princípios *localistas*, atuando pouco na dimensão internacional.

³²⁷ HOVENS, 1990: 18-19. (Grifos meus).

³²⁸ LIÉGEOIS, 1987: 172. (Grifos meus).

Estas diversas vozes ciganas compõem um cenário que nos mostra a densidade e riqueza de contrastes que definem a tradição cultural cigana. Estou interessado em destacar esta diversidade, estes contrastes e não apenas os aspectos comuns que definem o chamado “cigano” e que, como vimos até agora, é muito mais complexo que o simples estereótipo do cigano nômade, evocado com frequência.

4.2.2 Política da etnicidade: “vozes ciganas”

Com o objetivo de mostrar a articulação dos elementos que proporcionaram e proporcionam a imaginação e a construção simbólica da “Nação Cigana”, concentro a análise na história recente da **política da etnicidade cigana** e seus desdobramentos atuais. Porém, devemos estar cientes de que a luta política, travada nestas últimas décadas pelas várias organizações ciganas, e todo o tipo de negociação em torno das representações sobre a “comunidade cigana”, estão inseridas em um longo processo de resistência cultural. Este processo, expresso aqui a partir da idéia de uma mitoprática bastante singular — a *mitoprática cigana* — deve ser compreendido através da interação entre duas dimensões, quais sejam: o local e o transnacional (global).

Ou, no sentido adotado por Geertz, poderíamos compreender a mitoprática cigana como a articulação de

formas simbólicas definidas pelas **tradições locais** — isto é, **essencialista** — [que] tendem, como os vernáculos, a ser psicologicamente imediatas mas socialmente isoladas; [e] construídas a partir das formas imbricadas no **movimento geral da história contemporânea** — isto é, **epocalista** — elas tendem, como as línguas francas., a ser socialmente desprovincializadas mas psicologicamente forjadas.³²⁹

Como característica principal da política da etnicidade cigana e de sua mitoprática, acredito podermos encontrar na articulação *local-transnacional* uma singularidade. As tradições locais das comunidades ciganas são, a todo instante, reinventadas à luz dos eventos globais, e estes por sua vez se adaptam e se integram aos aspectos locais e provincianos, sofrendo uma releitura. Esta habilidade,

³²⁹ GEERTZ, 1973: 242-243. (Grifos meus).

caracteristicamente “cigana”, parece se expressar através do *romanes*, a força vital que se espalha por toda a comunidade.

O *romanes*, como um elemento simbólico central da organização social cigana, possibilita a articulação de formas *locais* e *transnacionais* em um padrão performativo único, essencialmente “cigano” (*rom*).

Como tento mostrar a seguir, a mitoprática da “Nação Cigana” pode então ser compreendida como a expressão de uma política (étnica) sobre discursos e práticas *locais* e *transnacionais*, capaz de reinventar tradições, construir identidades e imaginar (simbolicamente) uma comunidade mais ampla — como uma **“comunidade transnacional”**, sem Estado ou territórios.

Para compreendermos esta mitoprática, podemos nos concentrar na polifonia de discursos ciganos sobre a idéia de comunidade. Várias vozes que se alternam em uma política sinuosa mas densa e expressiva de um espírito plenamente incorporado no *romanes*.

O sentimento de pertença a uma comunidade, filtrado através do *romanes*, é algo constante entre os ciganos que se agrupam e se identificam segundo esta ética de fraternidade, símbolo da organização social dos grupos.

Tanto faz se as comunidades são imaginadas localmente ou se elas são construídas sobre representações mais cosmopolitas, pois o que as caracteriza de uma maneira geral são as “formas” ou estilos em que são imaginadas e construídas, vale dizer, *experimentadas cotidianamente*.³³⁰

Localmente, as vozes ciganas dão vida aos discursos cotidianos mais tradicionais e arraigados nas práticas de co-presença, reforçando os laços, valores e normas mais comuns e estáveis dentro da comunidade. A comunidade local pode, freqüentemente, apresentar uma rigidez maior segundo as determinações estruturais que influenciam na distribuição e posição (política e social) das diversas famílias e categorias étnicas que vivem juntas. Neste caso, as tradições são reforçadas (**localmente**) com o objetivo de manter estáveis as normas e valores que dão coerência às relações entre ciganos provenientes de famílias ou categorias étnicas distintas.

³³⁰ Como uma “matriz de relações pessoais”, ou a socialidade peculiar aos ciganos descrita por Micheal Stewart (1997).

Por exemplo, as hierarquias étnicas que podem determinar o *status* e as relações entre os ciganos em níveis comunitários fortemente locais — como em uma *kris romani* — seriam interpretadas e construídas de maneira diferente em níveis comunitários mais cosmopolitas — como em uma reunião do *Komiteto Lumniako Romanó*. Esta é apenas uma peculiaridade da política da etnicidade cigana. No contexto global, as categorias étnicas e famílias devem seguir outros “padrões representacionais”, proporcionando a organização dos grupos em um nível mais complexo de comunidade.³³¹

As vozes ciganas nos mostram relatos da experiência cotidiana e também da variação destas experiências, de acordo com os diversos níveis de interação e convivência dentro da comunidade. Assim, tais vozes não são sempre locais ou globais, pois podem muitas vezes expressar valores e sentimentos conflitantes em um dado contexto. Interpretações que mesclam em um mesmo momento valores e sentimentos tradicionais e cosmopolitas.

Neste sentido, podemos encontrar um estilo peculiar no modo em que a comunidade cigana é imaginada e expressa através destas vozes.

4.2.3 Vozes ciganas.... vozes híbridas

Chamo aqui as vozes ciganas de híbridas pois o estilo peculiar pelo qual a comunidade cigana é imaginada parece seguir um “padrão” mesclado de elementos tradicionais e provincianos de um lado e elementos contemporâneos e cosmopolitas de outro.

As vozes que se formam a partir dos aspectos mais locais das experiências cotidianas não expressam apenas o desejo de manter e seguir as tradições. Também não se prendem unicamente aos discursos estereotipados e às representações e convenções locais mais rígidas, como a hierarquia entre as categorias étnicas dentro da comunidade e as regras sociais que organizam o parentesco e a afinidade. Isto ocorre porque as representações existem mas não operam isoladamente no contexto local, pois são reinterpretadas e reinventadas a todo instante, de acordo com as ações desempenhadas pelos atores no presente.³³² Ainda, o que poderíamos identificar como

³³¹ Semelhante ao sistema de castas indiano, já analisadas. Cf. DUMONT, 1992.

³³² Cf. a esse respeito, HOBBSAWN e RANGER, 1997. Mesmo as tradições não são estáticas ou suficientemente rígidas para não sofrerem modificações a partir das experiências cotidianas. No caso

sendo as vozes representativas daqueles aspectos mais contemporâneos e globais da tradição cultural cigana não estão isoladas das representações locais.

Assim, a busca de uma identidade que vincule a imagem do “cigano” a símbolos nacionais (bandeiras, hinos e associações internacionais) e a própria representação da comunidade como uma grande nação sem fronteiras, territórios ou Estado, segue aquele movimento descrito por Geertz, ou seja, **a fusão entre essencialismo (tradição) e epocalismo (contemporaneidade) em um mesmo momento, em uma mesma experiência.**

O *Romanesthán*, para muitos ciganos, parece ser apenas a representação distante e utópica de uma união improvável. Possivelmente muitos até mesmo desconhecem este termo, já que grande parte dos ciganos não utilizam o *romani* como língua cotidiana.

Não obstante, a experiência cotidiana da **confraternização** praticada através do *romanes* mantém acesas, em cada coração cigano, a sensação e a crença em uma união particular, em laços ancestrais (mesmo que míticos) que permitem ao “cigano” migrar de lugar para lugar e ainda assim encontrar segurança e abrigo entre os seus.

Mais uma vez, o sentimento de fraternidade (e unidade) contido no *romanes* se espalha por toda a comunidade cigana, esteja ela onde estiver. Assim, mesmo vozes aparentemente “discrepantes” como a de um cigano *kalderash* de Belo Horizonte e a de um cigano *sinti*, representante de uma organização internacional na Europa, poderiam se harmonizar e se integrar em uma representação singular de sua identidade e comunidade.

Em geral, se perguntarmos aos próprios ciganos sobre suas origens a resposta mais freqüente são as lendas e contos sobre o Egito ou Índia. Muitos respondem a estas questões “impertinentes” com certa impaciência e desdém, pois, de fato o cigano normalmente não se preocupa com tais questões, a não ser no momento de responder ao *gadjo*. Porém, isto não quer dizer que o cigano não tenha a *lembrança* de um “lar ancestral” e, mais do que isto, o sentimento de pertencer a uma comunidade distinta. Os ciganos, por mais descrentes que sejam em relação a reis e nações, demonstram possuir este sentimento de comunhão que os torna próximos uns dos outros.

dos ciganos, como ficará mais claro na apresentação destas vozes locais, estas reinterpretações e reinvenções das convenções e tradições são fatos constantes.

Na comunidade *kalderash* de Belo Horizonte, tive a oportunidade de encontrar ciganos “comuns” que não se questionavam e nem se preocupavam sobre suas origens — da Índia ou do Egito pouco importava. Sua preocupação estava em viver o dia-a-dia como se fosse o primeiro ou o último — mais uma forma de experimentar o *romanes* — e as questões que tomavam o tempo das pessoas se restringia aos fatos corriqueiros de cada dia. Para as questões familiares (casamentos, funerais, batismos, festas, negócios, educação das crianças etc.) cada chefe de família ou *vitsa* tomava as decisões necessárias. Para as questões relativas à comunidade local (disputas locais entre membros de *vitsii* diferentes, problemas com a polícia, confrontos entre adeptos de religiões diferentes etc.) a *Kris Romani* era sempre chamada como instituição responsável pela segurança e ordem dentro da comunidade.

Aparentemente, a comunidade se “isolava” de outras comunidades ciganas espalhadas pelo Brasil e pelo mundo, e pouco sentido parecia ter falar sobre as Organizações Internacionais, os Centros de Estudos Ciganos, e principalmente sobre a “Nação Cigana” e seus reis. Mas, na realidade, bastava que estas questões fossem levantadas para que um cigano ou outro se manifestasse a respeito.

Certa vez um cigano *kalderash*, membro da *Kris* local, apresentou indignado os vários recortes de jornal que havia coletado, mostrando as perseguições e conflitos de ciganos alemães com a polícia e a população local. Olhava para mim dizendo: “você fazem isto com a gente em todo o lugar”, “nós, os ciganos não sabemos o que é ter paz”. E voltava a guardar os artigos de jornal a fim de documentar a própria história. A todo instante este cigano ressaltava os códigos morais e outros símbolos tradicionais que seriam “iguais para todos os ciganos”, tornando possível a um “cigano sair do Brasil e ir viver no Japão”, pois lá haveria de encontrar outros como ele.

O discurso que encontrei nesta comunidade em geral, e não apenas de um indivíduo ou outro, evocava a capacidade que os ciganos possuem de se identificarem uns aos outros em diversas situações. Seja em um navio cargueiro búlgaro, em uma encruzilhada no cerrado brasileiro ou em um bar da periferia de uma grande metrópole como São Paulo.³³³ Tal capacidade expressa por histórias, e outros relatos

³³³ Estas eram histórias contadas por alguns ciganos sobre seus encontros fortuitos com outros ciganos, e de como se identificaram em meio a uma multidão anônima. Estes fatos ressaltam a singularidade do *romanes* (neste caso, códigos e símbolos de comportamento) e uma política individual da etnicidade. Isto é, os ciganos *afirmam* serem capazes de identificar os outros (mesmo que de diferentes regiões ou categorias étnicas) em situações diversas, através de alguns sinais e códigos que simbolizariam um

sobre a eficiência do “olhar cigano”, fundamenta-se no discurso da comunidade global, ou seja, na representação da **comunidade transnacional** propriamente dita.

O “olhar cigano”, mesmo que parta de uma perspectiva local como esses relatos cotidianos e as vozes individuais encontradas em uma comunidade familiar dos *kalderash*, apresenta aspectos globais e cosmopolitas que reforçam a imagem de uma comunidade maior e mais forte que a vivida localmente.

Através desta política (étnica), todos os ciganos aparentam se preocupar com as questões que incidem sobre o imaginário social, cigano e *gadjo*, que tende a representar a identidade e a comunidade ciganas. Encontramos discursos estabelecidos localmente que podem, muitas vezes, atingir dimensões globais, dependendo do contexto no qual se formam. Por exemplo, a defesa de códigos morais, como a pureza da mulher cigana (virgindade) e, por extensão (via *romanes*), a dignidade moral de toda comunidade pode freqüentemente extrapolar o âmbito local, adquirindo uma dimensão globalizadora.

Em um caso ocorrido em 1996, quando a Rede Globo de Televisão exibia a novela *Explode Coração*, mostrando a vida cotidiana de ciganos brasileiros (estereótipo do *kalderash*), as repercussões nas comunidades ciganas de Belo Horizonte e de todo o Brasil foram bem diferenciadas. A trama da novela se concentrava no relacionamento (“desaconselhado”) entre a filha de uma família cigana bem sucedida com um rico empresário *gadjo*. Nenhum problema haveria para as comunidades ciganas, “acostumadas” com as representações estereotipadas dos *gadje*, se a história não estivesse sendo assessorada por Mirian Stanescon, a auto-intitulada Princesa Mirian, representante da família real cigana no Brasil. Muitos ciganos certamente não concordam com essa realeza, por rivalidades que remontam às disputas familiares (entre as *vitsii*) e/ou às disputas entre os diversos grupos e subgrupos (entre as *natsii* e outras categorias étnicas).

Mirian Cigana, *kalderash*, advogada e sucessora “real” na linhagem dos Stanescon, prestou consultoria aos autores da novela, fornecendo detalhes sobre a vida diária de uma família *kalderash* típica, segundo seu “olhar”, que considerava o estilo *roma kalderash* como o “verdadeiro” estilo cigano de ser. Assim, apresentava-se para toda a comunidade *gadji* e também cigana, uma representação filtrada pelos

estereótipos e imagens próprias de uma *vitsa kalderash* (Stanescon) com relações de poder (hierarquias) determinadas.

Este evento expôs a identidade cigana a partir da hierarquização interna da comunidade global. Isto é, particularizou politicamente a identidade cigana, vinculando-a a determinadas categorias étnicas e distanciando-a de outras.

Mais uma vez, é interessante comparar as semelhanças da organização interna da comunidade cigana com o sistema de castas indiano. Também baseada em hierarquizações e distinções internas, este evento ocorrido através da novela, expõe as relações “escondidas” entre as comunidades e atores locais.³³⁴ A novela apresentou em um *drama social* as relações cotidianas entre diversos grupos e categorias étnicas ciganas, possibilitando a formação de novos contextos e alternativas de articulação política da etnicidade.

Primeiramente, as comunidades ciganas *Calon* contestaram esta imagem por ser bastante diferente da realidade vivida por eles.³³⁵ Depois, quando a trama da novela começou a tomar outros rumos, expondo a individualidade de uma cigana que desafiava as próprias tradições, ameaçando sua família e comunidade, outros ciganos, inclusive *kalderash*, começaram a criticar com mais veemência a novela e também os Stanescon. Mas a polêmica se definiu, de fato, quando alguns capítulos da novela mostraram o drama da cigana Dara quando resolveu sair de casa para morar com o *gadjo* Júlio, quebrando uma das tradições mais importantes para os ciganos, o casamento e a virgindade feminina.

Mesmo os *kalderash* da comunidade de Belo Horizonte, que até então pareciam indiferentes em relação à novela e aos Stanescon, resolveram entrar na trama que já tomava contornos mais globais, mobilizando as comunidades ciganas em todo o Brasil em uma disputa política (étnica), pois envolvia relações de poder e hierarquização entre as diversas categorias.

A ficção possibilitou a experiência de um *drama revitalizador*, pois reorganizou as relações vividas, interna e localmente, pelos ciganos de diversos

³³⁴ Cf. DUMONT, 1992: 85-90.

³³⁵ Não entrarei em detalhes aqui sobre estas diferenças entre os grupos e categorias étnicas ciganas, mas no caso dos *Calon* brasileiros, as diferenças começam pela língua, bastante diferente do *vlox romani* padronizado (cf. HANCOCK, 1996), e se estendem a outras instituições como o chamado tribunal *kalderash* (*kris*), ausente também entre os *Calon* e outras *natsii roma* como os *matchuaia* (cf. SUTHERLAND, 1986).

grupos, em um contexto global (neste momento emerge o sentido de transnacionalidade), inesperado e denso.³³⁶

Em seguida, um grupo de ciganos se postou em frente à sede da televisão para protestar contra os fatos que consideravam desrespeitosos e falsos sobre as tradições ciganas, enquanto outros, segundo matéria publicada no jornal *Folha de São Paulo* do dia 3 de janeiro de 1996, decidiram protestar contra Miriam Stanescon e apoiar os autores da novela.

Mais tarde, comprovou-se a existência de três grupos principais: aqueles que apoiavam a família Stanescon, os que se opunham à novela e aqueles que entendiam serem desrespeitosos os autores da novela e também a família Stanescon.

Alguns *kalderash* de Belo Horizonte afirmaram que grande parte do que era apresentado na novela como relativo aos ciganos de uma maneira geral, na realidade se baseava na biografia de Mirian Stanescon — ou seja, manipulavam a identidade com o objetivo de se diferenciarem dos Stanescon. Ela mesma havia se casado com um *gadjo* e, em algum momento de sua vida, abandonado as tradições ciganas — tomando-se advogada — para mais tarde retornar à sua comunidade.

Finalmente, quanto ao fato da desvirginização de Dara em um capítulo da novela, Mirian Stanescon afirmou ter discordado dos autores da novela, impetrando um processo contra a emissora, tentando impedir a transmissão dos capítulos que continham as cenas de amor entre a cigana e o *gadjo*. Percebendo seu erro e pressionada pela comunidade, ela teve que mudar seu discurso e estratégia.

Entre os ciganos de Belo Horizonte, muitos deixaram de assistir à novela, os pais proibiram filhas e filhos de assistirem aos capítulos seguintes, e durante algum tempo, discutiu-se o problema causado por Stanescon, que, para alguns, teria sido um incentivo à quebra das tradições, já que os jovens de uma maneira geral se influenciariam pela história da novela.

Em outras palavras, a comunidade cigana, de modo geral, corria perigo e, por extensão também corriam perigo as comunidades locais, pois o drama encenado colocava em risco os princípios da hierarquia interna e externa, além de expor as tradições e outros valores à contaminação através da publicização dos códigos morais (virgindade) na comunidade *gadji*.

³³⁶ Cf. TURNER, 1987: 92-93. Aqui Turner nos mostra como a dramatização social de fatos e eventos em determinados contextos tem a capacidade de renovar **simbolicamente** as relações entre os atores, revitalizando as tradições e símbolos locais.

Sobre outro aspecto, mais importante para a análise da etnicidade cigana, podemos compreender melhor estes eventos, através dos conflitos políticos ocorridos em diferentes dimensões de interação (*experiência*) — local e global — que evidenciam uma disputa simbólica, no plano das representações coletivas, pela própria comunidade e identidade ciganas.

Os ciganos e respectivas comunidades envolvidas neste caso não se preocupavam apenas com suas tradições e com as mudanças ou transgressões que as ameaçavam. Em certo sentido, a mobilização política de atores e grupos teve, como pano de fundo: um primeiro aspecto, a disputa local entre famílias e *vitsii*; como segundo aspecto, decorrente do primeiro, a disputa global em torno das representações e símbolos responsáveis pela elaboração da identidade e da comunidade cigana como um todo.

As disputas locais, neste caso, alimentaram e definiram o contorno de uma disputa (*simbólica*) no nível global. Isto é, as disputas cotidianas entre famílias, *vitsii* e pequenas comunidades por alianças (econômica, política ou social) sofreram uma releitura ou reinterpretação no nível das representações globais, instilando na política da etnicidade cigana os caminhos e aspectos definidores da comunidade a ser imaginada globalmente — ou seja, a imaginação da **comunidade transnacional**.

Tais disputas cotidianas, situadas em um nível local, ocorrem a todo o momento, como ficou caracterizado no segundo capítulo, quando relatei brevemente a relação da ocupação territorial com a organização social do parentesco cigano e a própria etnicidade como manifestação simbólica desta relação (espaço e parentesco).

Porém, como aspecto fundamental da tradição cultural cigana, essas disputas locais por espaço e relações de parentesco e afinidade não se restringem às dimensões da tradição. Como em uma “matriz de relações pessoais”, cada disputa local se insere no contexto presente, integrando, através do *romanes*, indivíduos, discursos e práticas locais e globais.

O que aparentemente se restringe apenas a duas famílias em disputa na realidade se refere a toda a comunidade (entendida como a comunidade transnacional, englobando todos os ciganos) pois as representações levadas em consideração são aquelas definidas pelo **imaginário cigano**.

Se entre os ciganos algum fato ou ação são condenáveis socialmente o *romanes* atua protegendo a comunidade como um todo, condenando os infratores e seus semelhantes ao isolamento e à morte social.

Contudo, o *romanes* como símbolo dominante da comunidade (de valores e experiências) é ambivalente e denso, pode proteger ou contaminar e decretar o fim a todos que se assemelham.³³⁷

Como parece sugerir Anne Sutherland, o *romanes* pode ser considerado como um conceito onipresente na vida do cigano.³³⁸ Integrado à dimensão moral e comportamental, o *romanes* expressa a ordem social ideal, procurando assegurar os valores comunitários e o isolamento em relação ao mundo *gadjo*. Neste sentido o *romanes* expressa, por um lado, a pureza moral da comunidade e, por outro, a poluição moral reservada àqueles que infringem as regras e valores essenciais próprios da tradição cultural.

Segundo Sutherland, os ciganos possuem um sistema formal que garante a solidariedade e sobrevivência do grupo, baseado nesta oposição entre pureza/impureza. Assim, este sistema inclui “(a) códigos e regras prescritos pela tradição, chamado *romania*,³³⁹(b) um aparato legal que toma as decisões e reforçam as regras (*diwano* e *kris romani*),³⁴⁰ e (c) a punição por *marime*³⁴¹ para reforçar as decisões.”³⁴²

O poder simbólico que a comunidade exerce sobre os indivíduos é muito grande, e por isto uma disputa local e cotidiana é determinada pelos aspectos universais representados no *romanes*.

Assim, a punição decretada por uma *kris romani*, por exemplo, em si mesma “é a rejeição do *romanes*. Isto torna o indivíduo *marime* (...), forçando-o a viver entre os *gadje*, e ser poluído. O *romanes* é a vida social; o *marime* é a morte social”.³⁴³

Parece-me, entretanto, que estas são faces da mesma moeda. De fato, *marime* é a consequência da **ausência de *romanes*** como vimos anteriormente. Deste modo, o *romanes* expressa sua ausência na condenação do indivíduo ou grupo a um estado moralmente impuro, chamado *marime*.

Quando ocorrem as disputas entre grupos ou indivíduos, tanto no nível local quanto global, o que está em jogo é a representação do *romanes*. Sua presença ou

³³⁷ Cf. TURNER, 1969, cap. 1 e 2. Turner mostra como os símbolos condensam e unificam muitas vezes valores ambíguos e mesmo contraditórios.

³³⁸ SUTHERLAND, 1986: 102.

³³⁹ Equivalente ao *romanes*, ver capítulo 2, p. 57-58.

³⁴⁰ Os tribunais ou autoridades nativas reconhecidas dentro da comunidade.

³⁴¹ *Marime* é o estado de poluição moral; pode contaminar o indivíduo e toda a comunidade. Estar *marime* significa não possuir *romanes* ou ser punido por ele devido à infração das regras e valores comunitários. Cf. SUTHERLAND, 1986: 13;

³⁴² SUTHERLAND, 1986: 101.

³⁴³ SUTHERLAND, 1986: 102.

ausência entre aqueles que disputam um terreno, mercadorias, valores ou ações, determina as regras de hierarquia e liderança, condicionando o contexto intraétnico.

Assim, mesmo na disputa entre duas famílias por um terreno dentro de uma comunidade local, as representações mais globais que fundamentam o imaginário cigano se encontram presentes e determinantes através do *romanes*. Ou seja, o que ocorre dentro de uma comunidade local, na realidade diz respeito a toda comunidade transnacional, pois através do *romanes*, os valores e sentimentos são condensados e unificados.

Da mesma forma, no drama social exposto pela novela *Explode Coração*, não estavam em jogo apenas as forças políticas locais — linhagens *kalderash* contra outras *vitsii* e *natsii* residentes no Brasil. Nem tampouco as questões individuais que cercavam os ciganos que assistiam à novela e a própria Mirian Stanescon. Estes fatos só fazem sentido quando ligados ao aspecto simbólico mais abrangente, ou seja, à relação das práticas e suas representações expressas no *romanes*, representando os valores axiomáticos de toda a comunidade transnacional.

Desta forma, é compreensível que, a partir do momento em que a novela começa a produzir representações “desafiadoras” aos valores mais caros da comunidade cigana, a reação tome dimensões globais.

E, como afirmou Turner, nestes contextos sociodramáticos (como o drama encenado em torno das polêmicas da novela) emergem novos sentidos das ações sociais.³⁴⁴ Portanto, neste drama revitalizado pela trama novelística, em que é encenada a história da comunidade cigana, são expostas as relações tensas entre as diversas categorias étnicas, suas hierarquias e *valores axiomáticos* expressos pelo *romanes*.

Porém, gostaria de dizer que estas reações, como o protesto coletivo em frente à sede da Rede Globo, e as discussões acaloradas em algumas comunidades locais, não teriam ocorrido desta forma, se Mirian Stanescon, uma cigana do grupo *kalderash*, não tivesse sua figura ligada à novela.

O fato das representações sobre os ciganos serem negativas, depreciadoras ou deturpadoras, de certo modo “fazem parte” do cotidiano desses grupos, “acostumados” aos estereótipos, preconceitos e perseguições.³⁴⁵ Se a novela não

³⁴⁴ TURNER, 1987: 24-25.

³⁴⁵ Como tentarei mostrar a seguir, reações diferentes poderiam ser encontradas entre os ciganos europeus que possuem outros meios de exercer sua política étnica através de organizações não-

tivesse utilizado a assessoria de uma cigana, se não tivesse veiculado imagens fundamentadas nas representações de uma “autêntica” cigana, talvez as reações fossem outras.

O que se observou foi a dramatização de identidades produzidas socialmente em um campo simbólico. Isto é, os símbolos de ciganidade foram disputados politicamente por grupos e atores diversos que encenavam, em um *drama* singular, os fatos freqüentes de sua história.

O que se passava na novela, e os ciganos sabiam disto, eram as representações elaboradas também pelo **imaginário cigano**, e não apenas *gadjo*. Os Stanescon representam uma família politicamente forte na rede de relações entre ciganos *Roma* no Brasil, e por isto mesmo, com o “apoio” de Miriam Stanescon à trama da novela, esta não poderia ser considerada apenas como mais uma história fantasiosa sobre os ciganos.

Vemos então a dramatização das identidades — aquela produzida pela novela e Miriam Stanescon, e aquelas elaboradas pelo imaginário cigano nos níveis global e local.

O equilíbrio político entre as comunidades e famílias sofrera um abalo determinado pela transgressão de um membro (Stanescon) da comunidade (global) às regras do *romanes*.

Como vimos, toda a comunidade transnacional estaria em perigo pois a transgressão às regras expressas pelo *romanes* poderiam condenar e contaminar todo o grupo. Tanto assim que a própria Miriam Stanescon procurou resolver a situação se desfazendo das antigas relações com a novela, processando seus autores e a emissora, tentando convencer os membros de sua comunidade (ou seja, todos os ciganos de uma maneira geral, e não apenas os de sua *natsia*) de que aqueles discursos e práticas (como a desvirginização da cigana Dara, principalmente) não eram de sua responsabilidade.

As disputas não poderiam ser consideradas apenas da perspectiva local pois, na realidade, lutava-se por representações coletivas que se referiam a toda a comunidade e não apenas a alguns membros isolados. O drama expunha as relações de poder entre as diversas categorias étnicas, colocando em risco o princípio hierárquico organizador de toda a tradição cultural cigana.

governamentais mais sólidas, embora a essência do *romanes* continue presente nos discursos e práticas, caracterizando um estilo de ação política (*emizada*) e de imaginação da comunidade.

Ao longo deste processo, também podemos observar a política da etnicidade cigana operando em um nível global. Isto é, as fronteiras e os símbolos étnicos foram redefinidos de acordo com a posição relativa das comunidades (famílias, *vitsii*, *natsii*, e grupos) dentro de uma rede de representações coletivas que fundamentam as relações estruturais entre os diversos grupos ciganos, nos níveis local e global.

O momento destas disputas foi também o momento de reafirmação da comunidade imaginada — transnacional — sobre as normas, tradições e experiências locais que definem cotidianamente as relações hierarquizadas entre diferentes categorias étnicas e *vitsii* dentro de um território (e uma percepção espacial) determinado.

Em outras palavras, este é o momento em que se “suspendem” as **hierarquias** e divisões **locais** (internas) entre as pessoas e categorias étnicas, para dar lugar à construção e experiência de uma comunidade mais ampla, ou seja, a comunidade transnacional cigana (mantendo as hierarquias externas, em relação aos *gadjé*, através do núcleo puro/ímpuro contido no *romanes*).

Procurei, assim, mostrar como as representações elaboradas pelo imaginário cigano sobre sua própria comunidade podem variar, de acordo com as posições das diversas categorias étnicas ou segmentos em relação aos outros sem no entanto comprometer uma perspectiva global sustentada pelo *romanes*.³⁴⁶

Isto torna possível a existência de uma ação política *etnizada* e diferenciada, de acordo com a origem e organização social dos grupos. Este me parece ser, especialmente, o caso dos ciganos europeus.

Em primeiro lugar, ao contrário dos ciganos brasileiros e americanos, de uma maneira geral, aqueles se estabeleceram na Europa há quase mil anos, passaram por todo tipo de privações, foram perseguidos implacavelmente durante séculos, e ainda sofrem uma discriminação brutal mais aguda que qualquer outro grupo minoritário europeu.³⁴⁷

³⁴⁶ A exemplo do sistema de castas indiano, o **princípio hierárquico** (baseado no núcleo puro/ímpuro) se mantém. Porém, as relações (hierarquizadas) entre as castas pode variar de acordo com o contexto (**poder e territórios** ocupados). Cf. DUMONT, 1992, cap.7.

³⁴⁷ Conferir, a este respeito, interessante pesquisa de FERRÉOL, 1994. Este estudo mostra o índice de rejeição de algumas populações européias a determinados grupos minoritários, sendo os ciganos os maiores discriminados de toda a Europa. Ver quadro no Apêndice.

Basta dizer que esses ciganos passaram por longos períodos de escravização ou sedentarização forçada, o que não ocorreu com os ciganos habitantes das Américas.³⁴⁸

Em segundo lugar, esses ciganos se dispersaram por toda a Europa, e muitos foram forçados a se integrar às populações locais, promovendo a diversificação das comunidades ciganas e, por conseqüência, modificando sensivelmente a composição étnica dos grupos e categorias em relação.³⁴⁹

O efeito mais evidente desses fatos pode ser encontrado na política *etnizada* desses grupos no nível transnacional. As grandes disputas e discussões entre os ciganos europeus, atualmente, dizem respeito às organizações internacionais e ao seu funcionamento como agências promotoras do bem-estar e desenvolvimento social das comunidades locais — o que tem gerado inúmeros problemas como todos os organismos representativos que começam a se consolidar.

Embora o histórico das organizações ciganas européias remonte a algumas décadas de trabalho e dedicação de algumas comunidades ciganas, e também o esforço pessoal de muitos ciganos e não-ciganos, podemos observar ainda um processo de arregimentação política e consolidação das relações e normas internas do movimento nacionalista.

Em outras palavras, as organizações ainda possuem muitos problemas internos, como disputas locais entre linhagens e famílias, disputas pessoais entre chefes de diferentes regiões da Europa, e também a desconfiança e insegurança em relação ao apoio prestado por alguns membros não-ciganos. Segundo Rudko Kawczynski, cigano húngaro, por tudo isto é que os ciganos ainda continuam desprotegidos e desprovidos de uma representação “eficiente” frente aos governos. Para este cigano, a representação global da união de todos os ciganos é, na realidade, um mito promovido pela mídia e as chamadas organizações ciganas que se orientam segundo as regras das sociedades *gadjé*.

Para Kawczynski, “no movimento social *romani*, virtualmente todos os postos principais são preenchidos pelos chamados “*Roma Experts*”. Em infundáveis

³⁴⁸ Sobre o processo de escravização no Leste Europeu e Península Ibérica, cf. HANCOCK 1987; FRASER, 1995; Sobre a sedentarização forçada nos países do bloco comunista, cf. CROWE, 1995; STEWART, 1997.

³⁴⁹ Por exemplo, a existência dos chamados grupos autóctones, como os *romanichels* — ciganos *roma* nascidos na Grã-Bretanha — em oposição a grupos ciganos emigrados de outras localidades. Este é o caso de grande parte dos ciganos britânicos, *roma* autóctones que se relacionam de maneira diferente mesmo com outros ciganos *roma* imigrantes. Segundo Okely, este fato explicaria o fato desses ciganos

seminários e *workshops*, eles discutem nossos problemas; constroem sua carreira sobre nosso sofrimento (...) Esses especialistas são parte do problema e não parte da solução”.³⁵⁰ Além disto, esse autor classificou as organizações ciganas segundo algumas características básicas:

O mais óbvio é a representação ‘tradicional’: reis ciganos, barões, chefes e, em sua forma moderna, os presidentes de organizações internacionais. Essas representações são aceitas pelos *gadjé*; enquanto as rebaixam eles as reconhecem. (...) Sustentadas por ‘especialistas ciganos’ e governantes, essas representações não estão fortemente respaldadas pelos *Roma*. (...) Os movimentos sociais mais clássicos e amplamente aceitos se colocam fora dos parlamentos, em oposição aos Estados, representando os *Roma* no nível social, legal e pessoal. Com suas estruturas democráticas evidentes, a maioria se situa na Europa Ocidental, influenciando o aumento nas iniciativas de mesmo estilo no Leste Europeu.³⁵¹

Porém, mesmo essas organizações com princípios democráticos, para Kawczynski, perpetuam desigualdades e, principalmente, a legitimidade da perspectiva *gadjé*, condicionando a ação política cigana. Por isto, segundo o autor, a própria **International Romani Union** (IRU)

nunca foi capaz de atingir um status mais além de um tigre de papel. Sem dúvida, entre outras coisas, as estruturas paternalistas e pouco democráticas de alguns funcionários da IRU, trazidas junto com seu passado comunista, são responsáveis pelo papel pouco significativo desta organização dentro da comunidade *romani*.³⁵²

Este é apenas mais um problema político na luta cigana pelo direito de ser tratada como uma minoria étnica (*transnacional*) que possibilite o fortalecimento das comunidades ao ponto de melhor salvaguardar o bem-estar de seus indivíduos.

Mesmo Kawczynski não é contra a tentativa dessas organizações de buscarem e atingirem este objetivo, pois a organização húngara à qual pertence também trabalha neste sentido.

As divergências entre as várias organizações e principalmente entre indivíduos estão situadas muito mais no campo operacional, ou seja, **como agir politicamente**

definirem sua identidade (étnica) de maneira um tanto diversa de outros, e ainda dos problemas políticos advindos dessas interações. Cf. OKELY, 1983 e 1997.

³⁵⁰ KAWCZYNSKI, 1997.

³⁵¹ KAWCZYNSKI, 1997.

³⁵² KAWCZYNSKI, 1997.

(dentro das regras locais ou internacionais, *roma* ou *gadjé*), do que quanto aos objetivos e principais concepções postas em jogo.

Vale dizer então, que existe uma concordância comum entre as várias comunidades e os indivíduos sobre o que deve ser considerado e desejado politicamente. Isto é, um *status* de **minoría transnacional**, como vem sendo hoje reconhecido pelos Estados e também organismos internacionais, parece ser o objetivo dos movimentos ciganos, que buscam esta **integração cultural em uma dimensão internacional sem perder as características e símbolos locais, definidos pela tradição**.

Assim se expressam por exemplo Andrzej Mirga e Nicolae Gheorghe, ciganos *roma* (europeus) e membros da IRU e outras organizações regionais pró-ciganas. Segundo estes autores, as transformações recentes na política dos Estados europeus têm favorecido a tomada de consciência por parte de muitos ciganos e a conseqüente emergência de diversas organizações e associações internacionais, que passaram a atuar em níveis não apenas locais, como no passado, mas já em uma dimensão internacional.

Deste modo,

dentro da estrutura de uma nova Europa que estende suas formas democráticas e fronteiras para mais além, as elites *romani* tentam entrar na política europeia de maneira a conquistar sua representação e o reconhecimento de sua etnicidade. Os *Roma* estão entre os últimos grupos, na Europa, a descobrir o **potencial e a força do etnonacionalismo e lutar por um espaço político próprio**. (...) Os *Roma* são um povo tradicional, cuja liderança possuía estruturas tipicamente informais, embora poderosamente vinculadas às famílias extensas. Um padrão que refletia uma perene indiferença em relação à vida pública e política, e a relutância em participar dela. Este tipo de arranjo, adequado ao passado, não pode mais durar. Ainda, **a relativa ausência de estruturas formais na comunidade *romani* tem sido um entrave à participação cigana nas modernas estruturas burocráticas** que caracterizam cada vez mais os governos e as administrações públicas. Portanto, esta comunidade se depara com o desafio de construir estruturas formais de representação e participação.³⁵³

Neste momento de transição, como se configura o caso europeu, várias tendências, caminhos e experiências surgem e, ao mesmo tempo, os diversos conflitos são inevitáveis. Conflitos que expõem a difícil integração entre o local e o

³⁵³ MIRGA e GHEORGHE, 1997. (Grifos meus).

transnacional, mas que aos poucos vão se assentando em novos parâmetros organizacionais, fundamentando a política cigana e sua comunidade.

A atual geração de líderes originários de diferentes lugares tornam o consenso mais difícil de ser alcançado. De um lado, aqueles que cresceram dentro das comunidades tradicionais baseadas em um tipo de disputa política (...). De outro lado, um número relativamente pequeno de jovens ativistas, educados principalmente pelo sistema *gadje*, mas que souberam manter e redescobrir sua identidade *romani*. (...) Os *Roma* conseguiram colocar de lado algumas diferenças e se estabelecer sob o abrigo de associações e organizações nacionais e federativas. A nova *mídia romani* — jornais, rádio e televisão — desempenha um importante papel na **consolidação de uma consciência roma**. As oportunidades alcançadas através de eleições livres e abertas nas novas democracias também tiveram um efeito positivo, dando aos *Roma* **o sentido de uma identidade ampliada**.³⁵⁴

Mesmo que para muitos ciganos a atuação política destas organizações seja restrita, ou mesmo que muitos ciganos jamais saibam de sua existência, podemos encontrar um sentimento de comunidade mais intenso e amplo através do *romanes*.

Os ciganos, inclusive aqueles ativistas que lutam pelo *Romanesthán*, procuram o reconhecimento de sua própria diversidade. A busca de uma identidade cigana não pretende se encerrar na uniformidade cultural de grupos estanques. Pelo contrário, esta “nova” identidade pretende dar vida e promover a riqueza da diversidade cigana *animada* pelo *romanes*.

Os símbolos étnicos ciganos, de uma forma ou de outra, parecem levar ao sentimento contido no *romanes*. Daí se extrai o que Thomas Acton chamou de “*continuidade* cultural entre os ciganos”.³⁵⁵ E mais que isto, encontramos aquilo que parece tão especial na maneira de *ser* do cigano, a **unidade na diversidade**.

O que parece haver de semelhante entre as experiências políticas de ciganos europeus e brasileiros estaria na *revelação* de um estilo peculiar de ação política. A etnização cigana da política como meio concreto de integração e fusão do local e do global. Enfim, a construção simbólica (a invenção) de uma comunidade transnacional, através de discursos e práticas singulares ao modo de *ser* cigano.

³⁵⁴ MIRGA e GHEORGHE, 1997. (Grifos meus).

³⁵⁵ ACTON, 1974: 54.

4.3 Palavras Finais

Segundo Bernardo Formoso, estamos diante de uma “diversidade de itinerários e uma uniformidade de estereótipos”. De fato, a história cigana nos faz acreditar que a própria existência dessas pessoas se deve mais às representações externas, pertencentes ao imaginário *gadjé*, do que a uma tradição cultural independente. Deste modo, em princípio, os ciganos seriam mais corretamente compreendidos como o resultado da aplicação de determinados estereótipos a certos tipos de pessoas.

Como afirma Formoso, mais uma vez,

os ciganos não possuem uma referência territorial comum (...). **Não possuem consciência de uma história que agregasse ou transcendesse sua diversidade.** Sua memória não remonta mais além de quatro ou cinco gerações e mesmo assim são inspiradas por um **discurso reconhecidamente exterior**, evocando uma origem indiana.³⁵⁶

Talvez, através destas últimas análises, tenha se evidenciado que as idéias de uma comunidade transnacional cigana — *Romanesthán* — por mais utópica que ela seja, é algo que independe da vontade ou da crença individual. A **comunidade transnacional** é uma invenção que parece fazer parte do imaginário *cigano*, hoje tratado pelo termo politicamente correto, *romani*.

Porém, podemos observar que **os ciganos possuem, hoje, diversos símbolos que expressam uma etnicidade bastante peculiar. Independente das representações *gadjé*, o povo *romani* busca uma identidade ampla, que agregue seus membros em uma mesma comunidade de valores e experiências vividas através do sentimento do *romanes*.**

Este sentimento, ao contrário do que Formoso e outros poderiam pensar, não é externo, e nem é uma simples representação *gadjé*, mas uma sensação única e real. A maneira de *ser* cigana.

De fato, a comunidade transnacional e a identidade performativa cigana (*etnizada*) são construções simbólicas cada vez mais poderosas quanto ao objetivo de unir a diversidade étnica dos ciganos em uma tradição cultural independente. A unidade cigana se torna objeto de *invenção* através do “olhar *etnizado*” dos ciganos que se apropria das representações formadas no imaginário *gadjé*.

³⁵⁶ FORMOSO, 1994: 127. (Grifos meus).

Por isto a preocupação das organizações atuais em definir uma língua padronizada, “inventar” uma história que evidencie as raízes indianas dos ciganos contemporâneos e, especialmente, seu constante movimento e dispersão através das diásporas seculares — tudo isto se configura em um processo de manipulação da diversidade interna em favor de uma unidade imaginada.

Mesmo que bandeiras, hinos e outros símbolos nacionais pareçam efêmeros aos olhos de uns, simbolicamente o discurso de confraternização entre o povo *romani* permanece, além das lutas por um futuro melhor. Como afirma Ian Hancock, um dos ativistas ciganos mais respeitados entre a comunidade *romani*,

para a maioria dos *Roma*, o tema sobre a identidade é sobrepujado por preocupações mais pragmáticas como o trabalho, abrigo, segurança e sustento da família. Para o *rom* comum, se somos europeus ou asiáticos, ambos ou nenhum deles, não é um problema que tenha conseqüências sérias. Para os líderes, contudo, este tema deve ser importante. O futuro do povo *romani* está nas mãos de intelectuais ciganos que se relacionam com os representantes dos governos nacionais, dos direitos humanos e das agências educacionais”.³⁵⁷

Neste sentido, a nova política da etnicidade cigana parece preconizar a modernização e superação das políticas *localistas*, que transformavam chefes de famílias extensas em Reis e Rainhas, determinando a segmentação de grupos semelhantes. A comunidade deve ser imaginada transnacionalmente, porém, integrando as práticas e discursos locais a uma nova dimensão transnacional.

Finalmente, como diz o lema do Congresso *Romani* Internacional, “**o Romanesthán está em nossos [ciganos] corações**”. A sensação de pertencer a um grupo, a uma comunidade, não implica apenas a constatação e aceitação da existência de normas, valores, artefatos e sinais manifestos ou de um território físico com fronteiras visíveis. O que se aprende com os ciganos é que esta sensação de pertencimento é muito mais um *estado de espírito*, intangível por caminhos comuns, pois pode apenas ser vivenciada, experimentada cotidianamente em momentos intensos de confraternização. A experiência concreta do *romanes*.

Por isto, talvez, a comunidade transnacional cigana, o *Romanesthán*, seja tão difícil de ser compreendida por nós, *gadjé*. É algo que só pode ser apreendido através da experiência do *romanes*, e não apenas percebido superficialmente como uma simples representação exterior.

³⁵⁷ HANCOCK, 1997.

O *Romanesthán*, como o *romanes*, parece ser uma espécie de *símbolo vital* da tradição cultural cigana, ou seja, denso, pervasivo, ambivalente e infinito. Alguma coisa que deve ser experimentada e sentida pessoalmente no cotidiano.

“O que é *Romanesthán*? Eu lhes direi meus irmãos. *Romanesthán* é nossa liberdade, liberdade de viver como ciganos segundo nossas leis e nosso estilo de vida!”³⁵⁸

³⁵⁸ Frase de Ronald Lee, cigano lovára (canadense), proferida no Congresso Romani Internacional realizado em 1971. Citado em FEYS, 1997.

5. CONCLUSÃO

O cigano e sua família viajavam sem cessar por tantas estações que o cavalo puxando o vurdón mal podia se agüentar sobre suas pernas finas e cansadas. E, a cada instante que a família do cigano aumentava, lotando o vagão de crianças bronzeadas e espirituosas, o suplício por ter de puxar aquela carga pesava-lhe mais ainda sobre o lombo esquelético. Pobre cavalo, mal podia sair do lugar sem sacudir todo o dorso, cruzava as pernas desajeitadamente e balançava toda a carga à sua trazeira. Dentro do vagão as crianças em semelhante compasso chacoalhavam de um lado ao outro, batendo cabecinhas e saltando ligeiramente sobre as bordas do vagão.

Tanto melhor se fosse dia porquanto o cigano atento às suas crianças que caíam pelo caminho punha-se a recolher uma a uma rapidamente. Tanto pior se fosse noite porquanto os ciganinhos lançados ao chão pelo chacoalhar do vurdón mal podiam ser distinguidos em meio à escuridão. Um aqui outro acolá, os pequeninos iam brotando por toda parte, e o cavalo aliviando-se de seu suplício, sentia-se então mais desejoso por continuar seu caminho.

Em todo caso, como poder contar toda aquela prole espalhada que agora se multiplicava em tantas tribos imprevistas? Assim, o cavalo continuava puxando o vurdón por toda a Terra, e a cada trote um ciganinho era deixado para trás: mais, mais e mais....

E então, como se vê, os ciganos como grãos ao vento foram lançados por todas as partes desta Terra.³⁵⁹

5.1 Transnacionalismo e Resistência Cultural

Esta velha história contada por ciganos russos nos dá uma idéia de como os ciganos teriam originalmente se espalhado pela terra. Existem ainda outras histórias semelhantes que colocam em evidência o fato dos ciganos terem povoado os quatro cantos do mundo, desde suas mais remotas origens.

Podemos encontrar nessas histórias as representações para o problema exposto ao longo deste trabalho, qual seja, **a relação do cigano com o espaço etnizado e a construção da comunidade cigana imaginada e transnacional, ou o Romanesthàn.**

Mesmo que um cigano não conheça outros ciganos que vivam na Europa ou África, por exemplo, a história das diásporas, perseguições, sofrimentos e preconceitos permanecem em uma **memória etnizada**, identificando uma comunidade de valores e sentimentos. Mesmo que este cigano não pense ou explicitamente em seu discurso a existência de uma “Nação Cigana”, como querem alguns intelectuais ciganos ou as várias organizações políticas ciganas em todo o mundo, podemos dizer

³⁵⁹ TONG, 1989. Adaptação livre de “Why Gypsies Are Scattered About The Earth”.

que ainda assim persiste em seu *ethos* (o *romanes*) um sentimento singular de solidariedade e unificação que sustenta tanto a comunidade local quanto a perspectiva de uma comunidade transnacional.

Isto parece ocorrer agora porque, como afirmou Ulf Hannerz (1996), as comunidades transnacionais se caracterizam pela *interconectividade* entre pólos aparentemente opostos ou concorrentes, como o *local* e o *global*. Em outras palavras, o processo de construção das comunidades transnacionais, como o *Romanesthàn*, implica a **justaposição de diferentes formas simbólicas e experiências ou práticas sociais.**³⁶⁰

Instaura-se uma nova ordem e, com ela, uma nova *lógica de contato* — **multicultural** — diferente da anterior, que define outro tipo de organização social, onde as experiências humanas passam a ocorrer em um contexto integrado (local e global, tradicional e cosmopolita, periférico e central, *essencialista* e *epocalista*).

Para Hannerz, essas formas simbólicas e essas experiências proliferam através das novas *mídias tecnológicas* que, associadas ao mercado, atingem diferentes dimensões de integração social, possibilitando a formação das comunidades transnacionais. É interessante notar, por exemplo, a modificação da linguagem falada através destas mídias mais recentes que vão influir nas representações sobre as nações.

Assim,

durante muito tempo, a linguagem provavelmente dominou nosso pensamento sobre as fronteiras culturais, coincidindo com nossas noções sobre a nação, e o envolvimento constante em outras formas simbólicas — música, gestos e outras além de suas combinações — tenderam a permanecer principalmente confinadas ao local, ou parâmetros de *face-a-face*. Agora que as mídias tecnológicas estão cada vez mais capacitadas a lidar com outras formas simbólicas, podemos ver que as comunidades imaginadas estão se movendo cada vez mais para além das palavras. (...) Talvez tenhamos de imaginar diferentes fronteiras de inteligibilidade para cada forma simbólica, se este for o caso, pois a noção de fronteiras de uma “cultura” como um pacote isolado e auto-evidente, com uma localização espacial definida, torna-se no mínimo suspeita.³⁶¹

Neste sentido, a emergência da globalização nos mostra uma tendência diferente: a integração entre *gemeinschaft* e *gessellschaft*, representando o surgimento

³⁶⁰ Cf. HANNERZ, 1996, cap. 2 e 8.

³⁶¹ HANNERZ, 1996:21-22.

de novas formas simbólicas de relacionamento humano, novas formas de significado até então desconhecidas ou marginalizadas nos interstícios sociais como aberrações da realidade social — o multiculturalismo.³⁶²

As comunidades locais podiam ser compreendidas como pequenas unidades de co-presença, tangíveis e ligadas imediatamente ao território sobre o qual se assentavam. No entanto, cada vez mais estas comunidades locais passam a ser **imaginadas** e reinterpretadas em um ciclo de “contemporaneidade” e “cosmopolitanismo” (ou o *movimento geral da história contemporânea*).

Parece ocorrer uma fusão entre elementos *essencialistas* (tradição local) e *epocalistas* (experiências cosmopolitas),³⁶³ produzindo uma nova forma de interação simbólica, a comunidade transnacional.³⁶⁴

As comunidades transnacionais se fundamentam em novas formas simbólicas, instituídas a partir da justaposição de símbolos locais e globais. Produzem novos significados e relações, distintos dos padrões simbólicos anteriores que identificavam e sobrepunham uma fronteira cultural a uma fronteira lingüística e nacional, por exemplo.

O *Romanesthàn* — como **comunidade transnacional** — pode ser entendido como uma forma simbólica distinta daquelas que identificam as nações, comunidades locais ou grupos étnicos.

Ao longo deste trabalho, quando utilizei o conceito de comunidade transnacional para os ciganos, procurei ressaltar a característica do *Romanesthàn* como uma nova forma simbólica de organização das experiências. Isto é, os ciganos não possuem uma concepção como o de Estado-Nação moderno e liberal, onde a continuidade cultural coincide com a continuidade das fronteiras territoriais e lingüísticas.³⁶⁵

O *Romanesthàn* existe como forma simbólica que expressa uma organização particular determinada por um “símbolo dominante” como o *romanes*.

A comunidade cigana transnacional é imaginada de acordo com estas novas formas simbólicas apontadas por Hannerz. Uma tradição cultural heterogênea, pervasiva e dinâmica produzida pela integração de formas essencialistas e epocalistas.

³⁶² Cf. BHABHA, 1998, cap. 1e 7.

³⁶³ GEERTZ, 1973: 242-243.

³⁶⁴ APPADURAI, 1996, cap. 3.

³⁶⁵ Ver por exemplo, ANDERSON, 1991 e HOBBSAWN, 1991.

A comunidade cigana transnacional apresenta a unidade na diversidade como discurso e prática fundamentais, unem tradições locais a experiências cosmopolitas, fundem memórias e mitos particulares com experiências comuns de rupturas e dissensões (diásporas e holocaustos).³⁶⁶

A emergência das comunidades transnacionais é o resultado destas inovações organizacionais que dão sentido ao mundo contemporâneo. Como disse Hannerz,

Podemos assumir aqui a existência de algumas **negociações cotidianas sobre significados, valores e formas simbólicas envolvendo as culturas de velhos e novos lugares, bem como as intensas experiências de descontinuidade e ruptura sofrida pelos migrantes.** Tais negociações são afetadas pela implicação do *locus microcultural* que estes significados, valores e símbolos podem sofrer quando associados às percepções dos participantes com indivíduos particulares, eventos e contextos. (...) **Localizados nos relacionamentos face-a-face das comunidades transnacionais, ou mesmo transmitidos através das chamadas telefônicas, cassetes, videotapes familiares e outros presentes, alguns desses significados e formas simbólicas da vida transnacional podem tocar profundamente o coração e espírito das pessoas.**³⁶⁷

O transnacionalismo, como evento contemporâneo produtor de novos significados e relações, nada mais seria segundo a ótica adotada por Hannerz que a celebração de um *ecumenismo multicultural*. Isto é, as novas comunidades imaginadas passam a instituir redes transnacionais de símbolos, valores, sentimentos e experiências compartilhadas através da integração entre local e global (essencialismo e epocalismo).

Cumprem um papel decisivo neste novo esquema de organização da vida cotidiana as migrações internacionais e as diásporas, responsáveis pela difusão e confronto de diferentes valores, experiências e padrões simbólicos que modelam o contexto multicultural.³⁶⁸

No caso dos ciganos, a história de perseguições e degredos, como vimos no terceiro capítulo, parece ter fixado em memórias comuns, imagens e símbolos de

³⁶⁶ Por exemplo, o holocausto nazista, chamado pelos ciganos de *porraimos*, figura como memórias particulares revividas e reconstruídas no presente por experiências comuns de dor e sofrimento. Cf. **HANCOCK** 1987.

³⁶⁷ **HANNERZ**, 1996: 100. (Grifos meus). No caso cigano, torna-se cada vez mais importante o uso da **internet** para a comunicação entre pessoas e grupos distantes e distintos uns dos outros. A internet passa a ser utilizada como instrumento político da etnicidade e do transnacionalismo cigano, além de se adequar à necessidade de mobilidade, geralmente concentrada no nomadismo. Cf. **RODRIGUEZ**, 1998.

³⁶⁸ **HANNERZ**, 1996; **CLIFFORD**, 1997; **APPADURAI**, 1996;

resistência e mobilização, transformando a tradição cultural cigana em uma *tradição cultural diaspórica*.³⁶⁹

A comunidade cigana parece se organizar mesmo sem territórios físicos e uma instituição política centralizada como o Estado. Hoje, enquanto as novas comunidades transnacionais se formam e desenvolvem, o *Romanesthàn* aparece como uma das formas organizacionais mais persistentes.

Entretanto, o transnacionalismo também apresenta alguns paradoxos, como por exemplo a *creolização* dos espaços sociais e *hibridização* das identidades.³⁷⁰

Em outras palavras, ao mesmo tempo em que as relações entre as pessoas e os significados e o próprio mercado (econômico e de bens simbólicos) adquirem uma dimensão global, também se fortalecem as formas locais ou essencialistas.

Em contrapartida ao movimento de integração global, o mundo social se fragmenta cada vez mais, opondo resistência à massificação e às tentativas de homogeneização cultural.

A *creolização* dos espaços sociais representa o avanço desta fragmentação cultural junto com a integração de símbolos e valores diversos em uma nova organização e percepção social do espaço — talvez esta seja uma boa definição para o que hoje conhecemos como *multiculturalismo*.

Os *interstícios sociais*, o espaço social da diferença (**multicultural**), marginalizado, heterogêneo, misturado e desterritorializado aparece cada vez mais como alternativa à organização da realidade social.³⁷¹

Para Hommi Bhabha “é na emergência dos interstícios — a sobreposição e o deslocamento dos domínios da diferença — que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação [*nationness*], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados”,³⁷² e assim se impõem formas simbólicas alternativas à homogeneidade cultural do espaço instituído e controlado dentro das bordas do Estado-Nação.

Diante da emergência destes novos movimentos sociais, vemos que os grupos e suas fronteiras parecem se rebelar contra o controle exercido pelo Estado (ou se rebelam contra o controle exercido por um grupo ou facção étnica).

³⁶⁹ Ver mais adiante o desenvolvimento desta idéia.

³⁷⁰ HANNERZ, 1996; BHABHA, 1998; ERIKSEN, 1993; APPADURAI, 1996.

³⁷¹ Sobre estes e outros aspectos relativos à invenção e vivência do espaço social da diferença – o espaço multicultural – ver também os estudos antropológicos mais recentes na coletânea de GUPTA E FERGUSON, 1997. Para uma perspectiva alternativa da geografia cultural, ver interessante estudo de SOJA, 1996.

Aqueles grupos que se organizam na periferia das sociedades, freqüentemente marginalizados e oprimidos, encontram novas formas de resistência se opondo às prerrogativas organizacionais dominantes da nação.

Como resultado deste movimento das *novas organizações sociais* em relação ao poder simbólico localizado e venerado pelas instituições centrais (como o Estado e o Mercado), podemos observar paralelamente aos relacionamentos e comportamentos sociais a formação de novas identidades mescladas que, de maneira semelhante aos chamados *híbridos*, fundem elementos tradicionais e cosmopolitas, centrais e periféricos. Tais *identidades híbridas* podem ser consideradas como as *identidades performativas* elaboradas dentro deste embate cultural.³⁷³

A tradição cultural cigana, como pudemos constatar pelas descrições ao longo deste trabalho, parece lidar cotidianamente com essas formas de organização social, de percepção e apropriação do espaço e processos de hibridização de identidades.

Poderíamos imaginar **os ciganos como empreendedores culturais**, ou seja, aqueles indivíduos que negociam, incessantemente, imagens e artefatos culturais entre os interstícios sociais do Estado e do Mercado, burlando as rígidas regras instituídas, lidando com a imprevisibilidade dos eventos e resistindo às investidas do poder social dominante. Talvez os ciganos, há mais tempo do que poderíamos imaginar, estivessem desempenhando este papel de **difusores** da integração entre *essencialismo* e *epocalismo*.

Podemos ver na história desta tradição cultural, desde as primeiras diásporas, características peculiares como a presença intensa entre culturas diversas e a resistência às imposições externas, demonstrando suas habilidades adaptativas e hibridismos proporcionados pelo *romanes*.

A tradição cultural cigana parece familiar em relação ao atual processo de transnacionalização e *creolização* do mundo social porque esta é uma tradição cultural *híbrida*, formada por diversos substratos culturais e dimensões de integração social.

5.2 Tradição Cultural em Movimento: as diásporas

³⁷² BHABHA, 1998: 20.

³⁷³ BOURDIEU, 1980; TURNER, 1987; SAHLINS, 1997;

Migrações e diásporas são mecanismos constantes de proliferação de novas formas simbólicas e organizacionais da vida cotidiana. Cada vez mais densos, os fluxos de deslocamento populacional influem decisivamente na construção das comunidades transnacionais e das sociedades multiculturais.

No caso dos ciganos, isto parece ter ocorrido desde a primeira diáspora, por volta do século V ou VI d.C., a partir da região noroeste da Índia.³⁷⁴ Os fluxos migratórios ciganos (como podem ser vistos nos mapas em Apêndice) nos mostram a extensão e intensidade dos contatos estabelecidos pelos primeiros ciganos com diferentes culturas da Ásia e Europa e, posteriormente, com as Américas e África.

A intensidade e a diversidade desses contatos podem ter favorecido o desenvolvimento de uma habilidade cultural para a resistência em condições de pressão para adaptação, como é o caso das chamadas culturas diaspóricas, como também são exemplo os judeus, armênios, bascos e chineses.³⁷⁵

Segundo James Clifford, as características principais das *culturas da diáspora* ou *diaspóricas*, seriam a ausência do Estado e a dispersão espacial, promovendo, conseqüentemente, uma fraca normatização da vida cotidiana e uma espécie de descentramento cultural ou, como chamou Clifford, uma *multilocalidade* de laços sociais. Além disto, as culturas diaspóricas não necessitariam de uma representação exclusiva e permanente de um “lar original”.

(...) As conexões transnacionais que ligam as diásporas não precisam estar articuladas primariamente através de um lar ancestral real ou simbólico (...). Descentradas, as conexões **laterais [transnacionais]** podem ser tão importantes quanto aquelas formadas ao redor de uma teleologia da origem/retorno. **E a história compartilhada de um deslocamento contínuo, do sofrimento, adaptação e resistência pode ser tão importante quanto a projeção de uma origem específica.**³⁷⁶

Este parece ser o caso dos ciganos. O *Romanesthàn* torna-se possível a partir deste *descentramento e conexões transnacionais*, ou seja, a experiência comum de diversas formas de sofrimento e ruptura, e a convivência cotidiana de maneira fraternal com os seus semelhantes (segundo a ética do romanes). São diferentes “passados” vividos ou experimentados, de modo compartilhado, no “presente”.

³⁷⁴ FRASER, 1995; HANCOCK, 1996.

³⁷⁵ CLIFFORD, 1997.

³⁷⁶ CLIFFORD, 1997: 285-286. (Grifos meus).

Nas tradições culturais diaspóricas que vivem intensamente uma experiência de descentramento e conexões transnacionais, “o sentimento em relação a profundos laços históricos podem ser substituídos igualmente por intensas experiências de descontinuidade e ruptura (...)”³⁷⁷ como no caso da tradição cultural cigana.

A experiência da **confraternização** no presente, dentro de uma *matriz de socialidade*³⁷⁸ que explicita sentimentos e práticas comuns, para o cigano parece funcionar como mecanismo de reinterpretação das memórias e reinvenção das tradições.

Neste sentido, as relações entre os membros de culturas diaspóricas e as nações pelas quais passam são sempre tensas e instáveis, já que se deparam com o problema elementar de acatar as regras previstas por uma tradição externa e, freqüentemente, a exclusão e **marginalização estrutural** destes grupos confinados a determinados *espaços intersticiais*.

Para os ciganos este é um fato evidente. A impressão que se tem quando entramos em uma comunidade cigana — estejam os indivíduos dispersos em diferentes bairros de uma grande cidade ou aglomerados em um único acampamento à beira de uma estrada pouco movimentada — é de que nos deparamos com um **espaço socialmente modificado... conquistado**.

Da mesma forma, os ciganos se sentem mais ou menos confortáveis quando estão protegidos no interior deste espaço diferenciado (isto é, junto de sua comunidade) e inseguros quando estão fora dela, sujeitos a todo o tipo de contaminação *gadji*.

Entre outras implicações desta relação com o espaço (sensações produzidas a partir das memórias comuns de uma história de diásporas) podemos observar como se modificam os comportamentos dos ciganos quando estão dentro ou fora de sua comunidade.

Dentro dela reina a tranquilidade, o sentimento de segurança e solidariedade gerados pelo *romanes*, além da integração intensa do cigano com o espaço socialmente percebido — uma casa cigana na periferia de Belo Horizonte parece ser tão sagrada e possuir tanto valor (*romanes*) quanto a própria *terra original*.

³⁷⁷ HANNERZ, 1996: 89

³⁷⁸ STEWART, 1997.

Um cigano incorpora o espaço de sua casa ao seu *ser* do mesmo modo que o faz ao se encontrar em outra casa cigana, esteja ele em uma comunidade fixa ou no meio de uma viagem imprevista.

Diferentemente dos imigrantes, os ciganos, mesmo quando se sedentarizam, podem criar uma relação peculiar com o espaço social. Desenvolvem-se diversas conexões e laços com o espaço vivido, de tal maneira que este parece ser uma extensão da comunidade, não apenas no plano físico — como a construção do território — mas principalmente no plano simbólico.

Os sentimentos ciganos em relação ao espaço social podem demonstrar afeto, segurança, solidariedade e reverência. Qualquer lugar, seja onde for, pode ser reverenciado e incorporado à maneira de *ser* cigana de tal forma que temos a impressão de que o cigano sempre viveu ali.

Mesmo em movimento, em uma *kumpania* ou em peregrinação, o espaço vivido pelo cigano torna-se um espaço reverenciado e integrado pela comunidade. Em outras palavras, **o espaço percebido e vivido pelos ciganos torna-se, imediatamente, um espaço socialmente sacralizado, pois se integra à comunidade cigana, passa a fazer parte de uma experiência dominada pelo *romanes*.**

Enquanto os imigrantes experimentam o sofrimento da nostalgia ao chegar em uma terra desconhecida, em uma nação que pode muitas vezes ser hostil, os ciganos, na mesma situação, experimentam diferentes conexões com o espaço, pois mesmo dentro de uma Nação-Estado, para o cigano, o espaço é *fluido* e deve ser conquistado, deve ser experimentado à sua maneira.

De forma diferente, os ciganos também podem experimentar a dor e o sofrimento, causados pela exclusão da vida social dominante. “Empurrados” para os interstícios da sociedade os ciganos são capazes de se adaptar apropriando-se do espaço marginal, sacralizando-o, preenchendo-o com seu *romanes*.

Além disto, como afirma Clifford,

Aquelas pessoas que têm um sentido de identidade definido centralmente por histórias coletivas de deslocamento e perdas violentas não podem ser “curadas” através de sua integração em uma comunidade nacional. Isto se torna especialmente verdadeiro quando elas são vítimas de um processo estrutural de preconceito. As articulações positivas de uma identidade diaspórica atingem um território normativo e uma temporalidade (mito e história) para além das bordas da Nação-Estado.³⁷⁹

³⁷⁹ CLIFFORD, 1997: 286.

No caso dos ciganos, além da experiência do preconceito estrutural, também parecem ocorrer articulações ou conexões (transnacionais). Isto é, a resistência cigana se dá porque, ao contrário de outros grupos étnicos ou minoritários compostos por migrantes voluntários ou compulsórios, eles sobrevivem entre os interstícios sociais a partir de normas e valores externos, incorporando o espaço local à sua maneira, adaptando-o mas também corrompendo-o.

A resistência cigana tende a descaracterizar a normatização da Nação-Estado, promovendo a reinvenção do tempo e do espaço, internamente, segundo a maneira de *ser* do cigano.

É bastante esclarecedora a definição de Clifford sobre a diáspora, quando a aplicamos aos ciganos. Para o autor, “o termo diáspora é um **significante**, não simplesmente de transnacionalidade e movimento, mas de **disputas políticas que definem o local como uma comunidade distinta, em contextos históricos de deslocamento**”.³⁸⁰

Para o cigano, a incorporação do espaço social ao seu estilo de vida pode significar um *ato de conquista*, a *investidura do romanes* sobre um espaço hostil e contaminado pela indiferença e opressão *gadjé*.

Neste sentido, a relação destes empreendedores culturais nos interstícios das sociedades envolventes é uma constante disputa política pela espacialidade e também pela temporalidade.

Como relatou Rodrigo Teixeira sobre os ciganos em Minas Gerais no século XIX, o projeto civilizatório da velha república brasileira, através da medicina social (conhecida então por *higienismo*), previa a fixação destes “indesejáveis” para fora do perímetro urbano. Naquele momento foi travada uma disputa pela ocupação do espaço social entre ciganos e *gadjé*. Segundo Teixeira, “os ciganos eram colocados fora do perímetro urbano, porque, na perspectiva da medicina social (o *higienismo*), era preciso distinguir espacialmente aquilo que podia significar o contágio, a doença. A cidade deveria expressar continuidade espacial, e não ter um quisto incômodo”.³⁸¹

A constante mobilidade dos ciganos, além da apropriação do espaço através do *romanes*, colocava empecilhos ao projeto civilizatório da sociedade burguesa brasileira. Não por acaso as autoridades e cidadãos mineiros queriam a expulsão dos

³⁸⁰ CLIFFORD, 1997: 287. (Grifos meus).

³⁸¹ TEIXEIRA, 1998: 55.

ciganos de seu território, a não ser que se fixassem segundo as normas da sociedade *gadji*.

Como certa vez afirmou Félix Guattari, “um espaço liso é um espaço desterritorializado, aonde não há mais os mesmos tipos de circunscrições ou delimitações por emblemas étnicos ou religiosos, por exemplo”.³⁸²

O projeto civilizatório que parece continuar operando também na atualidade procura a homogeneização do espaço social, controlado politicamente por um poder central — o Estado, e mais recentemente, o Mercado. Elimina-se assim a diversidade em favor de um espaço liso, não-problemático, sufocado e oprimido, que suporta as diferenças.

Os ciganos deviam ser desterritorializados (e ainda devem, segundo as normas da sociedade *gadje*), expulsos ou confinados naqueles interstícios marginais e “contaminados”. Segundo Teixeira,

os ciganos tinham territórios delimitados por fronteiras subjetivas, existenciais que a sociedade mineira procurava **padronizar, seriar, enfim desterritorializar, “distendendo-os em espaços lisos”**. O projeto civilizatório de esquadramento do território mineiro visava seu **alisamento**, ou seja, **homogeneizar** através de estratégias administrativas, de controle sanitário e registro eleitoral.³⁸³

O cigano parece preferir se manter distante do mundo padronizado e organizado pelas normas *gadje*. Raramente um cigano permanece muito tempo na escola, também não possui conta bancária nem título eleitoral e prefere trabalhar por conta própria. Nem todos conseguem viver assim, mas tentam ao máximo restringir a imposição de regras do mundo *gadjo* em suas vidas através dos códigos morais elementares, como vimos nos capítulos 2 e 4.

O aspecto mais importante parece ser a relação dos ciganos com o espaço, uma disputa constante por símbolos, valores e também territórios que os ciganos parecem levar consigo para onde forem. Deste modo,

na perspectiva cigana, **o espaço era “adquirido” ou “conquistado”**, o que equivale a ter um valor de uso e não de troca. Para além das fronteiras oficiais, as relações de parentesco e as atividades econômicas construíam seus próprios limites. (...) **A territorialidade cigana se manifestava em diversas escalas: a tenda, o acampamento, a cidade, os itinerários e as regiões são**

³⁸² GUATTARI, 1985: 112.

³⁸³ TEIXEIRA, 1998: 59. (Grifos meus).

espaços com os quais os ciganos estabelecem diferentes e complexas relações. A territorialidade do grupo, em macroescala, expressava-se como um “arquipélago” de pequenos territórios.³⁸⁴

Em qualquer escala a essência da espacialidade cigana é a mesma: **a apropriação (conquista) do espaço a partir da *investidura do romanes*.**

Isto é, mesmo ocupando o espaço fragmentariamente, como é o caso dos ciganos que vivem na região metropolitana de Belo Horizonte, a unidade de um território imaginado e experimentado através do *romanes* permanece “nos corações e espíritos” ciganos — como ficou caracterizado no capítulo 2.

Este “arquipélago de pequenos territórios” descreve bem o que se pode apreender da espacialidade cigana, ou seja, paisagens de resistência, o entrincheiramento da diversidade cultural nos interstícios das sociedades *gadjé*.

O que mantém este mosaico cultural unido, como vimos, é o *romanes* que se expressa de formas variadas.³⁸⁵

Como já indicado nos capítulos anteriores, a questão da espacialidade cigana está intimamente ligada à organização do parentesco, e não somente por seu aspecto formal, mas principalmente naquilo que possui de mais simbólico.³⁸⁶

Interessa agora entendermos como o parentesco, sob a perspectiva dos sistemas simbólicos, é expresso através do *romanes*, possibilitando a conexão do cigano com o espaço social de maneira singular, criando assim uma espécie de *espacialidade etnizada*, própria da tradição cultural cigana.

5.3 Território Etnizado: parentesco e *romanes*

Como apresentei no segundo capítulo, o conceito de distância estrutural utilizado por Evans-Pritchard sobre os Nuer pode ser aplicado também em relação aos ciganos.

Como os Nuer, os ciganos parecem elaborar sua comunidade sobre as relações entre os segmentos dos sistemas políticos, de parentesco e territorial. Dentro da

³⁸⁴ TEIXEIRA, 1998: 59-60. (Grifos meus).

³⁸⁵ Ver capítulos 2 e 4.

³⁸⁶ Cf. SCHNEIDER, 1968. David Schneider em seu *American Kinship*, afirma que o sistema de parentesco deveria ser compreendido como sistema cultural, ou seja, sistema simbólico. Neste caso, os símbolos e significados que constituem o sistema de parentesco (com suas regras e objetos) devem ser

comunidade local, encontramos segmentos políticos e de parentesco que se ligam ao espaço, definindo também um sistema de territórios segmentados.³⁸⁷

A territorialidade cigana, portanto, deve ser entendida como a percepção nativa e experiência etnizada do espaço social, onde cada território é disputado e apropriado através do estabelecimento das redes políticas e de parentesco que se expressam espacialmente, produzindo uma espécie de *política étnica da espacialidade*.

O sistema territorial cigano se equivale, estruturalmente, ao sistema de parentesco e ao sistema político. Em outras palavras, **a percepção nativa e a vivência do território seriam funções da distância estrutural do sistema de parentesco e sistema político**. Desta forma, **as escalas territoriais ciganas seriam determinadas pela conexão dos segmentos políticos e de parentesco com o espaço, configurando-se o território étnico**. Isto é, a tenda, o acampamento, a região e a comunidade são formas construídas, concreta e simbolicamente, a partir da percepção nativa e vivência do espaço através das redes de parentesco que organizam e possibilitam a ocupação política do território.

Por exemplo, como já foi apresentado no segundo capítulo, a divisão das regiões de ocupação em Belo Horizonte a partir de categorias étnicas hierarquizadas dentro da comunidade local: os bairros são ocupados de forma diferenciada por *kalderash*, *matchuanos* e *Calons*.

O sistema de parentesco cigano, compreendido como sistema simbólico, possibilita a construção do território e do próprio “cigano”.

Deste modo, uma tenda simboliza o lar — ou seja, o *lugar da ciganidade (território conquistado e domesticado)* — mas ao mesmo tempo identifica e atribui, estruturalmente, relações deste indivíduo com determinadas *pessoas* de seu grupo familiar em um espaço socialmente elaborado.

O cigano, como *pessoa*, é definido dentro de uma rede de relações (matriz) onde o *parentesco*, os *segmentos políticos* e a *espacialidade* são produtos simbólicos do *romanes* que elabora também a comunidade cigana e seus contornos. Isto é, a *pessoa* do cigano, sua constituição simbólica dentro da comunidade, varia de acordo com seu *status* político e de parentesco, além da percepção nativa do espaço social

analisados por eles mesmos como símbolos que possuem certa autonomia diante de outros sistemas como o religioso, econômico ou político (p.5-18).

³⁸⁷ Cf. WILLIAMS, 1994; Ver também algumas descrições sobre este fato no capítulo 2 desta dissertação.

expressos pelo *romanes* — **esta conexão simbólica sui generis é, de fato, aquilo que venho chamando de *etnicidade cigana*.**

Assim, a *pessoa* do cigano que tem por referência a tenda é estruturalmente semelhante àquela que tem por referência a comunidade total, pois o processo simbólico responsável pela construção da *pessoa* deste cigano é semelhante em cada um dos níveis de socialidade, que vão da tenda à comunidade transnacional.

Em outras palavras, as representações simbólicas em torno da *pessoa* do cigano variam de acordo com o contexto das relações interétnicas, mas permanecem estruturalmente semelhantes, permitindo a identificação dos atores em níveis diversos de interação. Perceber isto dentro da tradição cultural cigana é crucial para podermos compreender a organização social e o projeto simbólico responsáveis pela construção do *Romanesthàn*.

Neste sentido, a *mitoprática da “Nação Cigana”*, como apontei ao longo deste trabalho, configura-se como um fenômeno cultural (simbólico) denso que utiliza representações elaboradas a partir da integração do parentesco, da *política da etnicidade* e da *espacialidade* ciganas.

Como havia exemplificado, a **tenda** como representação simbólica da *ciganidade* é estruturalmente semelhante à representação simbólica cuja *matriz de socialidade* estabelece como seu centro referencial a **comunidade transnacional**. Isto é, o *Romanesthàn* independe de escalas territoriais pois, como expressão simbólica das relações entre parentesco, espacialidade e política ciganas, encontra-se onipresente nas representações e experiências da comunidade total, seja em relação a uma tenda, seja em relação à comunidade transnacional. O *Romanesthàn* simboliza a comunidade total e ideal da tradição cultural cigana.

A modificação das escalas ciganas parece apontar para a habilidade particular desta tradição cultural em estabelecer vínculos simbólicos entre parentesco e espaço, permitindo ao cigano se movimentar ou se fixar em qualquer território, ao mesmo tempo em que mantém a identidade e coesão interna da comunidade em meio a tantas *rotas* e *acampamentos* diferentes.

5.4 *Romanesthàn*: a invenção do espaço cigano

O espaço da *ciganidade*, o *Romanesthàn*, é um espaço *creolizado e híbrido*, pois se mantém nos interstícios das sociedades *gadjé*. No entanto, este mesmo espaço é resistente e perene, desliza e se desloca em fragmentos pelos outros territórios estabelecidos, sem se opor radicalmente. Adapta-se absorvendo e reinventando as fronteiras e trincheiras.

Esta característica, como vimos, se estabelece cada vez mais nas chamadas comunidades transnacionais contemporâneas.³⁸⁸ Algo que parece estar presente na tradição cultural cigana há alguns séculos, pois desde a sua chegada no Velho Mundo, tiveram de adaptar seu sentido de espacialidade buscando a preservação e sobrevivência de toda a comunidade, diante da emergência de atitudes preconceituosas e comportamentos discriminatórios por parte das sociedades envolventes.

Uma característica da *etnicidade cigana* é a relação do parentesco e do sistema político com o espaço, capaz de produzir uma *espacialidade híbrida*, isto é, a habilidade de sobreviver em espaços socialmente marginalizados e intersticiais.

O espaço da comunidade cigana é, portanto, como um “arquipélago de pequenos territórios” entrincheirados nos interstícios das sociedades *gadjé*. Movimentando-se por rotas marginais, avançando sobre o território dominante consolidado, disputando com ele novos territórios, muitas vezes reinventando este espaço e estabelecendo novas fronteiras e identidades — como parece ser o caso do próprio *Romanesthàn* — a comunidade cigana resistiu e sobreviveu ao longo destes séculos de intolerância *gadjí* inventando novas *matrizes de socialidade*, rotas e tradições.

A “Nação Cigana” deveria, então, ser entendida como um espaço inventado e imaginado (*eticamente*) segundo um sentido próprio de *espacialidade*. Como as demais comunidades imaginadas transnacionais, esta nação elabora sua unidade e coesão interna através de **representações** que fundem tradições diversas e inventam outras tantas, dentro de uma *matriz de socialidade* peculiar.

Como vimos, segundo Benedict Anderson, as comunidades imaginadas (nações) se formam a partir de estilos culturais próprios, capazes de produzir metáforas e outros símbolos exclusivos. O que há de comum em todas elas é a utilização simbólica do parentesco, como o exemplo da metáfora da Mãe-Pátria.³⁸⁹

³⁸⁸ HANNERZ, 1996.

³⁸⁹ ANDERSON, 1991.

Todos os indivíduos como cidadãos se imaginam fraternalmente, como irmãos, e estas representações nacionais se vinculam a *tradições inventadas*, possibilitando a manutenção da própria comunidade.

Segundo Eric Hobsbawn,

é exatamente porque grande parte dos constituintes subjetivos da *nação* moderna consiste de tais construções [tradições], estando associada a símbolos adequados e, em geral, bastante recentes, ou a um discurso elaborado a propósito (tal como a *história nacional*), que o fenômeno nacional não pode ser adequadamente investigado sem dar-se a atenção devida à *invenção das tradições*.³⁹⁰

No caso da “Nação Cigana”, este é um problema evidente, pois ela mesma existe apenas como representação simbólica da comunidade cigana em um nível de socialidade bastante específico — quando os ciganos se pensam em uma dimensão internacional, por exemplo.

Como tentei apontar ao longo deste trabalho, a comunidade cigana possui uma dinâmica própria, pois lida com níveis diferenciados de *socialidade* dentro de uma *permanência estrutural* — no nível das escalas significaria a manipulação territorial de uma tenda para a *vitsii*, desta para o acampamento, deste para a região e desta para a comunidade local, mantendo estruturalmente as relações simbólicas entre os ciganos — fazendo com que segmentos opostos em um contexto (intraétnico) se identifiquem como membros da mesma comunidade (transnacional) em outro contexto (interétnico). Ou seja, para cada nível de interação (ou se se quiser, concretamente, para cada escala) parâmetros são criados e experimentados e negociados contextualmente, mantendo uma organização mais profunda. É um momento onde as formas simbólicas *essencialistas* e *epocalistas* se mesclam ou se diluem, definindo a representação determinante da *matriz* de relações.

Aqui o *romanes*, como essência da *ciganidade*, é fundamental para a constituição simbólica da comunidade, identidades e suas relações, pois este símbolo dominante é o responsável pelas *equivalências estruturais* próprias da organização social cigana.

Também neste momento torna-se imprescindível nossa compreensão acerca das tradições inventadas, pois elaboram símbolos essenciais utilizados na construção da comunidade.

³⁹⁰ HOBBSAWN, 1997: 23.

Hobsbawn, define as tradições inventadas como

um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, **visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição**, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.³⁹¹

As tradições inventadas, de certa forma, conferem substância à *mitoprática da “Nação Cigana”* ao dar sentido às representações que conectam atores, identidades e experiências. Em outras palavras, o processo de construção simbólica da comunidade transnacional cigana articula tradições inventadas e representações simbólicas, práticas e discursos nos diversos níveis de *socialidade*, integrando *essencialismo* e *epocalismo* em um estilo cultural próprio.

Talvez o melhor exemplo disto seja a representação do nomadismo, tratado de maneira mais detalhada no terceiro capítulo, sobre as diversas representações e imagens construídas sobre os ciganos.

O nomadismo entre os ciganos, como apontei então, implicaria a confluência de representações diversas com outras práticas contextualizadas. Estas representações e práticas fariam parte de um discurso, que poderia ser de natureza mitológico-científica, responsável pela instituição do nomadismo como elemento essencial da condição de *ser* cigano.

Como foi analisado, o nomadismo parece ser uma representação como tantas outras sobre a tradição cultural cigana. Porém, esta representação ganha força quando passa a **catalisar** outras igualmente essenciais.

O que vemos é uma representação simbólica densa que expressa a *política étnica cigana sobre a espacialidade*, isto é, a integração do parentesco cigano ao espaço social através de uma *política étnica*. Neste sentido, o nomadismo seria uma representação construída a partir de uma *política étnica sobre a espacialidade*. Baseia-se em representações que incorporam tradições locais ou transnacionais inventadas e adaptadas ao contexto local das disputas políticas pelo espaço.

Ser nômade, em determinados contextos, é uma questão de *tradição*, ou seja, *práticas ritualizadas* que inculcam certos valores e normas e que, invariavelmente,

³⁹¹ HOBSBAWN, 1997: 9.

ligam os indivíduos ou a comunidade a um passado histórico reinterpretado segundo o presente.³⁹²

A interação entre parentesco e espaço, dependendo do contexto da disputa, irá determinar a ritualização de certos valores e normas que fundamentam as representações formadoras do território cigano.

Rodrigo Teixeira expressa este duplo processo — de ritualização e representação do nomadismo cigano — como o estabelecimento da representação simbólica de um *território portátil*. Isto é,

o nomadismo permitia que as fronteiras dos territórios ciganos fossem portáteis. Ainda que houvessem muitos acampamentos em terrenos de outros proprietários (para os quais deviam pagar aluguel), o fato de que não tinham a posse não interferia no sentido simbólico dos mesmos. **As barracas e a solidariedade entre as famílias eram os elementos que tornavam portáteis os territórios, sinalizando que um determinado espaço era cigano.**³⁹³

Mais uma vez, a relação dos segmentos políticos e de parentesco (definindo normas e valores constituintes da pessoa) com a percepção nativa do espaço produziriam uma representação do próprio nomadismo.

Uma tradição inventada, uma instituição social, um traço cultural discreto ou uma representação simbólica, importa apenas o significado aos quais estes elementos estarão articulados, constituindo a matriz de relações (*socialidade*).

O nomadismo se modifica de acordo com a *política étnica sobre a espacialidade*, que estabelece práticas e representações diferenciadas em cada contexto, e por isto seria interpretado e reinterpretado de diversas maneiras.

Talvez, todas as representações, tradições e experiências ciganas sejam articuladas por uma política deste tipo. Uma política peculiar, pois incorpora o *romanes* ao espaço, conectando a *pessoa* (do cigano) a uma representação particular da comunidade, ou seja, o território domesticado.

O espaço cigano se constitui em um espaço inventado, particularizado por representações singulares. Este é um espaço também *portátil*, pois o cigano o leva consigo dentro de uma rede de relações de parentesco que independem do território físico. Este espaço cigano possui fronteiras simbólicas que ultrapassam os limites

³⁹² Cf. STEWART, 1997, cap. 3.

³⁹³ TEIXEIRA, 1998: 60. (Grifos meus).

físicos dos Estados-Nações e se conectam transnacionalmente através das representações da *comunidade enquanto Romanesthàn*.

Portanto, o limite para a comunidade cigana, tendo como suporte uma *política étnica sobre a espacialidade*, muitas vezes escapa às “determinações de fronteira” esboçadas pelo território geográfico. Tal limite se vincula ao *romanes*, expressando-se através da extensão do sistema político e de parentesco e a percepção e vivência do espaço.

Porém, o *romanes* é um símbolo denso e poderoso, que poderia converter a tenda (*tchéra*) em representação do próprio *Romanesthàn* e transformar os itinerários ciganos em territórios portáteis em movimento.

Para o cigano, o *Romanesthàn* é uma representação de *ciganidade*. Uma representação que fundamenta as relações comunitárias e confere sentido à existência do seu território — um *território etnizado*.

O lar cigano (*Romanesthàn*) parece existir como representação simbólica em todos os lugares, em todos os níveis de socialidade e interação — existe na tenda, no acampamento, entre as *vitsü*, nas associações internacionais e partidos políticos pró -ciganos, nas comunidades locais ou nos itinerários transnacionais.

A utilização, neste trabalho, da expressão *mitoprática da “Nação Cigana”*, coube muitas vezes apenas em um sentido de retórica, pois sabe-se que a *mitoprática* cigana ocorre de maneira bem diferente daquelas descritas por Marshall Sahlins.³⁹⁴

Entretanto, tentei mostrar que uma mitoprática externa, quase imposta (no sentido de serem representações simbólicas e práticas sociais *gadjé* oprimindo a cultura cigana), também foi responsável pelo estabelecimento e fortalecimento de uma representação própria do imaginário cigano como o *Romanesthàn*.

Dizer que os ciganos não constituem grupos e nem possuem identidades étnicas, e, por isto mesmo, não se reconhecer a possibilidade da “Nação Cigana” como se fosse apenas uma invenção ou “aberração” criada pelo imaginário *gadjó*, é no mínimo desconhecer as alternativas representacionais elaboradas pelo imaginário cigano.

Mais que isto, podemos estar desprezando a capacidade criativa da tradição cultural cigana que, como sistema simbólico elaborado, define uma *política de representações simbólicas* segundo a qual, *parentesco*, *espacialidade*, *política* e *romanes* determinam a organização social das experiências cotidianas deste povo.

³⁹⁴ SAHLINS, 1990.

5.5 Unidade na Diversidade

Primeiramente, neste estudo, procurei explicar e compreender o fenômeno característico à tradição cultural cigana da *unidade na diversidade*, ou seja, a existência de um mosaico cultural com qualidades e coerência próprias.

A maneira encontrada para responder às questões sobre a unidade de tantas categorias étnicas e comunidades diversas neste mosaico foi explicar a imaginação da *Romanesthàn* como representação simbólica de uma comunidade transnacional possível.

Penso que, compreendendo a possibilidade da integração de indivíduos e grupos distintos em uma mesma comunidade (ou ao menos em uma mesma representação desta comunidade), rotulada como comunidade cigana,³⁹⁵ poderemos compreender ao mesmo tempo a essência do *ser* cigano.

Por isto, parti da compreensão sobre a *etnicidade cigana* e da constituição de uma identidade *performativa*, adaptando conceitualmente minhas análises à pervasividade e dinâmica da tradição cultural em questão.

Em um segundo momento, tornou-se imprescindível a análise do que chamei, reservadamente, de *mitoprática da “Nação Cigana”*, possibilitando o aprofundamento da perspectiva dos **sistemas simbólicos** — já então apreciada no primeiro capítulo, quando tratei do conceito de *etnização* e *identidade performativa*.

A partir daí, minha concepção sobre a tradição cultural cigana se modificou bastante, e passei a visualizar cada vez mais a possibilidade do *Romanesthàn*, a despeito das opiniões contrárias de outros ciganólogos.³⁹⁶

Como tentei mostrar, especialmente no capítulo final e nesta conclusão, o *Romanesthàn* é uma representação pertinente à vida cotidiana dos ciganos, pois ela não implica nossa idéia moderna e liberal de um Estado-Nação.

De fato, em alguns momentos, como as disputas sobre a legislação internacional e sobre outras disposições em relação ao fluxo migratório de ciganos do leste europeu para o Canadá, por exemplo, tal representação pode emergir como fundamento para a comunidade transnacional (“Nação Cigana”)

³⁹⁵ Na realidade a comunidade cigana como comunidade imaginada e transnacional pode receber vários rótulos, como comunidade Internacional *Romani*, *Roma*, *Rroma*, *Chavále*, *Manoush* ou *Calon*, pois depende apenas do contexto no qual ela é imaginada.

³⁹⁶ Especialmente Micheal Stewart (1997 e 1998) e Judith Okely (1983 e 1998).

entre os participantes desta matriz de relações e se constituir em um ideal político viável.

Em outros momentos, como penso ter demonstrado, o *Romanesthàn* emerge no máximo como o espaço dentro de uma *tchéra*. Nesta dimensão (nesta matriz de socialidade) este território domesticado sustenta um valor moral (*romanes*) capaz de aglutinar diferentes indivíduos dentro de um mesmo espaço (como poderia ocorrer em uma *vítsa*, em um conjunto de famílias de um bairro de Belo Horizonte, ou em um congresso *romani* internacional) — mais uma ilha em meio ao arquipélago fragmentado, mais uma trincheira que surge nos interstícios.

Como vimos, um elemento simbólico fundamental, o *romanes*, parece ser o fator que possibilita aos ciganos viverem desta forma e persistirem em sua tradição cultural durante todos estes séculos.

Podemos encontrar uma etnicidade cigana porque encontramos este símbolo de *ciganidade*, que se expressa de forma concreta através de um sistema político segmentado, do parentesco e da percepção e vivência nativas do espaço (*espacialidade*). A este conjunto de valores, normas, diacríticos, sentimentos e experiências chamei de *política étnica cigana sobre a espacialidade*, essencial para a representação simbólica de toda a comunidade transnacional.

Enfim, diante de toda a perseguição, sofrimento e horrores enfrentados cotidianamente, os ciganos são pessoas felizes, habilidosas, criativas e, principalmente, solidárias.

Penso mesmo que as conexões transnacionais, aspectos recentes no processo contemporâneo de globalização cultural, constitui-se em um elemento já experimentado e organizado por estes empreendedores culturais há muito mais tempo. Pois, como o Melquíades, de Gabriel García Marquez, os ciganos de uma maneira geral parecem saber, desde sempre, como viver nos interstícios sociais e se adaptar de forma inovadora, revitalizando tradições locais, intercambiando produtos e informações entre os diversos territórios inventados e conquistados por toda a terra.

*Nasci entre as velhas tendas,
Em meio ao falar dos ciganos
Que narram à luz da lua
A fábula de uma branca cidade distante.*

*Nasci na miséria, entre os campos ao longo do Beli Vit, sob plangentes salgueiros,
Onde a angústia aperta os corações e a fome pesa no saco de farinha.
Nasci num dia triste de outono,*

*Ao longo da estrada envolta em neblina,
Onde a necessidade chora junto aos pequeninos
E a dor destila quente entre os cílios.
Nasci, e minha mãe morria.
O velho pai me lavou no rio:
Por isso é forte hoje o meu corpo
E o sangue me escorre dentro, impetuoso.*

*Nascimento no Acampamento, Usin Kerim*³⁹⁷

³⁹⁷ Extraído do site **O Vurdón**, 1998. Versão traduzida para o português pelo cigano boyásh, João Boyash.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACTON, Thomas (1974).** *Gypsy Politics and Social Change*, Routledge & Kegan Paul, London.
- ADAMS, Barbara (1975).** *Gypsies and Government Policy in England*, Heinemann, London.
- ANDERSON, Benedict (1991).** *Imagined Communities, Reflections on The Origin and Spread of Nationalism*, Verso Press, London.
- APPADURAI, Arjun (1996).** *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minnesota University Press, London.
- ARONSON, Dan (1976).** Ethnicity As a Cultural System: An Introductory Essay, in Frances Henry (Ed.) *Ethnicity in The Americas*, Mouton Publishers, Chicago, First Edition, p.9-19.
- ARISTICTH, Jordana (1995).** *Ciganos: a verdade sobre nossas tradições*, Irradiação Cultural, Rio de Janeiro.
- BANKS, Marcus (1996).** *Ethnicity: Anthropological Constructions*, Routledge, First Edition, London.
- BANTON, Micheal (1997).** *Ethnic and Racial Consciousness*, Longman, Second Edition, London.
- BARTH, Fredrik (1976) (Org.).** *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Mexico, Ed. Fundo de Cultura Económica
- , (1983). *Sohar, Culture and Society in an Omani Town*, The Johns Hopkins University Press, London.
- , (1992). Towards Greater Naturalism in Conceptualizing Societies, in *Conceptualizing Societies*, (Ed.) Adam Kuper, First Edition, London Routledge, p.17-33.
- BELL, Daniel (1975).** Ethnicity and Social Change, in Nathan Glazer e Daniel Moynihan (Ed.) *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, p.141-174.
- BHABHA, Hommi (1998).** *O local da cultura*, Coleção Humanitas, Editora UFMG, Belo Horizonte.
- BLOCH, Jules (1962).** *Los gitanos*, 1- Edição, Editorial Universitária de Buenos Aires, p.6-61.
- BOURDIEU, Pierre (1980a).** Le Nord e Le Midi: Contribution a une analyse de l'effet Montesquieu, in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 65 novembre.
- (1980b). L'Identité et la Représentation: Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région, in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 65 novembre.
- CAIUBY NOVAES, Sylvia (1993).** *Jogos de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*, EDUSP, Primeira Edição.
- CALDEIRA, Hugo (1996).** *A Bíblia e os ciganos*, Editora Escriba, Belo Horizonte.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1972).** *O índio e o mundo dos brancos*, Editora Universidade de Brasília, Primeira Edição, Brasília.
- , (1976). *Identidade, etnia e estrutura social*, Editora Pioneira, São Paulo.
- , (1978). Identidade e Estrutura Social, comunicação apresentada à Academia Brasileira de Ciência, Rio de Janeiro, p.243-263.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (1978).** Etnicidade: da Cultura Residual mas Irredutível, in *Revista de Cultura e Política*.
- CLÉBERT, J-P. (1963).** *The Gypsies*, Hammondswoth, London.
- CLIFFORD, James (1997).** Diasporas, in Montserrat Guibernau and John Rex (Eds.) *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Polity Press, Oxford.
- COELHO, Adolpho (1995).** *Os ciganos de Portugal: com um estudo sobre o Calão*, Dom Quixote, Lisboa/ Portugal.
- COHEN, Abner Ed. (1974a).** *Urban Ethnicity*, First Edition, Tavistock, London.

- , (1974b). Introduction: The Lesson of Ethnicity, in Abner Cohen (Ed.), *Urban ethnicity*, Tavistock, London.
- COHEN, Ronald (1978).** Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology, in *Annual Review of Anthropology*, vol. 7, p. 379-403.
- CROWE, David (1995).** *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*, St. Martin's Griffin, New York.
- DESPRÉS, Leo (1975).** Ethnicity and Ethnic Group Relations in Guyana, in John W. Bennett (Ed.) *The New Ethnicity: Perspectives From Ethnology*, West Publishing CO., First Edition, New York, p.127-147.
- DIRKS, Robert (1975).** Ethnicity and Ethnic Group Relations in The British Virgin Islands, in John W. Bennett (Ed.) *The New Ethnicity: Perspectives From Ethnology*, West Publishing CO., First Edition, New York, p.95-109.
- D'OLIVEIRA CHINA, José (1936).** *Os ciganos do Brasil: subsídios históricos, ethnográficos e lingüísticos*, Museu Histórico-Geográfico de São Paulo.
- DONOVAN, Bill M. (1992).** Changing perceptions of social deviance: gypsies in early modern Portugal and Brazil, *Jornal of Social History*, v.26, p.33-53.
- DUMONT, Louis (1992).** *Homo Hierarchicus:Le Système des Castes et Ses Implications*, Gallimard, Paris.
- DURKHEIM, E. e MAUSS, M. (1968).** De Quelques Formes Primitives de Classification: Contribution à l'Étude des Représentations Collectives, in Marcel Mauss, *Ouevres 2, Représentations Collectives et Diversité des Civilisations*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- EIDHEIM, Harald (1976).** Cuando la Identidad Étnica es un Estigma Social, in Fredrik Barth (Ed.) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fundo de Cultura Económica, Mexico.
- ERIKSEN, Thomas (1993).** *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, Pluto Press, London.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1993).** *Os Nuer*, Ed. Perspectiva, São Paulo.
- FAZITO, Dimitri (1998).** Etnicidade Fragmentada e a Mitoprática da "Nação Cigana", comunicação apresentada à 21ª Reunião Brasileira de Antropologia, 1998 da Associação Brasileira de Antropologia. p.1-25.
- FERRÉOL, Gilles (1994).** Les Représentations Sociales des Tsiganes: Éléments de Réflexion, in *Études Tsiganes*, p. 9-28.
- FEYS, Cara (1997).** Towards a New Paradigm of The Nation: The Case of The Roma, in *The Patrin Web Journal*, <http://www.netcom.com/~ethnic/migra.html>.
- FÍGOLI, Leonardo H.G. (1984).** A Emergência de uma Identidade Regional no Campo das Relações Interétnicas, *Anuário Antropológico* 82, Edições UFC/Tempo Brasileiro, Fortaleza-Rio de Janeiro, p.215-224.
- FONSECA, Isabel (1996).** *Enterrem-me em pé – a longa viagem dos ciganos*, Companhia das Letras, São Paulo.
- FORMOSO, Bernard (1994).** Diversité des Itinéraires et Uniformité des Stéréotypes, *Études Tsiganes* v.2, p.127-138
- FRASER, Angus (1995).** *The Gypsies*, Blackwell, Oxford.
- GEERTZ, Clifford (1973).** *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.
- , (1983). Blurred Genres, in *Local Knowledge*, Basic Books, New York.

- , (1995). *Los Usos de La Diversidad*, Ediciones Paidós, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
- GELLNER, Ernest (1983).** *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- GHEORGHE, Nicolae (1997).** The Social Construction of Romani Identity, in Thomas Acton (Ed.) *GypsyPolitics and Traveller Identity*, University of Hertfordshire Press, Hatfield, UK.
- GHEORGHE, N, et al. (1995).** Roms ou Tsiganes?, *Études Tsiganes* v.1, p.135-140
- GILA-KOCHANOWSKI, Vania (1994).** *Parlons Tsiganes: Histoire, Culture et Langue du Peuple Tsigane*, L'Harmattan, Paris.
- GLAZER, N. e MOYNIHAN, D. (1975).** Introduction, in Nathan Glazer e Daniel Moynihan (Ed.) *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, p.1-26.
- GOFFMAN, Ervin (1986).** *Frame Analysis, An Essay on the Organization of Experience*, Northeastern University Press, Reprinted Edition (1986), Boston.
- GRILLO, Ralph (1974).** Ethnic Identity and Social Stratification on a Kampala Housing Estate, in Abner Cohen (Ed.), *Urban ethnicity*, London, p.159-185.
- GROPPER, Rena (1975).** *Gypsies in The City*, Darwin Press, Princeton, New Jersey.
- GUATTARI, Félix (1985).** Espaço e Poder: A Criação de Territórios na Cidade, in *Espaço e Debates*, Revista de Estudos Regionais e Urbanos, Ano V, n.16, São Paulo.
- GUPTA, Akhil e FERGUSON, James (1997).** *Culture, Power and Place: Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, London, First Edition.
- HANCOCK, Ian (1987).** *The Pariah Syndrome*, Karoma Publishers, Ann Harbor,
- , (1996) *A Handbook of Vlax Romani*, Slavica Publishers, The University of Texas, Austin.
- , (1997). The Struggle for The Control of Identity, in *The Patrín Web Journal*, <http://www.netcom.com/~ethnic/migra.html>.
- HANNERZ, Ulf (1996).** *Transnational Connections: Culture, People and Places*, Routledge.
- HECHTER, Micheal (1986).** Rational Choice Theory and The Study of Race and Ethnic Relations, in John Rex e David Mason (Ed.) *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge University Press, First Paperback Edition, Cambridge, p.264-279.
- HELSINKI WATCH (1991a).** *Destroying Ethnic Identity: The Gypsies of Bulgaria*, Human Rights Watch, New York.
- (1991b). *Destroying Ethnic Identity: The Persecution of Gypsies in Romania*, Human Rights Watch, New York.
- HEREDIA, Juan (1980).** *En Defensa de Los Míos: Qué Sabe Usted de Los Gitanos?*, Ediciones 29, Madrid.
- HOBBSAWN, Eric (1997).** Introdução: A Invenção das Tradições, in Eric Hobsbawn e Terence Ranger (Ed.) *A Invenção das Tradições*, Segunda Edição, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- HOBBSAWN, E. e RANGER, T. (1997).** *A Invenção das Tradições*, Segunda Edição, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- HOROWITZ, Donald L. (1975).** Ethnic Identity, in Nathan Glazer e Daniel Moynihan (Ed.) *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, p.111-140.
- HOVENS, Pieter (1990).** Ethnic Associations, Cultural Rights, and Government Policy: A Case Study of Gypsy Organizations and Minority Policy in the Netherlands, *Luf-Conference on the Social Construction of Minorities and Their Cultural Rights in Western Europe*. Leiden.

- HUGHES, Everett C. (1975).** Colonies, Colonization and Colonialism, in John W. Bennett (Ed.) *The New Ethnicity: Perspectives From Ethnology*, West Publishing CO., First Edition, New York, p.13-21.
- ISAACS, Harold (1975).** Basic Group Identity: The Idols of The Tribe, in Nathan Glazer e Daniel Moynihan (Ed.) *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, p.29-52.
- JENKINS, Richard (1986).** Social Anthropological Models of Inter-Ethnic Relations, in John Rex e David Mason (Ed.) *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge University Press, First Paperback Edition, Cambridge, p.170-186.
- , (1994). Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power, in *Ethnic and Racial Studies*, v.17, n.2, p.197-223.
- KAWCZYNSKI, Rudko (1997).** The Politics of *Romani* Politics, in *The Patrin Web Journal*, <http://www.netcom.com/~ethnic/migra.html>.
- KENRICK e PUXON, (1972).** *The Destiny of Europe's Gypsies*, Sussex University Press, London.
- LAUWAGIE, Beverly (1979).** Ethnic Boundaries in Modern States: *Romano Lavo-Lil* Revisited, in *American Journal of Sociology*, 85, n. 2, p.310-313.
- LEACH, Edmund (1995).** *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*, Edusp, 1a Edição, São Paulo.
- LIÉGEOIS, Jean Pierre (1987).** *Gypsies and Travellers*, 1a Edição, Council of Europe, Publications Section, Strasbourg, p.1-203.
- (1988). *Los Gitanos* Fondo de Cultura Económica México
- MAGIA CIGANA** julho, 1992.
- MIRGA, A. e GHEORGHE, N. (1997).** The Roma in the Twenty-First Century: A Policy Paper, in *The Patrin Web Journal*, <http://www.netcom.com/~ethnic/migra.html>.
- MITCHELL, James (1974).** Perceptions of Ethnicity and Ethnic Behaviour: An Empirical Exploration, in Abner Cohen (Ed.), *Urban ethnicity*, London, p.1-35.
- MOERMAN, Micheal (1965).** Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who Are The Lue?, in *American Anthropologist*, v.67, n.5, part 1, october, p.1215-1230.
- MOONEN, Frans (1993).** Ciganos Calon no Sertão da Paraíba, Brasil, João Pessoa, PR/PB, *Cadernos de Ciências Sociais* 32, João Pessoa, MCS/UFPB.
- , (1996). *Ciganos na Europa e no Brasil*, Edição Universitária, Recife.
- NEWSLETTER, (1997).** *Gypsy Lore Society*, v.20, n.1, p.6.
- OKELY, Judith (1979).** Gypsies Travelling in Southern England, in Alcock, A., Taylor, B., Welton, J. (Ed.), *The future of cultural minorities*, London, Macmillan Press, p.55-83.
- , (1983). *The Traveller-Gypsies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , (1997). Cultural Ingenuity and Travelling Autonomy: Not Copying, Just Choosing, in Thomas Acton e Gary Mundy (Ed.) *Romani Culture and Gypsy Identity*, University of Hertfordshire Press, Hatfield, UK.
- PARSONS, Talcott (1975).** Some Theoretical Considerations on The Nature and Trends of Change of Ethnicity, in Nathan Glazer e Daniel Moynihan (Ed.) *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, p.53-83.
- PIASERE, L., CAMPIGOTTO, A. (1990).** From Margutte to Cingar: The Archeology of an Image, in M. Salo (Ed.) *100 Years of Gypsy Studies*, Gypsy Lore Society, North American Chapter, Maryland.
- PIERONI, Geraldo (1993).** Destestáveis na Metrópole e Receados na Colônia, *Varia Historia*, Belo Horizonte, n.12, p.114-127.

- RODRÍGUEZ, Sergio (1998).** La Repercusión de Internet en La Comunidad Gitana, in *I Tchatchipén*, n.24, outubro-dezembro, União Internacional Romani, Espanha.
- SAHLINS, Marshall (1990).** *Ilhas de História*, Jorge Zahar Editores, primeira edição, Rio de Janeiro.
- (1997) O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: Por Que a Cultura Não é um “Objeto” em Via de Extinção (Parte I) in, *Mana*, 3(1): 41-73.
- SAN ROMAN, Teresa (1979).** Kinship, Marriage, Law and Leadership in Two Urban Gypsy Settlements in Spain, in A. Alcock, B. Taylor, Welton, J. (Ed.), *The future of cultural minorities*, London, Macmillan Press, p.169-199.
- SCHECHNER, Richard (1986).** Victor Turner’s Last Adventure, in Victor Turner *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, New York, 1987.
- SCHNEIDER, David (1968).** *American Kinship: A Cultural Account*, Anthropology of Modern Societies Series, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey.
- SERBOIANU, Popp (1930).** *Les Tsiganes*, Paris.
- SIBLEY, David (1981).** *Outsiders in Urban Societies*, Basil Blackwell, Oxford.
- SMITH, Anthony (1991).** *National Identity*, University of Nevada Press, Nevada.
- SOJA, Edward (1996).** *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Blackwell Publishers, Oxford.
- STEWART, Micheal (1997).** *The Time of The Gypsies*, Westview Press, Oxford.
- STRATHERN, Marilyn (1994).** The Concept of Society is Theoretically Obsolete in, *Key Debates*, (Ed.) Tim Ingold, Oxford.
- SUTHERLAND, Anne (1986).** *Gypsies, The Hidden Americans*, Waveland Press, Illinois.
- TEIXEIRA, Rodrigo (1998).** *Correrias de ciganos pelo território mineiro (1808-1903)*, **Dissertação de mestrado em História**, Departamento de História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais.
- TONG, Diane (1989).** *Gypsy Folktales*, MJF Books, New York.
- TURNER, Victor (1969).** *La Selva de Los Símbolos*, Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid.
- , (1987). *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, First Edition, New York.
- VAUX DE FOLÉTIER, François de (1983).** *Le Monde des Tsiganes*, 1- Edição, Espaces des Hommes, Berger-Levrault, Paris, p.7-219.
- WALLMAN, Sandra (1986).** Ethnicity and The Boundary Process in Context, in John Rex e David Mason (Ed.) *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge University Press, First Paperback Edition, Cambridge, p.226-245.
- WEBER, Max (1991).** *Economia e Sociedade*, v 1, Editora UNB, Brasília.
- , (1992). *Ensaio de Sociologia*, Ed. Guanabara, Rio de Janeiro.
- WILLEMS, W. E LUCASSEN, L. (1990).** The Church of Knowledge: Representation of Gypsies in Dutch Encyclopedias and Their Sources (1724-1984), in M. Salo (Ed.) *100 Years of Gypsy Studies*, Gypsy Lore Society, North American Chapter, Maryland.
- WILLIAMS, Patrick (1994).** Structures ou Stratégies? Le Marriage Chez les Rom Kalderas”, *Études Tsiganes* v.2, p.169-182.
- ZATTA, j. Dick (1989).** The Has Tre Mule!, Tabous Alimentaires et Frontières Ethniques, in Patrick Williams (Ed.) *Tsiganes, Identité, Évolution*, Syros Alternatives.

ANEXOS